

VNIVERSITAT E VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación



**EL RECONOCIMIENTO DEL PUEBLO MAPUCHE COMO SUPERACIÓN
DEL CONFLICTO INTERÉTNICO CON EL ESTADO DE CHILE:
PROPUESTA PARA UNA CIUDADANÍA INTERCULTURAL**

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR

Jorge Araya Anabalón

DIRIGIDA POR

Prof. Cated. Adela Cortina Orts

Dr. Juan Carlos Siurana Aparisi

VALENCIA 2013

Jorge Araya Anabalón

El reconocimiento del pueblo Mapuche como superación del conflicto
Interétnico con el Estado de Chile: Propuesta para una ciudadanía Intercultural

VALENCIA 2013

Dedicada a:

Prosperina Anabalón, Solange Cárcamo, Adela Cortina, Obispo
Sergio Contreras N., J.C. Siurana, A.D. Moratalla, Jesús Conill y
Francisco Arenas.

Prefacio

El desarrollo de esta investigación ha sido un proceso largo en el cual he conocido a personas que a través del tiempo se han transformado en un apoyo y aliento inestimable, principalmente en los momentos difíciles, cuando se trata de compatibilizar el estar trabajando en la universidad y elaborando la tesis doctoral. No obstante, ha sido un tiempo fructífero y enriquecedor que me permitió un encuentro más profundo con la filosofía. Además, gracias a todos los alumnos que asistieron a mis clases y les dirigí la tesis de grado y postgrado que siempre resulta una gran motivación.

Pues bien, pienso que la filosofía debe salir al encuentro de la historia del hombre, al acontecimiento, buscando la verdad, haciendo que la vida sea más humana y tenga sentido para las personas, especialmente en relación a los indígenas de América Latina. La reflexión no puede ser importante sólo en el ámbito filosófico, sino también en el campo de las ciencias sociales, por lo que se hace necesario la interdisciplinariedad para esclarecer en forma crítica y reflexiva cuestiones que son conflictivas en la cultura, principalmente en su relación entre lo local y global. En este sentido se justifica moralmente la búsqueda de una ciudadanía intercultural para Chile, que recoja la realidad de los pueblos indígenas, haciéndose cargo de las injusticias históricas de las cuales han sido objeto. Considerando esa realidad, esta tesis doctoral da cuenta de sus proyectos de vida individual y colectiva, que representan una enorme riqueza humana, tanto en sus prácticas culturales como en los distintos saberes y conocimientos de los cuales son depositarios. Así, este trabajo está dedicado al pueblo Mapuche en su lucha histórica por el reconocimiento.

De igual manera, no puedo dejar de recordar mi formación de Postgrado recibida de los Jesuitas de Illades; vaya para ellos mi agradecimiento particular y con especial cariño a Pierre Bigo Sj, quien fue mi tutor y director de tesis; a Ezequiel Rivas, profesor acogedor y preocupado de sus alumnos; a Renato Poblete Sj, comprometido con la actividad social. También un reconocimiento y agradecimiento especial al Obispo Sergio Contreras Navia, con quien trabajábamos en los momentos oscuros de la dictadura militar; a Mardoqueo Velenzuela, amigo de largas conversaciones; a Hugo Carrasco M., amigo y académico, un estudioso del mito mapuche; a Estanislao Gacitúa, a quien le agradezco su cariño, amistad y la confianza depositada en mi persona en diferentes momentos de mi peregrinaje, ya que el tiempo y la distancia geográfica no han borrado ni un punto por los cuales luchamos; y al antropólogo Jorge Sanderson, que ha desarrollado un trabajo silencioso, pero humano en el tema mapuche.

Mi gratitud para Severiano Alcaman, primer sacerdote capuchino Mapuche de Chile, con quien recorrimos las comunidades indígenas de la región durante más de dos años; experiencia que tuvo como fruto un libro sobre la cultura Mapuche. Tampoco puedo dejar de agradecer a José Gomes Heras, catedrático de la Universidad de Salamanca, por haberme acogido tan amablemente y de quien mucho aprendí durante el tiempo que duró mi estadía de investigación en la Universidad de Salamanca.

A Adela Cortina quiero agradecerle su siempre cariñosa, amable y cordial acogida y su interés por América Latina. Reconozco que la filosofía que aprendí de ella me permitió comprender la realidad de las personas en su alegría y sufrimiento, reflexionando, criticando, desmantelando la marginación y la exclusión racista que distorsiona la comunicación humana. En ella redescubrí las

posibilidades del diálogo que ofrece una verdadera maestra en humanidad. Contribuyó a la ampliación de mis horizontes de justicia con la diversidad y la diferencia, enseñándome que todo ser humano tiene dignidad y no precio, que las personas son valiosas por su sola existencia, pero fundamentalmente me demostró que la filosofía debe salir de la estantería. De igual manera, muchas de las cosas antes mencionadas son extensivas a Jesús Conill, a quien agradezco particularmente las lecturas de Nietzsche, los comentarios y las explicaciones; fue un verdadero gozo y alegría, una “experiencia vital”, de ahí que la arquitectura de este trabajo ha tenido muy en cuenta las inspiraciones surgidas en nuestras conversaciones. Por ello, agradezco, con sincero aprecio, la preocupación, amistad y aliento del que fui objeto.

Aprovecho de manifestar al profesor A.D. Moratalla mi gratitud por sus brillantes exposiciones sobre Gadamer, por su alegría de mirar la filosofía y los diálogos mantenidos con él, y por haber recorrido las tierras del Pueblo Mapuche en su paso por Chile. Un reconocimiento y agradecimiento especial a J.C. Siurana, co-director de tesis, profesor de relevantes capacidades intelectuales, una persona extraordinariamente inteligente, solidaria y generosa, siempre comprensiva y responsable del término de la investigación, un filósofo. Al Dr. Francisco Arenas, amigo desde Chile, un hombre con sed de conocimiento, un académico sin fronteras que contagia con su entusiasmo, que tiene muchísimo mérito en que yo llegara a Valencia, y quien conoció la riqueza cultural del Pueblo Mapuche. Igualmente, no puedo dejar de agradecer a mi esposa Solange Cárcamo, con quien compartimos la labor de académicos en nuestras universidades; esta investigación es para ella, que tanto vibra con la filosofía.

Finalmente, esta tesis es un pequeño aporte en un extenso e inconmensurable campo que se abre para la filosofía intercultural. Es un estudio

contingente que contribuye a la reflexión desde las investigaciones sobre interculturalidad y ciudadanía, en referencia a un conflicto étnico. Dada sus connotaciones políticas, debe seguirse el curso de los acontecimientos a partir de nuevas y más profundas investigaciones que enriquezcan esta línea de trabajo. Todos los temas y las profundizaciones de los contenidos, son una elección personal que parten de los conocimientos y experiencias previas del autor, tratando de privilegiar un enfoque intercultural, al rescatar la experiencia y visión de los afectados con una actitud abierta a otras perspectivas. Los errores en los juicios emitidos son de mi absoluta responsabilidad.

J.A.A.

Temuco, febrero de 2013.

ÍNDICE

CAPÍTULO	PÁGINA
INTRODUCCIÓN	17
PRIMERA PARTE: COSMOVISIÓN DEL MUNDO MAPUCHE E HISTORIA DEL CONFLICTO: PERCEPCIÓN DE LOS DIRIGENTES, ORGANIZACIONES Y LÍDERES DEL PUEBLO MAPUCHE.	
CAPÍTULO I: EL MUNDO MAPUCHE EN EL ÁMBITO DE LA RELIGIÓN, POLÍTICA Y CULTURA; RELACIONES INTERÉTNICAS CONFLICTIVAS.	37
1.1. Cosmovisión y religión Mapuche. Historia y significado de una cultura ancestral.	37
1.2. El pensamiento Mapuche de lo sagrado y las fuerzas que lo rigen: en el orden cósmico y su relación con la tierra.	42
1.2.1. El Nguillatun: el rito sagrado más importante para la comunidad Mapuche.	45
1.2.2. El rol mediador de la Machi (o “Chaman Mapuche”) en la construcción y reelaboración de la identidad étnica.	48
1.3. Los pewma o sueños, una de las manifestaciones de comunicación trascendente en la vida comunitaria del mundo Mapuche.	53
1.4. La evangelización de los Mapuche en La Araucanía. Etnocidio y demonización de la religión indígena.	57
1.4.1. La aceptación de la religión católica: indiferencia y adaptación de los Mapuche.	62
1.4.2. La evangelización del pueblo Mapuche, una “conversión” simbólica.	65
1.5. Historia del conflicto Mapuche y el Estado de Chile: la reivindicación de su territorio y la lucha por el reconocimiento.	68
1.5.1. El golpe militar de 1973 y la división de las tierras Mapuche; pérdida de la organización comunitaria y desintegración cultural.	72
1.6. Los Mapuche y la agudización del conflicto en el contexto de la Ley Indígena de los gobiernos democráticos (1990-2010).	78

CAPÍTULO II: LOS DISCURSOS PÚBLICOS DE LAS ORGANIZACIONES MAPUCHE Y DE SUS DIRIGENTES, EN EL CONTEXTO DE RELACIONES INTERÉTNICAS ASIMÉTRICAS.	83
2.1. Contextualización y fijación del corpus de los discursos de dirigentes y organizaciones Mapuche.	83
2.2. La visión sociopolítica de los Mapuche, y sus demandas y reivindicaciones frente al Estado de Chile: la lucha por reconocimiento y la autonomía.	86
2.2.1. El discurso de la identidad cultural y normativa del accionar Mapuche.	92
2.2.2. Subversión de los valores Mapuche para la emancipación; relaciones interétnicas e interculturales.	95
2.3. La recuperación del territorio Mapuche y las estrategias comunicacionales.	100
2.3.1. Configuración ideológica sobre el derecho a la autonomía y autodeterminación en el discurso de las organizaciones Mapuche.	103
2.3.2. La visión de dirigentes e intelectuales Mapuche y la política para lograr la autonomía.	110
2.3.3. Autonomía Mapuche en el contexto del Estado de Chile: posibilidades y limitaciones.	115
2.3.4. Autonomía y condicionantes de la realidad Mapuche.	118
2.4. Algunas percepciones sobre el conflicto indígena desde la sociedad chilena.	121
2.5. Insuficiencia de la Ley Indígena: limitantes del modelo neoliberal para una ciudadanía inclusiva.	124
2.6. Aporofobia, una restricción de la ciudadanía en la democracia chilena para la inclusión Mapuche.	129
CAPÍTULO III: LA MODERNIDAD Y LA INFLUENCIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD CULTURAL EN AMÉRICA LATINA; REPERCUSIONES EN EL CASO DE CHILE.	131
3.1. Modernidad y homogeneidad cultural en los procesos de constitución de identidad indígena en América Latina.	131
3.2. La identidad chilena y el ethos cultural excluyente del Estado Nación.	134

3.2.1. El discurso militarista del Estado de Chile en la definición de identidad.	138
3.2.2. La influencia del ethos mestizo-religioso católico en la identidad de Chile y de América Latina.	140
3.3. La identidad chilena desde la perspectiva de la mujer; sincretismo religioso y ethos mestizo.	143
3.4. Otra mirada en América Latina; el cristianismo desde la cultura popular.	149

CAPÍTULO IV: LOS MODELOS POLÍTICOS Y EL QUIEBRE DE LA DEMOCRACIA EN CHILE.

4.1. Algunas causas sociopolíticas y culturales en el quiebre constitucional de Chile; imposición de la barbarie por sobre la razón.	152
4.2. Eliminación del “otro” a través de la tortura y el desaparecimiento: una negación de reconocimiento a la dignidad humana.	159
4.3. Los detenidos desaparecidos y la tortura en Chile: la comisión de verdad y reconciliación, un testimonio moral de nuestra tradición republicana.	162
4.3.1. El Informe Rettig, de la “Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación Sobre Violación de los Derechos Humanos” y “La Comisión Nacional Sobre Prisión Política y Tortura”, presidida por Monseñor Sergio Valech.	165

CAPÍTULO V: JUSTIFICACIÓN Y FUNDAMENTACIÓN DEL MODELO NEOLIBERAL CHILENO EN 1973-2011 Y SU INFLUENCIA EN LA CIUDADANÍA.

5.1. El triunfo del modelo neoliberal de mercado en Chile.	169
5.2. La economía de subsistencia Mapuche y el modelo de mercado: un problema político para la ciudadanía intercultural.	172
5.3. Aporofobia y neoliberalismo: limitaciones para la democracia chilena.	176

SEGUNDA PARTE.

LA CONFIGURACIÓN DE LA CULTURA Y LA IDENTIDAD EN UNA RELACIÓN DE RACISMO Y ESTIGMA SOCIAL CON LOS MAPUCHES: UNA CRÍTICA DESDE OTRAS TRADICIONES.

CAPÍTULO VI: CULTURA, IDENTIDAD, FILOSOFÍA INTERCULTURAL: DESAFÍOS DE LA CIUDADANÍA DESDE EL CONFLICTO ÉTNICO.

6.1. Contextualización e interpretación del concepto de cultura.	178
6.2. La mirada simbólica de la cultura, según Clifford Geertz.	181
6.3. La identidad cultural en un contexto multicultural.	184
6.4. La identidad en los discursos Mapuche: definición y redefinición desde el conflicto	189
6.5. La filosofía intercultural, una crítica a la racionalidad dominante desde las diversas tradiciones.	192
6.5.1. El programa de la filosofía intercultural y sus aportes.	195
6.5.2. Miradas de la filosofía intercultural.	198

CAPÍTULO VII: RELACIONES INTERÉTNICAS E INTERCULTURALES: EDUCACIÓN, EVANGELIZACIÓN Y LÍMITES ÉTNICOS EN UN CONTEXTO MULTICULTURAL.

7.1. Relaciones interétnicas en el contexto del Estado Colonial.	202
7.2. Interculturalidad y contexto de equivalencia cultural.	205
7.3. La interculturalidad desde una reflexión filosófica.	208
7.4. La interculturalidad como un proyecto ético, de crítica política.	211
7.5. Una concepción intercultural de derechos humanos y educación.	216
7.6. Fijación y definición del concepto de interculturalidad en Chile: una comprensión contextual conflictiva.	219
7.7. Nacimiento de relaciones interculturales distorsionadas; la evangelización y la educación Mapuche en la región de La Araucanía.	224
7.8. Las relaciones interculturales desde la perspectiva Mapuche.	228
7.9. El multiculturalismo como modelo político para enfrentar las diferencias culturales de los grupos étnicos.	233

7.9.1. La crítica al multiculturalismo y sus políticas.	236
7.9.2. El multiculturalismo y el principio de justicia, según León Olivé en la diversidad cultural.	239
TERCERA PARTE.	243
EL SUSTENTO TEÓRICO EPISTEMOLOGICO DESDE DÓNDE SE CONSTRUYE LA CIUDADANÍA INTERCULTURAL: LA FILOSOFÍA DE TAYLOR, KYMLICKA, MACINTYRE, APEL, BEUCHOT, HONNETH, FRASER, CORTINA.	
CAPÍTULO VIII: LA FILOSOFÍA DE CHARLES TAYLOR Y WILL KYMLICKA.	243
8.1. Charles Taylor, la crítica al modelo liberal y la visión atomista de la sociedad que excluye la diferencia.	243
8.2. Charles Taylor y el discurso del reconocimiento.	246
8.2.1. Diferencias sobre el reconocimiento de Jurgen Habermas, respecto a Charles Taylor.	249
8.3. Charles Taylor y los individuos como “self-interpreting animal” y agentes morales.	252
8.4. La autenticidad y la constitución del sujeto autónomo en Charles Taylor.	255
8.4.1. Charles Taylor y la constitución del yo; la identidad desde la comunidad de pertenencia.	256
8.5. Ciudadanía diferenciada y minorías culturales en una sociedad pluralista, según Will Kymlicka.	261
8.6. Tensiones entre derechos individuales y de minorías, desde la perspectiva de Kymlicka.	266
CAPÍTULO IX: LOS PRINCIPIOS DE LA TRADICIÓN Y LA COMUNIDAD EN EL MODELO DE ALASDAIR MACINTYRE; EL PLURALISMO CULTURAL ANALÓGICO DE MAURICIO BEUCHOTY Y LA MIRADA MULTICULTURAL DE KARL-OTTO APEL.	269
9.1. Comunitarismo y narrativa en Alasdair Macintyre.	269

9.2. Adela Cortina, la virtud y los bienes en relación a Macintyre.	276
9.3. La situación Mapuche y el comunitarismo de Macintyre, algunas consideraciones para un encuentro intercultural.	278
9.4. Mauricio Beuchot, interculturalismo y pluralismo cultural analógico: la hermenéutica analógica como mediación para superar el conflicto.	282
9.5. El aporte de Karl-Otto Apel a situaciones de justicia en el ámbito multicultural e intercultural de la sociedad.	288

CAPÍTULO X: AXEL HONNETH Y NANCY FRASER; RECONOCIMIENTO, JUSTICIA Y REDISTRIBUCIÓN. 292

10.1. La lucha por el reconocimiento y sus alcances como exigencia moral y política.	292
10.1.1. Tipos de reconocimiento en la conformación de la integridad y autoestima, según Axel Honneth.	295
10.2. Axel Honneth y la lucha por el reconocimiento en el contexto del conflicto Mapuche.	298
10.3. Reconocimiento, redistribución y justicia: una mirada desde Nancy Fraser en relación a lo Mapuche.	303
10.4. Nancy Fraser y el status de género: una contextualización en la mujer Mapuche.	307
10.4.1. La subordinación Mapuche en relación al planteamiento de Nancy Fraser: status y distribución.	311

CAPÍTULO XI: EL APORTE DE JURGEN HABERMAS DESDE LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA 313

11.1. La acción comunicativa en las democracias: una concepción dialógica de la sociedad.	313
11.2. Universalismo y solidaridad en la diferencia cultural, según Habermas.	317
11.3. El proyecto de una democracia radical para una ciudadanía crítica y solidaria en la inclusión del otro.	320

11.4. El patriotismo constitucional desde la identidad y la aceptación de las diversas formas de vida. 325

11.5. Pluralismo cultural y patriotismo constitucional, alcances en el caso de Chile. 327

CUARTA PARTE. 330

ALCANCES ÉTICO MORALES DE LA CIUDADANÍA Y LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO, EN RELACIÓN CON EL PENSAMIENTO DE ADELA CORTINA.

CAPÍTULO XII: LA CIUDADANÍA Y LAS LIMITACIONES EN LA INCLUSIÓN Y RECONOCIMIENTO INDÍGENA.

12.1. Visiones y conceptualizaciones de la ciudadanía: una mirada desde las sociedades democráticas. 330

12.2. Algunas consideraciones morales y políticas sobre la ciudadanía. 335

12.3. Ciudadanía y participación; una mirada económica y política. 338

CAPÍTULO XIII: PRINCIPIOS Y FUNDAMENTACIÓN ÉTICA PARA LA CIUDADANÍA INTERCULTURAL EN CHILE Y LA VINCULACIÓN CON EL PENSAMIENTO DE ADELA CORTINA. 347

13.1. Interculturalidad y sociedad civil desde una ética cordial de Adela Cortina. 347

13.1.1. La ética en el fortalecimiento de la solidaridad, responsabilidad para una ciudadanía intercultural desde Adela Cortina. 354

13.2. Justicia intercultural desde Adela Cortina: en el contexto del conflicto étnico chileno. 359

QUINTA PARTE. 363

CONTEXTO DEL SISTEMA POLITICO Y LA DEMOCRACIA CHILENA: PROBLEMAS Y POSIBILIDADES PARA UN RECONOCIMIENTO DEL PUE MAPUCHE EN UN CONFLICTO INTERÉTNICO.

CAPÍTULO XIV: LIMITACIONES CONSTITUCIONALES Y DEL MODELO ECONÓMICO DE CHILE PARA IMPLEMENTAR UNA CIUDADANÍA

INTERCULTURAL.

1.4.1. Una ciudadanía excluyente situada en una nación homogénea, con un modelo neoliberal.	363
14.2. La discriminación del Mapuche por la falta de una ciudadanía intercultural.	368
14.3. Los convenios internacionales y los límites de la ciudadanía en Chile: el derecho internacional y el conflicto indígena.	371
14.4. Pluralismo y reconocimiento jurídico en el tratamiento del conflicto Mapuche: exigencias para construir ciudadanía intercultural.	376
14.5. El contexto internacional y los derechos indígenas en un estado pluriétnico e intercultural como Chile: principios a considerar para una ciudadanía intercultural.	378

CAPÍTULO XV: DESARROLLO DE LA PROPUESTA DE CIUDADANÍA INTERCULTURAL PARA CHILE Y LAS POLÍTICAS CONTEXTUALES PARA SUPERAR EL CONFLICTO.

383

15.1. Contextualización de la verdad histórica en una nueva construcción de valores interculturales en Chile.	383
15.1.1. Valores vinculados a la construcción de ciudadanía intercultural.	387
15.1.2. Acciones y cambios en el nivel constitucional y legislativo para la construcción de ciudadanía intercultural.	392
15.1.3. Democracia y gobernabilidad en la ciudadanía intercultural.	393
15.2. Cultura y tradición en la ciudadanía intercultural.	396
15.3. El derecho y la distribución en la justicia intercultural.	397
15.4. Aplicabilidad de los principios de una ética discursiva en relación al juicio crítico.	399
Conclusiones finales.	402
Bibliografía	418

INTRODUCCIÓN

Esta tesis doctoral relaciona la experiencia vivida por el investigador en trabajos con el pueblo Mapuche por más de veinte años en forma continua y permanente, a través de programas de investigación y desarrollo en el ámbito académico, en La Universidad de La Frontera de Temuco. A lo anterior, se suma el deseo de contribuir, desde la reflexión filosófica, a la propuesta de una ciudadanía que ayude en algún aspecto al término del denominado “conflicto Mapuche” – Estado de Chile, que ha tomado una ascendente escalada de violencia en la región de La Araucanía.

El interés fundamental es desarrollar una propuesta que dé cuenta de los fundamentos teóricos y prácticos para delinear una *ciudadanía intercultural en Chile*, con el supuesto filosófico que el desarrollo de una ciudadanía intercultural facilitará el reconocimiento del pueblo Mapuche, y terminará con la exclusión y marginación de los indígenas, al incluir los valores y derechos culturales de las minorías étnicas; además de impulsar una reparación histórica, que significaría la superación del racismo, para dar paso a un nuevo tipo de relación intercultural que profundizará la democracia en Chile.

De hecho, la mirada de la filosofía en el último tiempo ha dado mayor atención a las historias de vida de los grupos marginados o subalternos (entre ellos, a los pueblos originarios y etnias), así como a sus propias formas de vida tal y como ellos las conciben y definen. Del mismo modo, la tolerancia, el multiculturalismo, la interculturalidad, la ciudadanía y el racismo, han tomado relevancia en este ámbito de estudios académicos. Este cambio de mirada puede ser consecuencia de lo que señala Adela Cortina (1993), en cuanto las personas y

principalmente los grupos excluidos o marginados por el sistema, como los indígenas, se han percatado de que son “*interlocutores válidos*” en las diferentes cuestiones que les afectan y, al igual que nosotros, desean ser tomados realmente en cuenta en los distintos ámbitos de la vida social y política.

A nuestro juicio, la situación de conflicto interétnico en Chile puede ser superada desde una perspectiva ética y moral que considere el *reconocimiento* del sujeto mapuche como una persona que posee igual dignidad y respeto, además de una identidad construida en base a la riqueza de una cultura propia y diferenciada. Ello exige establecer un mecanismo que dé cuenta de la construcción de *una comunicación dialógica e intercultural*, no sujeta a restricciones, cuyo desarrollo presupone sujetos autónomos con capacidad de ser auto-reflexivos y una noción de diálogo que no significa la no existencia de desacuerdos.

En el caso de esta tesis doctoral, lo anterior se traduce en buscar y proponer desde la filosofía -con variadas fuentes, experiencias de vida comunitaria mapuche, saberes ancestrales acumulados, discursos públicos, textos jurídicos, historias de vida, expresados en una investigación situada geográficamente en América Latina en la región de La Araucanía de Chile-, un tipo de ciudadanía intercultural contextualizada.

El desafío es la toma de un hecho contingente para buscar directrices que permitan la comprensión y significación de un conflicto histórico, donde la reflexión se hace desde las personas que sufren la exclusión y la marginación, por la pertenencia a una etnia distinta a la sociedad dominante, con una negación de reconocimiento o falso reconocimiento por parte del Estado de Chile. Así, desde

un diálogo crítico se trata de tomar un distanciamiento, que entendemos que es relativo, dado que supone un acercamiento que muchas veces admite una identificación con cierta postura. Dicha situación nos hace reconocer a los “otros” y *“nos hace tomar conciencia de la existencia de una zona problemática que surge en los límites entre sistema y mundo de la vida”* (Habermas, J., 1979: 27).

Por otro lado, nos situamos en una esfera de estudio que es casi inexistente en Chile, al vincular filosofía y saberes indígenas. Por lo cual, hemos privilegiado algunos tópicos disciplinarios, mientras que otros han quedado fuera, con el fin de conseguir claridad en las distintas situaciones de la investigación; de ahí que hemos consultado a sabios mapuche, políticos, historiadores, antropólogos, lingüistas, teólogos, filósofos, sociólogos, entre otros, para precisar el estudio en un campo más acotado de acuerdo a nuestro objetivo. Debido a lo anterior, consideramos que una mirada multidisciplinaria e interdisciplinaria se presenta como la más adecuada para abordar el complejo escenario que supone esta investigación que hemos titulado *“El reconocimiento del pueblo Mapuche como superación del conflicto interétnico con el Estado de Chile: Propuesta para una ciudadanía intercultural”*.

Así, esta tesis doctoral pretende elaborar un conocimiento académico que busca cierto reconocimiento simétrico en relación a los saberes del pueblo Mapuche, en la esperanza de una vida más digna para los pueblos originarios y su inclusión en un sistema político y cultural de Chile. En otras palabras, la investigación también entraña un fin práctico, que es desarrollar una visión filosófica-intercultural situada que, entre otras cosas, posibilite la superación de la intolerancia, el racismo, la exclusión y las relaciones asimétricas que no permiten la conformación de una identidad cultural auténtica en los mapuche.

De este modo, la tesis doctoral se desarrolla desde un diálogo abierto a diferentes planteamientos epistemológicos, pero con un hilo vinculante que, desde la teoría crítica y la filosofía intercultural, busca la apertura a la verdad del “Otro”. Esta verdad surge del consenso intersubjetivo, fruto de la integración de nuevos saberes, que a partir de una comprensión y reinterpretación de los acontecimientos sociales, asume que la mirada de los hechos históricos ha sido insuficiente, asimétrica y monológica con respecto a lo indígena. Lo anterior es una consecuencia de un solipsismo que únicamente contempla la relación sujeto-objeto en la investigación, no considerando la relación sujeto-sujeto, que implica la carga significativa de una relación dialógica donde se expresa la intersubjetividad. Asimismo, asumimos la superación del concepto de ciencia neutral, dado que el investigador y la sociedad se encuentran involucrados como sujetos dentro de la ciencia. Ello significa que el horizonte de valores siempre es producto de una tradición e interpretación, desde un intérprete real que deja de ser pura conciencia y abstracción para constituirse en un sujeto presente.

En este sentido, la teoría crítica y la filosofía moral, junto a los aportes de la filosofía intercultural y el análisis del discurso, nos permiten una mirada más amplia del concepto de experiencia, superando las reducciones cientificistas de los modelos positivistas y cognitivos, que no permiten ver los procesos intersubjetivos de lo sensible en el proceso de reflexión, donde fluyen lenguas, religión y tradición indígena. De igual manera, esta tesis doctoral desea satisfacer una vocación de verdad, para lo que asumimos la conciencia de la finitud de nuestros intereses y convicciones e intentamos desarrollar una actitud situada en los sujetos reales que sufren la discriminación con todas las limitantes que tiene observar un conflicto en desarrollo. Esta situación nos obliga a una re-focalización de nuestras perspectivas epistémicas, abordando nociones transdisciplinarias y multidisciplinarias para rescatar nuevos saberes.

En esta línea, es pertinente referirse al problema al que se pretende dar respuesta, junto a los objetivos que se persiguen lograr, además de explicar la hipótesis que sustenta esta tesis doctoral y el contexto en el que surge. En este sentido, un primer punto que se puede constatar es que la temática mapuche se ha abordado desde la llegada de los colonizadores españoles a través de los primeros relatos de los cronistas realizados desde el siglo XV al XVIII; posteriormente, esto continuó con la ocupación del territorio mapuche en La Araucanía y su derrota militar en 1881, y hoy la aproximación a la temática se efectúa en el contexto de los procesos de globalización. En este tiempo, la historia, la antropología, la arqueología y otras, han estado presentes con diversos estudios; sin embargo, la filosofía se ha ausentado de la reflexión sobre las culturas indígenas en Chile.

Respecto a lo anterior, una de las primeras dificultades que se presentan en la investigación sobre el conflicto indígena, es que los mapuche sienten que la mayoría de los trabajos fueron realizados por antropólogos, sociólogos y académicos no indígenas, que los consideraron un simple objeto de estudio, sufriendo nuevamente la subordinación cultural y la instrumentalización. En consecuencia, actualmente es muy difícil el trabajo en terreno mapuche, dado el nivel de reivindicación y desconfianza de las comunidades en relación a los investigadores no mapuche y el conflicto que se vive. De esta manera, la investigación ha quedado relegada a los archivos y discursos públicos mapuche.

En este contexto, lo valioso de esta propuesta dice relación con el trabajo de campo y los numerosos testimonios y relatos que se pudieron recoger, dejando una importante riqueza cultural que permite una mirada del conflicto indígena en forma más plural, para construir una configuración conceptual que hace posible una respuesta académica, sociocultural, ética y epistémica desde una realidad de *no reconocimiento indígena*. De esta forma, se hace una lectura desde un lugar de

lucha por el reconocimiento, donde los mapuche transgreden las fronteras de lo que es hegemónico, generando un pensamiento y un conocimiento del “otro”.

Por lo cual, la forma que ha tomado este conflicto interétnico, lo ha transformado en un problema complejo, que ha variado sólo de manera relativa a través de las distintas épocas de ocupación del territorio mapuche, que comienza en su relación con el Estado chileno después de la derrota militar de 1881, con la ocupación de Villarrica en 1883 y con el inicio del proceso de reducción territorial. Así, la obligada ubicación en comunidades reduccionales (entre los años 1883-1927) transformó violentamente la organización social de los mapuche, ya que al reducirse su espacio productivo y reproductivo, debieron cambiar costumbres, hábitos y sistemas alimentarios, que desembocaron en diversas formas de injusticia, marginación y etnocidio. El resultado fue la pérdida de soberanía de los mapuche y su transformación en segmentos sociales empobrecidos y dispersos territorialmente en zonas urbanas, en cordones marginales o en campos de baja rentabilidad económica. En consecuencia, la sociedad mapuche fue incorporada a la nación chilena en un proceso que no consideró ningún tipo de reconocimiento o control cultural sobre su patrimonio, perdiendo gran parte de su organización social y política anterior a su derrota militar.

En la actualidad, la nación de Chile se piensa y se autodefine como homogénea y los daños infringidos a los mapuche no son considerados por el Estado-nacional, ya que únicamente prevalecen los derechos individuales y un tipo de ciudadanía que no reconoce la cultura de los pueblos originarios, permaneciendo ciego ante los “derechos colectivos” o ante la posibilidad de una *ciudadanía intercultural*.

En las últimas décadas, el conflicto interétnico se ha radicalizado con una creciente violencia (recuperación de tierras, comuneros mapuche muertos, atentados incendiarios de camiones, corte de carretera, huelgas de hambre, mapuche encarcelados, mapuche universitarios presos, etc.), lo que demuestra que no existe un *encuentro convivencial-intercultural* que permita la emancipación de los diversos sujetos implicados, por cuanto no hay un reconocimiento intersubjetivo e intercultural. De ahí que el problema se presenta en el ámbito político y en el desarrollo de las políticas públicas y culturales implementadas por el Estado de Chile, donde la empresa privada y la sociedad chilena no consideran el conflicto en su dimensión cultural y ética, que es la esfera en donde se manifiesta más plenamente el núcleo del problema y que representa *la lucha por el reconocimiento* llevada a cabo por los mapuche con el fin de sobrevivir como pueblo.

Así, nuestra hipótesis de investigación se sustenta en la forma cómo se construyó el Estado-Nación de Chile, y cuyo núcleo ideológico consistió en un proceso político orientado a la creación de una población étnicamente homogénea, con la negación y el exterminio de lo indígena; de tal forma que las políticas indígenas e “interculturales” implementadas por el Estado de Chile son instrumentalizadas para mantener al país dentro del modelo económico, generando un asistencialismo y dependencia del pueblo Mapuche que profundizan las políticas de asimilación. De ahí que la solución del conflicto pase, necesariamente, por la capacidad -de la sociedad civil y el pueblo Mapuche- *de construir nuevos acuerdos, más amplios e inclusivos, desde una perspectiva dialógica que considere la problemática del reconocimiento como eje fundamental para desarrollar una ciudadanía intercultural*. Además, la situación se agrava al no reconocer la deuda histórica con los mapuche, tanto en lo jurídico como en lo simbólico, sin una consideración real de los tratados y derechos de los pueblos indígenas a nivel internacional, sobre la base del Convenio 169 de la OIT, y la

modificación de la Constitución Política de la República de Chile y la Ley Indígena chilena.

De tal forma que los mapuche experimentan una relación ética y moral, viviendo nuevas situaciones respecto a su identidad particular que les permiten ver una dimensión diferente de sí mismos. Esto conlleva un conflicto de eticidad, al enfrentar el racismo, la aporofobia, el maltrato, y la negación de reconocimiento o un falso reconocimiento por parte de los chilenos. Frente a esto, los mapuche buscan nuevas formas de que se reconozca la diferencia cultural, con una mayor exigencia de su individualidad, que hace posible una toma de conciencia en forma crítica producto de la ampliación en las relaciones de interacción y confrontación en una sociedad compleja y multicultural.

De ahí que el problema fundamental sea que *la autonomía y el reconocimiento mapuche necesitan de una base psicológica y moral* que no puede ser distribuida por un sistema clásico de justicia legal o de un modelo neoliberal de mercado, lo que hoy, particularmente en el tipo de ciudadanía chilena, representa un falso reconocimiento que lesiona la dignidad del Mapuche como persona. Siguiendo A. Honneth (2006), podemos decir que su situación se ha fundado sobre sentimientos morales de injusticia, causados por experiencias de menosprecio. Por lo cual, las prácticas constitutivas, modos de vida y orientación de valores de la comunidad cultural necesitan una forma especial de apreciación que no puede surgir de la igualdad de trato. Esto implica que mientras la cultura mapuche no pueda gozar de una estima social, que signifique la superación de toda subordinación frente a la cultura chilena -dado que representa un bien que la sociedad debería agradecer-, los conflictos continuarán radicalizándose. Al contrario, una ciudadanía intercultural y un reconocimiento del pueblo Mapuche llevarían a una disminución del conflicto y a nuevos acuerdos e integración, en

cuanto se consideraría su participación en el desarrollo de las políticas que les afectan.

Por lo tanto, el conflicto étnico Estado de Chile - Pueblo Mapuche exige otro tipo de ciudadanía que termine con la neocolonización, la subordinación y la inequidad en ámbitos tales como la economía, la cultura, la justicia y la lengua, los que han sido espacios en los que ha primado lo que Todorov (1995), Ignatieff (1985) y Margalit (1997) denominan como *experiencia de abandono del reconocimiento social*, que lleva a la degradación y la falta de respeto por el “otro”, y que constituyen el centro de un concepto significativo del sufrimiento e injusticia del ser humano (Honneth, 2006).

Ahora bien, el problema fundamental es que los individuos de la sociedad mapuche no disfrutaban de la estima social que todo ser humano debe tener, según los patrones de reconocimiento y aceptación que goza un ciudadano común en Chile. Esto da cuenta de una exclusión y racismo que se profundiza con el modelo neoliberal de mercado, que presenta una acentuación en la valoración individualista del éxito económico y que no reconoce la diferencia cultural, imponiéndose un acuerdo normativo del sistema sociocultural y político, desde la sociedad dominante. Dicho punto deja de manifiesto que los mapuche necesitan ser reconocidos por los demás miembros de la sociedad chilena, reconocimiento que va más allá de las libertades legales y de la base material de sus recursos.

En dicho contexto, esta tesis doctoral se inscribe en desarrollar una propuesta de *ciudadanía intercultural* contextual para el caso de Chile. De ahí radica que uno de sus objetivos sea dar cuenta de una ética intercultural que represente un encuentro, un descubrimiento del “otro” y de nosotros mismos, y

que se exprese en un reconocimiento de la cultura y la dignidad de los mapuche. Ello implica la búsqueda de respuestas que no vienen dadas, las cuales deben ser construidas dialógicamente *porque los distintos contextos precisan inspiraciones comunes, respetuosas de la diversidad* (Cortina, 2003b). De este modo, la ética intercultural nos permite una comprensión más plena del conflicto, ya que el diálogo intercultural que la sustenta nos da la oportunidad de apreciar que la interdependencia entre culturas diversas es necesaria para una nueva relación intercultural entre mapuche y chilenos, que termine con las situaciones de manipulación, violencia, pobreza e injusticia con los pueblos originarios. Junto a ello, esta investigación también tiene como fin analizar las demandas y reivindicaciones de las organizaciones mapuche, y el tipo de autonomía que pretenden. Sin embargo, el objetivo más importante es desarrollar los principios y exigencias que debe contener la propuesta de una ciudadanía intercultural para Chile y las acciones políticas para desarrollarla.

De esta forma, la investigación fija su enfoque en la filosofía moral y la ética del discurso de Adela Cortina, compartiendo la preocupación de buscar una convivencia dialógica entre las distintas culturas y confirmando lo multicultural de nuestra vida, que hace del diálogo y del aprendizaje mutuo una necesidad vital. Por lo cual, pensamos que un diálogo no es una cuestión de líderes culturales o movimientos indígenas; más bien es un movimiento en todo el sistema social, ya que *“hacer intercultural la vida cotidiana es asegurar que cada cultura dará lo mejor de ella, por eso la integración de la ciudadanía ha de hacerse desde el diálogo intercultural de la vida diaria”* (Cortina, 2005: 3).

Ahora bien, la propuesta filosófica que realiza Adela Cortina se concretiza en una propuesta de ética aplicada, cuyo carácter hermenéutico-crítico permite conceptualizarlo como un modelo de ética-intercultural, que no es deductivo ni

inductivo, sino que es -de alguna una forma- circular o incluso de la particularidad, ya que en él lo fundamental es el principio ético del reconocimiento de cada persona como interlocutor válido, independientemente de su condición socio-cultural. En ese sentido, es similar a una orquesta musical, donde cada instrumento tiene su especificidad, pero hay una melodía común a todos que puede adoptar diferentes formas. Ahora, el lograr poner atención y distinguir la melodía y las formas es imprescindible, y constituye también el principio que nos obliga a dialogar y practicar la interdisciplinariedad e interculturalidad (Cortina, 1988).

En este punto, la ética del discurso nos ofrece dos niveles: uno que especifica las condiciones de posibilidad de llegar a un acuerdo racional legítimo, y otro que detalla los contenidos posibles (en los niveles formales) de ese acuerdo (Habermas, 1982). De este modo, una ética aplicada sustentada en una acción comunicativa puede dar cuenta de las ventajas que tiene la construcción de una ciudadanía intercultural. Una primera ventaja, en el caso de esta investigación, sería el reconocimiento de valores y cosmovisión de la cultura mapuche, a partir de la expresión de sus miembros como interlocutores válidos frente a la sociedad chilena. Una segunda ventaja, sería la abolición de los prejuicios raciales y culturales, entendidos como “*la actitud hostil hacia una persona que pertenece a un grupo étnico o cultural, por el simple hecho de pertenecer a ese grupo*” (García & Sáez, 1998: 21).

Por lo cual, asumimos la propuesta de Axel Honneth (1997, 2006) desde la teoría crítica, sobre la idea de *realización humana y la lucha por el reconocimiento*, que puede reconocerse en tres tipos: *el amor, el derecho y la solidaridad*. Este reconocimiento es válido para todo ser humano, más allá de su contexto cultural, pues sólo a través de él es posible recuperar la dignidad y el derecho a la

autorrealización para desarrollar, así, su identidad y autonomía. Además, esta tesis doctoral se nutre de la filosofía intercultural, que dice relación con la razón contextual, entendida como el cimiento de la reflexión que comprende los diferentes modos culturales de racionalidad y subjetividad, es decir, se asume una realidad desde una universalidad histórica y concreta, que se va desarrollando a través del diálogo comprendido en una razón que es constitutivamente plural. De esta manera, se da cuenta de una racionalidad diversa, que va más allá de las tradicionalmente conocidas, y que tienen maneras o posibilidades de realización concreta que escapan al horizonte racional (Fornet-Betancourt, 1990), para lo cual la atención está puesta en la búsqueda de claves culturales que permitan o den cuenta de “la manifestación polifónica de lo que llamamos filosofía, desde la multidiversidad de las culturas” (Fornet-Betancourt, 2001a: 411). En esta línea, la investigación se complementa con los aportes de Will Kymlicka, sobre la ciudadanía diferenciada y derechos culturales; Alasdair Macintyre, respecto a tradición y comunitarismo; Charles Taylor, y su aporte sobre multiculturalismo y reconocimiento; Maurico Beuchot, en la línea de interculturalidad y pluralismo cultural analógico; Nancy Fraser, sobre justicia y distribución; Karl-Otto Apel, en relación a justicia y multiculturalismo; y Jünger Habermas, en lo referente a ética de la acción comunicativa.

Desde esta perspectiva, el enfoque teórico comprende una mirada interdisciplinaria y una reflexión crítica, que conlleva un compromiso ético del investigador que, siguiendo a Cortina (1988), le exige deshacerse de su egoísmo, aceptando las claves fundamentales del “socialismo lógico”, lo que se traduce en auto-renuncia, reconocimiento, compromiso moral y esperanza. De ahí que esta tesis doctoral se materializa en el compromiso por la búsqueda de una verdad que haga posible terminar con la exclusión y marginación de las personas mapuche en nuestro país y en una esperanza de encontrar una verdad construida en forma dialógica, desde una teoría crítica, que converja en consensos de orden fáctico y de ideas regulativas para la convivencia intercultural.

En este aspecto, el relato documentado de manera empírica permite comprender situacionalmente su trama de significados y sus correspondencias con los contextos socio-culturales asociados y evocados por el hablante, donde se asume una comprensión semiótica del mundo y la cultura, en la cual la historia se aprecia como un texto posible de ser "leído" y "construido" por múltiples actos discursivos. Para este punto, se considera relevante el concepto semiótico de la cultura (Geertz, 1997) en el análisis de los discursos, y los aspectos relacionados con el lenguaje, los símbolos y los estilos de pensamiento, así como también aspectos de la religión mapuche. Con lo anterior, tomamos de la filosofía que: a) la cultura es interpretativa, b) el objeto interpretado es el flujo de los discursos sociales, c) implica rescatar lo "dicho" en un discurso y fijarlo en términos de consulta, y d) conviene que sea microscópica para que el investigador aborde la interpretación en forma más amplia y pueda realizar análisis abstractos partiendo de conocimiento abundante y de particularidades extremadamente pequeñas (Geertz, 1997). En esta línea, los discursos mapuche se interpretan a la luz de la propuesta filosófica de A. Cortina (1997), en la que no se busca un consenso fácil, pero se privilegia la opción de una "voluntad de acertar" más que "voluntad de consensuar", en un orden comprensivo y gradual, que nos permita llegar a ciertos resultados.

En este sentido, no pretendemos ofrecer una propuesta específica de ciudadanía intercultural –que, consideramos, sería caer en el paternalismo y el etnocentrismo que criticamos-, pero sí entregamos un mínimo de racionalidad y universalidad, factores que le pertenecen por esencia a una ciudadanía intercultural en Chile, y cuyos valores y principios no pueden estar ausentes, dado que emergen de lo constatado en terreno, según los planteamientos y deseos de los afectados. Por lo anterior, esta tesis doctoral considera que lo más importante es que todo hombre tiene igual valor y que la justicia empieza por el cuidado de

los débiles, donde el amor supera a la justicia, aunque no la sustituye (Cortina, 1989).

Asimismo, estamos conscientes que al hacer una interpretación del mundo mapuche es inevitablemente una auto-interpretación, pero, a su vez, es una *experiencia moral* y una comprensión ética que surge desde una nueva evaluación de la *significatividad del yo*, siempre vinculado con la cultura propia y las otras que están en juego. Por consiguiente, no pretendemos hablar por los mapuche, ni pensar una ciudadanía por ellos; es una propuesta de ciudadanía intercultural, en un contexto multicultural y pluriétnico de reflexión filosófica.

Por tanto, esta investigación no está motivada por un interés meramente cognoscitivo, con su correspondiente objetivo práctico, sino por una verdadera comprensión entre horizontes diversos, juegos lingüísticos, culturas y tradiciones, que posibiliten “la superación de un conflicto” concreto. De ahí que otro de los objetivos sea desarrollar una mirada situada, para leer, interpretar y comprender, desde la crítica-reconstructiva de la historia del mapuche, el valor de su cultura y el lugar que debe ocupar en la sociedad actual.

No obstante, es necesario precisar una cuestión fundamental para no caer en errores de interpretación en el análisis de la investigación: *en los discursos mapuche no existe una elaboración específica de demanda de autonomía, derechos culturales, distribución del poder político, políticas interculturales, etc., lo cual sería propio de un Estado multinacional o un Estado poliétnico. Lo que existe, por decirlo en una definición occidental, es un discurso con una serie de estas concepciones, muchas veces superpuestas y en algunos momentos incluso contradictorias.* Esto a excepción de documentos de grupo de intelectuales

mapuche que fijan un solo tema central, pero que también tienen variadas formas de expresión, por lo cual podemos colocar las demandas en el espacio de la identidad étnica y la lucha por el reconocimiento, y las reivindicaciones en la lucha por recuperar sus tierras.

Sobre la base de lo antes expuesto, debemos establecer que los supuestos ético-epistémicos que guían esta tesis doctoral respecto al reconocimiento mapuche y la ciudadanía intercultural, pueden agruparse en tres ámbitos: a) Definición intercultural de un conflicto interétnico entre el pueblo Mapuche y el Estado de Chile desde una mirada multi e interdisciplinaria; b) Inclusión de las epistemologías y cosmovisión mapuche, expresada como eje de investigación en otros saberes, como la lengua, sus mitos y ritos, y los discursos de los sabios mapuche que dan cuenta de una tradición inseparable de su identidad cultural en su lucha por el reconocimiento; y c) Contextualización de la filosofía moral, la teoría crítica y la filosofía intercultural en un conflicto indígena, a objeto de presentar una propuesta de ciudadanía intercultural.

Respecto a la estructuración y desarrollo de la tesis, es pertinente señalar que ésta se fija en cinco momentos. Una primera parte aborda la *Cosmovisión del mundo mapuche e historia del conflicto: y la percepción de los dirigentes, organizaciones y líderes del pueblo Mapuche*. En esa instancia se da cuenta de la historia y cultura del pueblo Mapuche, la forma de percibir el mundo, la religión, sus tradiciones, ritos y mitos, que les permiten sobrevivir, además de cómo han ido elaborando y definiendo su identidad. Desde esta perspectiva, la religión mapuche ocupa un papel fundamental en la forma de vivir y percibir la vida de una persona, puesto que es lo que fija sus comportamientos y le permiten actuar en el mundo de las relaciones interétnicas de subordinación con la sociedad chilena.

Otro momento de la primera parte de la investigación es aquel que se ocupa del análisis de los discursos públicos de los mapuche -expresados por sus dirigentes, comunidades, líderes religiosos, universitarios y otros-, en relación a sus demandas y reivindicaciones frente al Estado de Chile, y de cómo se expresan en la lucha por el reconocimiento y contra la aporofobia que sufren producto de su situación de pobreza.

Un tercer tópico que se trata en esta primera sección es la modernidad y la influencia en la construcción de identidad cultural en América Latina, como un encuentro fundacional del ethos mestizo y la influencia Católica barroca en la población mapuche y chilena. En este aspecto, cobra especial importancia el rol del Estado de Chile, en relación a la construcción de una identidad excluyente de la sociedad chilena frente a lo indígena. Además, se abordan las ideologías que han tenido influencia en la conformación de la nación chilena y los fundamentos de la democracia, con las consecuencias post-dictadura militar y los cambios radicales sufridos con el modelo neoliberal de mercado, en la relación política del Estado con los mapuche.

En la segunda parte de la tesis desarrollamos la visión sobre el concepto de cultura e identidad, estableciendo la relación con la exclusión de las personas y la expresión de la violencia simbólica, el racismo y el estigma social que producen la segregación de la diferencia en el conflicto étnico. En esta línea, miramos el programa de la filosofía intercultural y sus aportes según Fonet-Betancourt, para hacer una crítica a la racionalidad dominante desde las diversas tradiciones y desde una perspectiva intercultural y multicultural, haciendo la vinculación con el proyecto ético de ciudadanía intercultural. Así, en las relaciones entre sociedad civil y ciudadanía e identidad étnica mapuche, damos cuenta de los conflictos interculturales históricos y recientes, y el papel que ha jugado la iglesia Católica y protestante en las relaciones interculturales en la región de La Araucanía, en el

proceso de evangelización mapuche.

El desarrollo del sustrato teórico para una propuesta de ciudadanía intercultural y el reconocimiento es lo que se efectúa en la tercera etapa de la tesis. Para ello son fundamentales los aportes de Charles Taylor y su crítica a la visión atomista de la sociedad y los efectos del no reconocimiento en la construcción de identidad, a partir de la comunidad de pertenencia y el reconocimiento en sociedades multiculturales. Del mismo modo, Will Kymlicka nos aporta sobre ciudadanía diferenciada y los derechos culturales, además de los problemas de los Estados multiétnicos en su relación con las minorías. Alasdair MacIntyre, por su parte, nos permite comparar la visión mapuche respecto a la tradición y la narrativa, con los aportes de la perspectiva comunitarista para resolver este tipo de conflictos. En tanto, Mauricio Beuchot nos muestra una mirada teórica intermedia respecto a lo que él denomina el interculturalismo y el pluralismo cultural analógico en relación con los indígenas, desarrollando una hermenéutica analógica como mediación para superar los conflictos multiculturales.

En este aspecto, K.O. Apel nos permite ver una arista de la justicia en el ámbito multicultural e intercultural de la sociedad, y las exigencias que se deben cumplir por parte de los que intervienen en la comunidad de comunicación. Axel Honneth nos coloca en el problema central del conflicto y los alcances de la falta de reconocimiento, con las profundas heridas sociales, desvalorización y falta de dignidad que sufren los mapuche, en la conformación de integridad y autoestima de realización humana. Todo lo anterior se vincula al problema de la justicia, el status y la distribución, donde los aportes de Nancy Fraser resultan esclarecedores respecto a la discriminación y la exclusión de las personas al no reconocer la diferencia.

El aporte de Jürgen Habermas respecto a la ética del discurso para la construcción de una ciudadanía inclusiva en un sistema democrático, también resulta fundamental desde una perspectiva dialógica de la sociedad, donde los conceptos de universalismo, patriotismo constitucional, democracia radical y pluralismo cultural son los ejes para una mirada pluralista en la inclusión del “otro”, que en nuestro caso es el mapuche y las minorías étnicas que viven en Chile.

En la cuarta desarrollamos la comprensión y alcances de la ciudadanía desde las sociedades democráticas, con una mirada política-económica, junto a las consideraciones éticas y morales que alcanza en la vida de los ciudadanos. De igual forma, abordamos en profundidad los principios y fundamentación ética para la ciudadanía intercultural en vinculación con el pensamiento de Adela Cortina. Así, la interculturalidad y sociedad civil se muestran con la potencialidad de una ética cordial y de responsabilidad solidaria, contextualizada en nuestra propuesta de ciudadanía intercultural para Chile, como posibilidad de respuesta al conflicto interétnico en la región de La Araucanía. En este punto, desarrollamos el enfoque de Adela Cortina sobre una ética intercultural y el papel de la ciudadanía y la sociedad civil, para contextualizarla en la propuesta.

En el quinto sección contextualizamos el desarrollo de la propuesta de ciudadanía intercultural, desde el conflicto histórico pueblo Mapuche-Estado de Chile, analizando las limitaciones constitucionales, la discriminación mapuche, el reconocimiento jurídico, los convenios internacionales y los límites de la ciudadanía chilena, particularmente en lo referente a las demandas y reivindicaciones de autonomía del movimiento mapuche. En consideración de esta realidad se elabora una propuesta en el ámbito político, de reconocimiento, democracia y gobernabilidad desde los valores éticos anteriormente mencionados, donde la justicia intercultural juega un factor fundamental.

Finalmente, en las conclusiones precisamos los tópicos que consideramos más importantes, teniendo presente que ésta es una oferta entre muchas, que a nuestro juicio es la más apropiada para abordar los principales problemas ético-políticos en los cuales se ve envuelto el pueblo Mapuche y la sociedad chilena. Dichos planteamientos no significan prescindir de las comunidades de pertenencia, que son las “comunidades reales de comunicación”, sino más bien implican considerar que la sociedad intercultural se construye necesariamente a partir de la diferencia de cada una de estas comunidades. Desde esta perspectiva, la tesis doctoral anhela satisfacer una vocación de verdad dialógica, lo cual significa desarrollar una actitud de auto-renuncia respecto a nuestros propios intereses que, producto de nuestras limitaciones, serían un obstáculo en esta búsqueda de solución.

Estamos conscientes de los límites de nuestra investigación por situarse en un *proceso de conflicto histórico concreto*, pero esperamos que este trabajo sea recibido como proposiciones que quieren ser sometidas a la crítica de los filósofos para averiguar la fundamentación de nuestras argumentaciones como un posible aporte. Las deficiencias y debilidades de la investigación son absoluta responsabilidad del autor que, sin ser filósofo y proviniendo de las Ciencias Sociales, busca dar respuesta a sus propias interrogantes.

PRIMERA PARTE

CAPITULO I: COSMOVISIÓN DEL MUNDO MAPUCHE E HISTORIA DEL CONFLICTO; PERCEPCIÓN DE LOS DIRIGENTES, ORGANIZACIONES Y LÍDERES DEL PUEBLO MAPUCHE

1.1. Cosmovisión y Religión Mapuche. Historia y significado de una cultura ancestral

Para comprender y explicar la cosmovisión y religión mapuche, con sus distintas adaptaciones, debemos necesariamente situarnos en los diferentes tipos de discursos que tienen una profunda vinculación con el ritual y ceremonial sagrado, y que son parte fundamental de la trasmisión cultural de sus creencias, por la acción de la congregación ritual en la integración de relaciones entre lo presente y los antepasados, que representa la fuerza unificadora más trascendente de la sociedad mapuche contemporánea.

La expresión de la religión mapuche se realiza por medio de elementos míticos y rituales que practica la comunidad, siendo fundamentales el Ngillatún, el Pewma, el Wetripantu, el Machitún y la consagración de machis, que constituyen el fundamento de una identidad redefinida a partir de un pasado prehispánico. En este sentido, destacan los discursos en los cuales predominan el tayil (canto que se le atribuye origen divino, transferido a la machi por las divinidades en el proceso de iniciación) y machiul (cántico ritual y vehículo de comunicación del proceso terapéutico y que establece el chamán con sus dios). Una gran parte de los textos son del tipo Kuifi Keche ñi ngitram (que corresponde a conversaciones de los antepasados), y no son extraños los feyetun (creencia) en los discursos de las machis que dan cuenta de elementos del pasado.

Otro relato importante es el “epeu”, una forma de narración que se trata de un discurso narrativo estructurado como tal, de gran amplitud temática y flexibilidad formal, que incluye “distintas variedades (epeu mítico, de animales, épico, picaresco) y se identifica por medio de procedimientos retóricos y pragmáticos definidos” (Carrasco, I., 1990: 77). Es muy importante destacar que el nutram o nutramkan, que corresponde a un texto descriptivo o conversacional, tiene relación con la experiencia personal del emisor, referente a la historia o caso que se da a conocer (Carrasco, H., 1983 y 1984). En referencia a los textos cantados (ul, ulkatun), sus variedades han sido denominadas preferentemente de acuerdo al sujeto que los interpreta (machi ul.) (Cf. Augusta, 1934; Alonqueo, 1985; Painequeo, 1989).

En efecto, el discurso religioso mapuche proyecta toda la cosmovisión cultural desde un pasado ancestral a un nuevo orden social, donde los conquistadores en primera instancia y, posteriormente el Estado de Chile y la sociedad chilena, pretenden diluir al sujeto mapuche, asimilándolo a la religión occidental dominante, con la prohibición de sus ritos y mitos, pero que la sociedad mapuche no acepta tan fácilmente. Con esto se crea y recrean nuevas formas de adaptación y adecuación, con algunas expresiones de sincretismo religioso. Así, la religión mapuche tiene una función de transformar a la comunidad desde dentro, tomando sus propias raíces culturales, desalineándolos de la dominación de la sociedad mayor e impulsándolos a desreificar las instituciones existentes en el espacio dominante. De esta forma, se vuelven insoportables los sufrimientos que antes se veían con resignación, desbloqueando y movilizándolo a la comunidad para la reelaboración de una nueva identidad que les permita seguir viviendo su cultura, y conformar una sociedad étnicamente diferenciada, que posee un sistema interpretativo y una cosmovisión que es practicada y transmitida fundamentalmente por la generación más anciana de las comunidades. De tal forma que el conocimiento y la experiencia ancestral son

transformados en experiencias fundamentales de la sociedad mapuche que se viven y expresan a través del mito, la leyenda y la práctica del ritual comunitario.

Para Araya (1988), la adscripción religiosa prehispánica es la utopía trascendental a partir de la cual se ordena la realidad simbólica mapuche en los momentos de crisis económica, política y sociocultural. Esto en el anhelo de tranquilidad, seguridad y trascendencia, que supone un deseo más profundo de la mentalidad colectiva (un proyecto utópico no concluido), un proyecto vital de protección y sobrevivencia, de afirmación y crecimiento de la vida plena, que debe culminar en una sociedad ideal mapuche, como la que fue, según se cree, en el periodo prehispánico y antes de su derrota militar de 1881, que culminó con la pérdida de su territorio y la radicación de la sociedad mapuche en pequeñas comunidades.

Ahora, el hecho de que esta sociedad esté estrechamente ligada a la religión, a la creencia en los mitos y a la efectividad del rito, hace posible su paso de una situación de precariedad y desesperación a una de bienestar, o de una situación de muerte a una de vida. En este transitar de lo mundano a lo espiritual hay mediadores sobrenaturales con los cuales se establecen relaciones directas, especialmente en las comunidades indígenas rurales, donde se conservan los modelos de familia, de subsistencia y de colaboración social, económica y ritual. Sin embargo, el proceso de radicación y subordinación cultural ha generado que los mapuche no presenten, en ningún contexto, una imagen unificada en torno a una sola militancia religiosa, lo que hoy se puede visualizar como una doble pertenencia entre la práctica de la religión mapuche y las creencias cristianas. De ningún modo se puede ver tal diversidad como un deterioro o debilidad de sus creencias religiosas, dado que debieron adaptarse a los patrones de la sociedad dominante para sobrevivir y, como sostiene Morandé (1986), el núcleo estructurante del sentido religioso no reside en la

articulación lingüística del campo simbólico, sino principalmente en la articulación ritual y sacrificial; es decir, el sentido sacrificial permite una contra cultura a la winka (ladrón-chileno).

Así, la religión mapuche juega un rol importante en la comunidad, siendo una estructura socio-religiosa que ejerce un fuerte control y disciplina del espacio ético-religioso, para la sobrevivencia de las tradiciones y de la cultura comunitaria. El mito y el rito, como identidad simbólica, dan significación sagrada y coherencia a la vida mapuche, reduciendo, así, la amenaza de desintegración cultural. Esto son, por lo tanto, verdades supremas del cosmos sagrado, que son incuestionables y que superan la contradicción vital de los individuos, asegurando la reproducción de la identidad y de la vida en este mundo, por encima de las contingencias que amenazan la cultura mapuche.

En la cosmovisión mapuche, lo sagrado tiene sus expresiones en los mitos y ceremonias rituales de la comunidad, cuya cosmovisión del mundo terrenal y sobrenatural es entendida en la convicción que el mundo se rige por un principio fundamental que es fuente y origen de todas las cosas: Eluuma Chaw (Padre creador), Elkunuchen (Creador del Hombre) o también denominado Elchen (El Creador de la Gente), quien tiene el poder sobre todas las cosas que le pueden afectar al hombre en este mundo y en el otro. Digamos que Kalfu Wenu Chaw Ngunechen (el ser supremo) representa una creencia absoluta en el pueblo Mapuche, como el creador de todo lo que existe, representando la perfección y lo bueno de este mundo, con una predilección por el mapu – che (hombre de la tierra), al que le otorga sentido a su vida y existencia en este mundo. Sin duda, los conceptos que le atribuyen los mapuche para designar la grandeza del ser supremo o Dios, tienen la particularidad de sublimar o engrandecer su entidad, enfatizando,

principalmente, su poder. En este aspecto, la concepción del padre también refleja la representación del tiempo y su dominio.

Es así que la Machi (o chaman mapuche), cuando está participando del ritual de sanación o en la oración de la mañana en un tiempo y espacio sagrado, manifiesta en sus oraciones la experiencia de un Fucha Chaw (Padre anciano) y Kuse Ñuke (Anciana Madre), lo que indica una categoría del pasado. No obstante, también existe una referencia al presente que se expresa en los jóvenes que tienen el poder de procrear, Weche Wentru (joven hombre) y Ullcha Domo (joven mujer). Estas son cuatro entidades representadas en un solo Dios, comunión que se expresa en el siguiente ejemplo:

Oración de rogativa de una machi

“Eimi ta kallfu wenu chaw...fucha

Kallfu wenu ñuke..kuse

Kallfu weche wentru o weche

Kallfu wenu ullcha domo

Traducción al castellano:

Tú el padre del azul de arriba...el anciano

Tú la madre del azul de arriba...la anciana

Tú el hombre joven del azul de arriba...gente nueva, joven

Tú la doncella del azul. O la joven” (Araya, J., 1989).

Ahora bien, el mapuche tiene la convicción que al apartarse de la tradición de sus ancestros se está alejando del cuidado de Ngunechen (el que administra la gente), situación que puede producir una vulnerabilidad y asedio de los seres maléficos. Desde esta perspectiva, el mapuche busca con preocupación vivir con la protección de su creador, rindiéndole el reconocimiento y la gratitud por medio de los rituales a Eluwma (el que deja la existencia).

1.2. EL PENSAMIENTO MAPUCHE DE LO SAGRADO Y LAS FUERZAS QUE LO RIGEN: EN EL ORDEN CÓSMICO Y SU RELACIÓN CON LA TIERRA

En el mundo mapuche existe una realidad que se expresa en un pensamiento cósmico que tiene un orden determinado, en el que podemos distinguir, en primer lugar, a *Wenu Mapu*, que representa la Tierra Superior y que es el lugar de fuente y origen de todo lo bueno, la felicidad y la armonía. Simboliza, así, un equilibrio espiritual que responde a un mundo intangible a la percepción humana. Toda acción o actividad proveniente del Wenu Mapu es beneficiosa para el hombre, los animales y la naturaleza que lo rodean. En él se pueden distinguir tres niveles diferentes que interactúan armónicamente y que responden a un:

Nivel superior: que tiene la característica de ser un lugar inaccesible para toda criatura; es fuente y origen, de donde todo procede. Es el lugar en que habita el gran creador Futa Eluwma Chaw Ngunechen, quien tiene en sus manos todo el poder y es el origen de toda la realidad del cosmos.

Nivel Medio: que se relaciona con un espacio y lugar de una felicidad permanente. Fue creado por el chaw ngunechen en los orígenes del mundo. Es un

lugar donde tienen su vida una infinidad de seres espirituales dependientes, que están allí para distribuir bondades y para flanquear la inmunidad del Creador. De este espacio salen los espíritus que asisten o ayudan a las machis, personas encargadas de las sanaciones de las enfermedades de la comunidad mapuche.

Nivel Bajo: que es un lugar en el cual permanecen los espíritus de los mapuche que murieron respetando y practicando la tradición ancestral. Se conoce como el espacio o morada de los antepasados Futa-Ke-Che.

Un segundo espacio es el *Nag Mapu*, definido como Tierra de abajo, Mundo natural, que es el centro y punto del equilibrio cósmico. Es también el escenario en el que se enfrentan las fuerzas cósmicas del bien y el mal, teniendo estas últimas la posibilidad de destruir las condiciones de vida natural del hombre, rompiendo el equilibrio al convertir la vida del mapuche en un caos insoportable, a través de los seres malvados como el Wekufu, Anchimalleñ, Meulen.

En tercer lugar se encuentra el *Miñche Mapu*, que es el Interior de la Tierra. Es el lugar o espacio de todas las fuerzas que amenazan la vida del mapuche y de la naturaleza, siendo indicado como el lugar desde donde proviene todo mal. Es el refugio de los seres malignos, cuyas características es que son muy poderosos y están condenados a vivir para siempre atrapados en las profundidades de las aguas y bajo grandes montañas (Alcaman, Araya, 1994).

En este sentido, para el mapuche la realidad del mundo físico fue creada como un lugar ordenado y coherente en un armonioso equilibrio entre Dios, naturaleza y hombre, siendo el mapuche uno más de los que disfruta y participa de

esa creación originaria. No obstante, existen otras entidades o seres sobrenaturales en dicha cosmovisión, de los cuales se cree que son espíritus del mal o representantes del wekufe (diablo) que: *“se valen de todos los elementos existentes en el medio en que se desenvuelven y sus efectos son extremadamente dañinos y pueden caer sobre personas o animales; de tal forma que el manejo de los poderes malignos se manifiesta en la manipulación de animales, objetos y fenómenos naturales, produciendo efectos extraños y premonitorios que sorprenden e inquietan al mapuche”* (Alcaman, Araya, 1994: 12-13).

Ante esta realidad sobrenatural, que genera inseguridad y miedo en el mundo mapuche, producto de la permanente tensión entre las fuerzas del mal y del bien, la única forma de protección es seguir un comportamiento dentro de las tradiciones y creencias religiosas mapuche, lo que conlleva a una variada gama de ritos tendientes a neutralizar los poderes de los espíritus maléficos. Frente a esta realidad cósmica, que es una permanente lucha entre el bien y el mal que se refleja en la vida del mapuche, se puede tener efectos positivos (buenas cosechas, muchos animales y una familia sana y feliz), o se puede caer ante el latente peligro del mal expresado en todas sus formas y seres que lo encarnan con la pretensión de atrapar al hombre para enfermarlo y poseerlo. Esta lucha de fuerzas, que supera a las posibilidades humanas, solamente puede contrarrestarse con la vivencia de un comportamiento religioso basado en los mitos y rituales mapuche, que tienden a neutralizar los poderes del mal. De ahí que para el mapuche la vida tenga una expresión de sentido y significado en los diferentes rituales sagrados que se realizan en la comunidad; es decir, creencia religiosa y vida diaria nunca se pueden separar.

1.2.1. EL NGUILLATUN: EL RITO SAGRADO MÁS IMPORTANTE PARA LA COMUNIDAD MAPUCHE

Entre los rituales más importantes de la comunidad mapuche está el Nguillatún, que representa la reproducción social y cultural de la comunidad, y se expresa radicalmente en el mantenimiento de los eventos comunitarios rituales, especialmente religiosos, que definen a los individuos como actores sociales de una vivencia colectiva que moviliza y organiza a toda la comunidad en la construcción de identidad étnica, que da cuenta del origen y sentido de la existencia mapuche. Esto se comprueba particularmente en el Nguillatún, que es una experiencia única de simbolismo y ritual.

En este evento religioso, el mito de origen mapuche cobra vida por medio de la actividad ritual de los participantes, que marcan y hacen suyo el espacio territorial sagrado, junto a un control y disciplina de los involucrados en dicho evento. Así, el Nguillatún cumple con la funcionalidad simbólica de romper el espacio temporal y reforzar el orden religioso atemporal establecido por la comunidad mapuche pasada y presente. Lo fundamental del evento es que la comunidad mapuche acepta, vive y celebra en forma masiva el acto ritual, transformándose en la continuación de la vida cultural comunitaria amenazada. Este acto religioso es también la expresión a través de la cual tributa a Elchen (creador de la gente) o Elkunumapun (creador del mundo, autor o dueño) su reconocimiento más profundo y le solicita beneficios cuando es necesario. La celebración de este evento tan significativo se realiza cada cuatro años para solicitar o agradecer especialmente en épocas anteriores o posteriores a la cosecha de los productos de la tierra. Fuera de este tiempo, existen razones para celebrar el Nguillatún en forma extraordinaria; es el caso de sequías o exceso de lluvias y en tiempos de cataclismo, en que las fuerzas de la naturaleza amenazan la vida de la comunidad.

Cuando es de gran convocatoria y sobrepasa las propias comunidades, este mismo ritual se denomina Kamarikun. En este caso corresponde a una gran oración y reunión total que involucra a personas de diferentes comunidades que sobrepasan el territorio tradicional del Nguillatún. Este ritual se realizó cuando ocurrió el terremoto de 1960 en Chile, de lo cual se recogen los siguientes relatos de una machi: *“El día que sucedió el terremoto del año 1960. Hermanos, ¿me escuchan? o ¿se imaginan? El día del terremoto realizaron un Kamarikun, (encuentro con todas las comunidades mapuches vecinas con un propósito: Rogar, suplicar, y pedir. Alimentos etc.). Así, en un día de gran angustia, de desesperación y de pena. Todo esto en Puerto Saavedra”* (Araya, 1987: 32).

Otro relato etnográfico, recogido de una machi, ilustra el momento de solicitar un Nguillatún: *“¿Ahora qué haremos?, no sabemos si seguiremos vivos, se está moviendo la tierra. ¿Por qué no hacemos una reunión en conjunto y elegimos un terreno apropiado?’. Entonces, fortaleciéndose se unieron. Se prepararon y se reunieron con el fin de rogar, de pedir (Nguillatún), desde aquella vez se comenzó con los Nguillatunes, (...) y mi papá alcanzó a rogar, a pedir en aquellas reuniones. Encabezó la primera gran reunión, asistieron como 17 casas o familias aproximadamente (...). Pero soy una persona adulto mayor, aunque los conocimientos anteriores vayan desapareciendo, al igual que la tierra, llevamos adelante nuestro conocimiento, los daremos a conocer, que no se pierda el Nguillatún, seguiremos rogando, este es mi pensamiento mi conversación”*.

El Nguillatún es un gran sacrificio que hacemos nosotros, en esos días para nosotros no existe el frío, no existe el hambre, no existe el calor, no existe la lluvia. En ese momento solamente estamos pidiendo y rogando días venideros mejores. Es un gran sacrificio porque aunque llueva o truene nosotros estamos ahí; haga las calores más grandes estamos con nuestra manta...Para hacer ese sacrificio se necesita también dinero.

Yo personalmente critico mucho a aquellos longkos que no se reúnen para un Nguillatún. No entiendo por qué no lo hacen. Las reuniones son la base para mantener viva nuestras costumbres, así podemos expresar nuestros conocimientos, no sólo en palabras sino que también con práctica, con actos” (Araya J. 1987).

Otro relato lo expresa de la siguiente manera: *“Es importante el Nguillatún para nuestra comunidad porque se adora a pleno campo, a pleno día, a plena noche sabiendo que hay un Dios. Lo primero que se pide es el alimento de cada día para poder subsistir, que nunca falte el alimento, que se produzca todo lo que se siembra en la tierra, porque sabemos que nuestra vida nace de la tierra y en la tierra vamos a quedar (...) Entonces nosotros estamos arrodillados pidiéndole que nunca falte ese alimento. Se pide de todo, que las plagas no puedan caer dentro de los sembrados, que no haya enfermedades; todo se viene a pedir, todo eso se pide a Chao Dios que no permita esas plagas. Él nos puede escuchar. A eso vamos nosotros, sin otro fin, a adorar a un Dios, que es el Dios que todo el mundo conoce: Ngunechen” (Nutram, 1988: 27-29).*

De tal forma que la celebración ritual del Nguillatún se destaca por ser pública y comprende aceptar por parte de los participantes todas las reglas sagradas del admapu (la tierra). Así, el encuentro del Nguillatún implica una oración o ruego muy especial, transformándose en un acto solemne de la comunidad mapuche, del que nadie puede sustraerse; en efecto, la no participación significaría quedar expuesto a la acción del mal y traer consecuencias más graves individualmente y para la comunidad.

Entre los elementos fundamentales de la celebración del Nguillatún y Kamarikun destaca el acto penitencial con cambios de conducta por parte de los

participantes que han faltado a la tradición mapuche. Esto se realiza con el fin de fortalecer las relaciones entre Dios y la comunidad mapuche, esperando que la celebración realizada en representación de toda la comunidad tenga un valor y funcionalidad con efectos benignos para todos. Ahora, ambas ceremonias están ligadas tanto al mito como al rito mapuche, adoptando en ellas el sacrificio un valor mediador a nivel comunitario, por el hecho de que su vivencia potencia el rito y transforma la temporalidad de dicha vivencia, es decir, la muerte de la víctima sacrificial es también la representación de la propia muerte (Bataille, 1999). De esta forma, el tiempo presente se relaciona con el pasado, esencialmente, mediante el ritual del Nguillatún, que se expresa en los ciclos de oración y en la presencia de la materialidad visible de las fuerzas sobrenaturales que se manifiestan en el ritual y el vínculo social de creencias de la comunidad mapuche.

1.2.2. EL ROL MEDIADOR DE LA MACHI (O “CHAMAN MAPUCHE”) EN LA CONSTRUCCIÓN Y REELABORACIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA

La (o el) machi ha tenido un papel fundamental en el modo en que los mapuche elaboran y definen su identidad cultural, especialmente en la construcción del conocimiento de la etnia, vinculado a la salud y la religión, en unión a la interpretación de la realidad sobrenatural. El caso específico del chamán mapuche se manifiesta particularmente en el manejo y transmisión de normas y códigos sagrados que legitiman su poder de depositario del conocimiento ancestral, asignándole un rol religioso y ocasionalmente político dentro de la comunidad. En relación a este aspecto, se puede señalar que es el factor unificador más importante de la sociedad mapuche contemporánea, en cuanto a la interrelación que se establece entre la comunidad mapuche actual y los antepasados, es decir, entre los vivos y los muertos (Farón, 1962,1964).

Esta realidad mapuche tiene una dinámica social basada en relaciones sobrenaturales de comunicación y aprendizaje de las normas y leyes religiosas dejadas por los antepasados. En este contexto la/el machi juega un rol mediador entre la comunidad y Ngenechén: *“Hacemos estas cosas porque nuestros antepasados las hicieron y porque nuestros padres y abuelos nos dijeron que eran correctas”* (Farón, 1964: 10). De ahí que encontramos la participación de la/el machi en todos los asuntos religiosos y míticos en la historia del pueblo Mapuche. Especialmente ilustrativo resulta el discurso etnocentrista de los cronistas españoles, que destacan la importancia e influencia del chamán en la vida cultural mapuche: *“En cada lebo son muy grandes hechiceros, hablan con el demonio. Los que más por amigos se le dan son agoreros. Esta costumbre es en todas las partes”* (Bibar, 1996). En la época de Conquista y de la Colonia, el papel de chamán lo desempeñaron hombres y, en algunos casos, mujeres, como se puede apreciar en el siguiente relato de un cronista: *“Hallándose una vez muy apretado hizo traer de muy lejos una india machi de gran fama (que también hay mujeres eminentes en este arte)... comenzó ella aplicar sus remedios y darles sus yerbas...”* (Ovalle A., 1646).

El papel de la machi sufrió un cambio bastante radical en el siglo XIX, desempeñando el oficio principalmente mujeres, pero conservándose una adecuación en el papel de machi-dungumachife (traductor de la machi), donde el hombre mantuvo un papel de traductor en el machitun.

En el contexto político anterior al sistema reduccional, al chamán le correspondió desempeñar un papel consultivo en algunos casos particulares de situaciones difíciles, específicamente frente al resultado que tendría un conflicto bélico. Esto demuestra que las grandes decisiones de la comunidad estaban y están analizadas en referencia a conocimientos sobrenaturales y sancionados en el contexto de las tradiciones del ad-mapu, vinculadas a la vida religiosa de la

comunidad y a los propios ancestros muertos. En consecuencia, la machi se comunica e interpreta el futuro de la comunidad por medio del kuimi (cuando entra en éxtasis o trance) con los conocimientos entregados por los ancestros.

Lo anterior se puede apreciar en el siguiente texto de un cronista español: *“Llenáronse la Provincias de la costa del mar y de la cordillera de alborotos y temores con la entrada del ejército español, y los caciques, consultando que harian para estorvarle el passo, acudieron a sus adivinos y agoreros, y unos y otros comenzaron a llorar sus futuros males. El principal adivino y el mas afamado que consultarón, fue un Leuchenguru,....Era cacique poderoso y señor de muchos vasallos, y echaba tres mil valsas de armada a la mar, con diez indios flecheros en cada valsa, al qual como a hechicero o machi (según los llaman en su lengua) mas asertado, haciéndole en sus juntas invocaciones y sacrificios de sangre, matando en su presencia y para ofrecerles ovejas, rogándole que les dixesse lo que habían de hacer y el suceso que avian de tener con los españoles. Respondioles este diabólico oráculo que tomasen las armas (...)”* (Vibar G., 1966).

En el periodo post-reduccional se produjo una serie de cambios en el sistema tradicional mapuche, producto de las leyes impuestas por el Estado chileno en el trato con las comunidades indígenas. La introducción de la participación individual en el sistema político por medio del voto, el reemplazo de la autoridad del lonko (cabeza o jefe de la comunidad) por dirigentes de influencia en la comunidad mapuche, el sistema escolar de educación obligatorio y la fuerte penetración de las religiones católica y evangélica, además de la medicina winka (ladron), llevó a una readecuación del rol de la machi y, en algunos lugares, a su extinción, como es el caso de la zona cordillerana de sectores del Biobío. Sin embargo, en los sectores donde la machi subsistió pasó a desempeñar un rol de integración de la comunidad, en algunos casos complementando el papel de los tribunales de justicia cuando no

resolvían las disputas por males y “brujerías”, o sencillamente porque el lonko carecía de poder en la comunidad.

De tal forma, el papel mediador de la machi, tanto en lo sagrado como en aspectos políticos, se transformó en el mecanismo más eficaz de conservación de la identidad frente a la sociedad winka. Por lo cual, la machi fue ocupando cada vez más el ámbito religioso moral, complementando, así, el papel de sanación de la medicina occidental, lo que le permitió contrarrestar, por medio del conocimiento mítico-ritual, la cultura secularizante de la sociedad chilena. Esto queda reflejado cuando la machi manifiesta: *“Aconsejemos a nuestras familias, para que nuestro Dios nos bendiga junto a ellos, que sus hijos nunca se burlen de una machi, son personajes de nuestro pueblo y existen porque Dios lo permite. Con las machi nuestro pueblo se apoya, sin ellas nuestra cultura no tendría mucho sentido”* (Araya, 1986).

Es ilustrativo ver que luego de acudir a la medicina winka, los mapuche recurren a la machi para que les dé la explicación de sentido y referencia ritual, es decir, cuál fue la causa sobrenatural que generó el mal, explicación que calma y restituye el valor existencial al mapuche. Aunque el médico occidental sane la enfermedad, no podrá acabar con la causa que la originó debido a que ésta se encuentra en el plano metafísico, donde actúan los espíritus malignos. En este espacio, la salud está relacionada con el equilibrio de las fuerzas positivas y negativas del cosmos, donde solamente tiene poder y dominio la machi.

En muchas oportunidades, las relaciones conflictivas de la sociedad mapuche tienen su expresión en la vida de la comunidad, y cuando una persona cree que alguien le ha hecho un mal o le ha generado algún daño que no tiene una

explicación clara, nadie más que la machi puede señalar al culpable y realizar la ceremonia de sanación llamada machitun. Ahora, la tensión y envidia siempre se ha dado en la sociedad mapuche pero, como ha estudiado Grebe (1970), ésta ha aumentado con el problema de división de tierras y la falta de recursos para sobrevivir. Por otra parte, la enfermedad va relacionada con la mala suerte, la pobreza y la incertidumbre; pero la riqueza también puede verse como efecto del mal cuando se cree que se ha hecho pacto con seres maléficos a cambio de riquezas. La anterior apreciación se explica a raíz de que el mapuche tiene la certeza de que las enfermedades y los males son producidos por influjo maligno o por el efecto de la intervención de seres maléficos, que cuando actúan tienen la potencialidad de romper el equilibrio y perturbar la armonía del mundo terreno. En este estado de inseguridad, solamente cabe ponerse a disposición de la machi, persona dotada de conocimiento y dones curativos en el plano sobrenatural, que le otorgará la razón de sentido al sufrimiento.

En la actualidad, podemos ver una variación en el accionar de la machi. Por ejemplo, en la organización mapuche “Consejo de Todas Las Tierras” se le otorga a la machi un papel político relevante que antes no lo tuvo o que ejerció en situaciones de extremada crisis o que, simplemente, se reinventa suponiendo que así fue en el pasado. Lo anterior se puede clarificar en los comentarios de connotados estudiosos mapuche respecto al rol de la machi, entre ellos los del mapuche y sacerdote capuchino Alcamán (1993: 25), quien señala : *“La machi no es la intermediaria en las peticiones del pueblo mapuche, si no el pueblo tiene su propia rogativa, la machi tiene su ámbito sobre los efectos de la curación terapeuta y no es la persona encargada para abrir el campo de lo divino, si no está unida su rogativa a la voluntad que el pueblo clama. Sólo las machis serían interventoras ocasionales que facilitan la rogativa o el sacrificio, pero es el pueblo mapuche el que ofrece el sacrificio, no hay intermediario”*.

Respecto al mismo tema, Desiderio Catriquir (1994: 52), intelectual mapuche, indica: *“En el sector pre cordillerano, se excluye a la machi, porque la machi tiene funciones que no corresponden a este mundo, es la explicación que la gente da, pero sus funciones corresponden a otro mundo de la realidad de la cultura... De hecho en una oportunidad, asistiendo a un Nguillatún, cuando las machis iniciaron el Nguillatún o kamarikun, lo primero que pidieron ellas (hicieron lllipun) fue autorización para entrar a hacer kamarikun, porque a ellas, en realidad, no les correspondía, sino que en otros tiempos eso le correspondía al ngenpin”*.

Dadas las crisis permanentes de la sociedad mapuche y la aculturación forzada que ha sufrido, necesariamente el papel de la machi se ha redefinido y adecuado, siendo ésta un factor que asegura la adhesión al ad-mapu y el nexo con los antepasados míticos, ampliando su rol mediador en el plano moral y religioso. En base a ello se explica que en el pasado histórico, la machi no tenía el poder político que ocupa actualmente en la comunidad mapuche, sino que sus actividades se desarrollaban en el plano de la sanación. Por tanto, estamos frente a una re-lectura y una re-invencción del papel de la machi en el tiempo, mediado por las condiciones políticas de demanda y reivindicaciones étnicas.

1.3. LOS PEWMA O SUEÑOS, UNA DE LAS MANIFESTACIONES DE COMUNICACIÓN TRACENDENTE EN LA VIDA COMUNITARIA DEL MUNDO MAPUCHE

Los sueños o Pewma representan una realidad extraordinaria y metasocial en la vida religiosa mapuche, en donde el tiempo-espacio es transhistórico y pertenece a un mundo sobrenatural que se articula con la realidad espacio-temporal de la vida cotidiana por medio de experiencias oníricas de los actores. Los pewma poseen

información divina respecto a anuncios de acontecimientos futuros de gran importancia para la vida de la comunidad, pero la experiencia onírica también puede tener una directa relación con las divinidades y los antepasados ya fallecidos. Además, el sueño tiene un sentido informativo del medio natural y sus sucesos, pero no es una reflexión sobre la existencia interior del soñador. En este aspecto, lo más importante del sueño tendrá que ver con la información en relación con el ser, la noción de la realidad y la posición del individuo frente a lo que deparan los acontecimientos futuros (Nakashima, 1986).

Algunos relatos etnográficos recogidos por Araya (1987) nos ilustran el significado que tienen los *pewma* para el mapuche: *“Algunos dicen que los sueños son solo mentiras, pero no es verdad, son los datos que nuestro padre Dios nos entrega, para enfrentarnos a situaciones que experimentaremos cada vez que soñemos. Oremos, hablemos con Dios. Pidámosle, que lo que soñemos sea un pronóstico positivo. Cada vez que las personas antiguas, nuestros antepasados soñaban, ellos creían en ellos y pedían al dueño del mundo que sus sueños se cumplieran, pero positivamente, que el sueño no se transformara en una experiencia negativa que vivieran”*.

En consecuencia, el *pewma* representa una forma de comunicación de gran valor religioso, debido a que se considera una revelación del Ser Supremo; por lo tanto, es una de las maneras en que Dios les comunica los acontecimientos futuros a la comunidad, según la tradición, y es el criterio fundamental que permite ratificar la forma tradicional de religión mapuche. Sin embargo, en la experiencia onírica del narrador existe implícitamente una exigencia que necesita cumplir de acuerdo a sus tradiciones ancestrales: debe creer en los sueños y tener la disposición de cambiar en forma positiva los acontecimientos que están por suceder. En este caso, un aviso de lo que acontecerá puede ser un “*kume-ke pewma*” (sueños buenos) si anuncian

noticias agradables y, por el contrario, será un “weda-ke pewma” si son desagradables (como la muerte de alguien de la comunidad o una desgracia). Ahora, si el sueño no puede ser interpretado por quien tiene la experiencia onírica, el relato es llevado a la machi con el objetivo de obtener una mayor certeza de lo que significa el mensaje., quien mantiene comunicación con el mundo sobrenatural, especialmente en lo que se refiere a los mensajes que recibe de antepasados ya fallecidos. Así, la machi puede dar una interpretación más profunda de la información, sugerir las medidas para cumplir el mensaje y, en base a ello, la comunidad se pondrá a resguardo frente a los acontecimientos futuros.

El siguiente relato etnográfico muestra una súplica comunitaria realizada por la machi a Ngunechen para solicitar su intervención a través de los sueños. Este relato nos permite comprender en forma más profunda el significado de los Pewma para el pueblo Mapuche:

“Ahora por favor acepta nuestra oración, Nuestra petición.

Padre de los cielos, buen anciano

Tú que nos das la vida

Tú que eres el creador.

Padre, no hagas que nuestra unión, y nuestro pueblo desaparezca

Buen Padre, mantén a tus hijos sanos y fuertes, a todas tus gentes, protégelos del mal.

Mapuches somos porque Tú lo quieres, nuestro corazón es limpio y es amistoso.

No queremos envidia entre nosotros.

Revela a través de los sueños lo que quieres que hagamos, muéstranos en el sueño lo que quieres que hagamos, muéstranos en el sueño el buen camino” (Araya, 1985).

El texto muestra la oración de una machi dirigiéndose al Creador o Hacedor del mundo, donde emplea términos que indican los atributos y el poder de Creación como prueba de la grandeza de Ngunechen: es quien administra la gente, el que ordena y armoniza, el que dejó o puso a las personas sobre la tierra. También se manifiesta el dominio del tiempo, de la experiencia de un Fucha chaw (Padre anciano). Otro aspecto importante que refleja la petición de la orante, es la concepción terrena de la existencia en el Nag mapu o Mundo de acá, donde el cuerpo es sensible a los efectos del clima y del trabajo, cuyas contingencias están sujetas a las tensiones entre las fuerza del mal y del bien. Específicamente, las fuerzas negativas actúan por medio de Kalkunche (brujos), personas que producto de su envidia y egoísmo obtienen poderes de los espíritus malignos. A su vez, dichos espíritus engendran en la comunidad envidias y venganzas, produciendo intranquilidad entre sus miembros.

Vinculado a lo anterior, en la rogativa también se puede apreciar que la orante siente y reconoce la presencia del Creador y, sin embargo, considera al pewma como el mejor medio de comunicación para transmitir un mensaje de gran importancia para el futuro. Esto se explica porque la cultura mapuche considera tanto a las rogativas y los pewmas como canales de comunicación entre el mundo terrenal y el sobrenatural. De este modo, las rogativas y ritos son medios que permiten la comunicación desde los humanos hacia Dios, mientras que los sueños lo hacen desde Dios hacia los humanos. Así se confirma el valor religioso y se ratifica la forma tradicional de la cultura mapuche.

En este mismo contexto, la machi pide la manifestación del mundo trascendente por los dones recibidos e insiste en la forma establecida por gracia divina para recibir la sabiduría y anunciar los acontecimientos futuros de su pueblo. Recordemos que las machis son las intérpretes más indicadas para descifrar los mensajes de los mundos desconocidos, puesto que son elegidas de acuerdo a su talento y condiciones especiales. Por esta razón, el pewma es para ella la confirmación de su rol, ya que a través de él afianza su función de intérprete para guiar su comportamiento como mapuche y el de su pueblo.

1.4. LA EVANGELIZACIÓN DE LOS MAPUCHE EN LA ARAUCANÍA. ETNOCIDIO Y DEMONIZACIÓN DE LA RELIGIÓN INDÍGENA

La evangelización de los indígenas de América Latina nos sitúa en una perspectiva histórica entre el siglo XVI al XX, con una serie de acontecimientos y transformaciones que se van a caracterizar por una marcada transculturización europea que se impone en todos los nuevos territorios conquistados por encima de particularidades culturales de los pueblos originarios de este continente. Dicho proceso tiene la particularidad de implementar un modelo de cristiandad basado en una evangelización del tipo doctrinal y sacramental, en el que cobra gran importancia el bautismo como herramienta de la salvación de las almas de los indígenas. Ahora, desde una perspectiva política, se puede ver el proceso que implementa la corona de España y la iglesia Católica, cuyo lazo común es que comparten unanimidad de fe.

Sin embargo, en la práctica, la evangelización es llevada adelante por las órdenes religiosas de los jesuitas, franciscanos y dominicos, quienes asumieron toda clase de peligros y mortificaciones, y en algunos casos, según los relatos de los

cronistas, alcanzaron el nivel de verdaderas proezas debido al martirio de muchas misiones. En este sentido, se puede decir que el cristianismo y la religiosidad que llegó al nuevo continente estaba marcada por un contexto sufriente, penitente y sacrificial, que se sumaba a un ejército de conquista que tenía la experiencia de las guerras contra los moros, ocasión en la que los españoles habían demostrado sus virtudes: la valentía, el amor por la patria, la tenacidad, la confianza en Dios y su religiosidad. No obstante, en esa misma experiencia estaban las raíces de sus vicios y defectos que aplicaron en la conquista del Nuevo Mundo: el desprecio por las demás razas, la intransigencia, el ansia por el botín, los atropellos contra las mujeres, el fanatismo, el espíritu de cruzada y el celo apostólico. Estas actitudes se transformaron, posteriormente, en una herramienta de exterminio de los indígenas.

Otro aspecto fue la implementación del sistema de encomienda que vino a confirmar una práctica esclavizante para los indígenas y que reflejaba una sociedad de siervos y señores que se trasplantaba desde Europa a América. Esta situación, que fue resultado de la derrota militar sufrida por los indígenas, configuró tempranamente la imagen del indio esclavo y el señor español. Así, en una primera etapa se impuso la fe católica por medio de la espada, borrándose todo vestigio de religión indígena y prohibiendo cualquier práctica cültica, junto con la eliminación física de los representantes religiosos o sacerdotales indígenas.

De ahí que podemos decir que, desde un comienzo, la conquista espiritual y cristianización de los indígenas de América lleva la mentalidad de incorporación a una iglesia y cultura etnocéntrica, con lo cual se produce irremediamente la destrucción de cualquier identidad y cosmovisión religiosa diferente. Sin embargo, frente a una experiencia traumática y esclavizante de los pueblos originarios, no faltaron algunos misioneros o religiosos que plantearon sus denuncias respecto al sufrimiento y exterminio del que eran víctimas los indios, frente al pillaje, el robo, los

saqueos y los actos bárbaros que se realizaban en contra de mujeres y niños “en nombre de Su Majestad” y Dios.

El Obispo Las Casas ilustra muy bien la situación sufrida por los indígenas de ese tiempo, así como su experiencia personal al respecto, y categoriza en cuatro fases la vida y motivaciones fundamentales de los conquistadores en América: “a) *Matar y saquear, entrar a sangre y fuego, avasallar a los indios y violar a sus mujeres; es lo que se llama conquistar y pacificar.* b) *La vida del encomendero.* c) *Los pocos que realmente llegan a adquirir oro por estos medios, se vuelven con él a España. El resto, si es que no muere, permanece en la pobreza y sin indios.* d) *El infierno, para casi todos ellos* (Las Casas, 1974: 219-220).

Desde la experiencia de evangelización indígena, coincidimos con Parker (1993) cuando sostiene que la religión conquistadora opera sobre la base de la discriminación ideológica, en la cual la religión cristiana ocupa un plano superior por sobre la “inferioridad” de la indígena. Esta nueva situación obliga a los pueblos conquistados a desarrollar una dinámica de creatividad religiosa que, desde su propia cosmovisión y universo lingüístico-simbólico, reinventa una expresión religiosa que tiene como objetivo dar cuenta y explicar la traumática experiencia de sometimiento. Dicho proceso se caracteriza por tiempos de ruptura, resistencia, adaptación e integración en el plano religioso, que tiene la necesidad de una re-interpretación de los significados y contenidos, de los diferentes ritos, mitos, ceremonias e imágenes sagradas. En este contexto, los elementos significativos y significantes de la religión -Dios, Cristo, la Virgen María y los santos- son aceptados, pero incorporando un cambio en el código de significación correspondiente, en el cual los significados religiosos ancestrales posibilitan al indio o al mestizo el reintegrar los nuevos componentes del mundo simbólico en los códigos de interpretación que dispone, siendo la única manera de hacer legible en términos

culturales esta “conversión”, que involucra una radical mutación cultural (Parker, 1993: 15-31). Por lo tanto, “hacerse cristiano” implicó necesariamente la aceptación de la cultura del dominador, pero en una forma armónica para evitar un trauma o esquizofrenia cultural.

En el caso particular de Chile, y según lo que expresaban las cartas de Pedro de Valdivia al emperador, no está presente la conversión religiosa de los indígenas; lo que más bien se manifiesta, según sus propias palabras, es la búsqueda de un botín para él y para sus soldados, convirtiendo en esclavos a los mapuche para lograr beneficios con su trabajo. De ahí que la política aplicada en La Araucanía era la guerra, que consistía en tratar de infundir un terror mayor, lo que era ejemplificado en los prisioneros mapuche. Así lo refleja la carta a Carlos V, en Concepción, el 15 de Octubre de 1550: *“Matáronse hasta mil quinientos o dos mil indios y alanceáronse otros muchos y prendiéronse algunos, de los cuales mandé a cortar hasta doscientas las manos y Narices. En rebeldía de que muchas veces les había enviado mensajeros y hécholes los requerimientos que Vuestra majestad manda”*.

Respecto a las actitudes anticristianas de los soldados españoles, D. Rosales (en su Historia de Chile Flandez Indiano) señala: *“Cogían muchos indios e indias, y cortándoles las narices, las orejas y las manos, se las colgan al cuello y los despedían a sus tierras a contar a los suyos la fiera venganza que los españoles tomaban de sus traiciones (1878: 27)*.

Dicha visión no está ajena a los evangelizadores que llegaron a Chile. En su “Memorial del peligro estado espiritual y temporal del reino de Chile” de 1616, Fr. Pedro de Sosa señala: *“Estos bárbaros viven sin gobierno, ni república, rey, ni más ley, razón o justicia que su gusto (...) Son tan indómitos estos indios, que en su*

natural no se conocen haber tenido otra adoración, más que consultar al demonio, y como discípulos de tal maestro, no tienen rey ni guardan más ley, razón o justicia que las fuerzas...” (M. Calderón, 1599).

De este modo, la evangelización de los indígenas se mezclaba con la demonización que de ellos se habían hecho en forma preconcebida, apareciendo un sentimiento de odio y venganza por los fracasos sufridos en otras empresas militares españolas. Y en este sentido se puede coincidir con muchos historiadores y teólogos respecto a que el proceso de evangelización de los mapuche se caracterizó, fundamentalmente, por ser etnocentrista, ya que apuntaba a rescatar a los “bárbaros” o “salvajes” del infierno y de Satanás. Esto dio paso, en muchas ocasiones, a procesos etnocidas y genocidas.

Sin embargo, es muy importante destacar el proceso de evangelización de los mapuche implementado por el jesuita Padre Luis de Valdivia y la compañía de Jesús, que se denominó guerra defensiva. El P. Luis de Valdivia consideraba que el medio más eficaz para convertir a los indígenas y concluir con la guerra de Arauco, era el término de la esclavitud y el fin de la guerra ofensiva. Dicha política se llevó a cabo -en consideración a los constantes fracasos del ejército español y los innumerables levantamientos indígenas- en el periodo de 1612 y 1625, con lo cual se estableció una frontera al sur del río Biobío, remplazando las campañas militares por obras misioneras. Aunque el sistema resultaba muy innovador y los indígenas estaban dispuestos a su aceptación, este plan finalmente fracasó, entre otras cosas, porque los encomenderos seguían necesitando de los esclavos. De hecho, los soldados siempre estuvieron en contra, dado que este plan significaba poner fin al tráfico de esclavos y al robo de mujeres mapuche. Además, si el plan tenía éxito, existía la posibilidad de que se pusiera término a las campañas militares y finalizara el aporte económico del real situado, lo que se sumaba a la desconfianza y no

aceptación por algunos sectores políticos y de comerciantes respecto al importante poder paralelo que adquirirían los jesuitas en Chile.

1.4.1. LA ACEPTACIÓN DE LA RELIGIÓN CATÓLICA: INDIFERENCIA Y ADAPTACIÓN DE LOS MAPUCHE

Ahora bien, si enfocamos nuestros esfuerzos en plantear una síntesis de todo este proceso que va desde el siglo XVI hasta nuestros días, se puede concebir la situación religiosa mapuche de la actualidad como una asimilación a la cultura dominante en un doble sentido. Primero, en una conservación ritual y mítica intracomunitaria, que vive su religión en forma prohibida y restringida, con la constante presión y persecución de la religión Católica oficial, que utiliza la educación y la coerción política del Estado para convertir al mapuche. Segundo, frente a esta situación de subordinación y sobrevivencia, la sociedad mapuche se adapta rápidamente a la nueva religión católica, que llega con los colegios misionales a las generaciones más jóvenes.

Esta nueva religión es aceptada por el mapuche en un sentido de cambio obligado, pero que no choca ni invalida seguir practicando sus propios ritos. En este contexto, son los ancianos o personas mayores que viven en sus tradiciones ancestrales, las que se encargaran de seguir transmitiendo sus códigos religiosos y celebrando sus rituales, sin impedir que se pueda ser católico y practicante fuera de la comunidad ritual mapuche. Es decir, se establece un paralelo entre la religión mapuche y la cristiana, con cierto sincretismo que les permite transitar sin problemas entre un espacio y otro, manteniendo viva sus costumbres. Esto refleja que *“durante el proceso histórico de evangelización, el pueblo mapuche ha conservado y enriquecido su propia religión, pero a su vez, ha incorporado una serie de elementos*

ajenos a su cultura que en oportunidades ha generado un sincretismo religioso, que hoy vuelve a examinar, con el objeto de discernir su identidad la que configura su ethos cultural' (Encuentro Teológico Chile, 1994: 14).

Es importante destacar que ambas religiones tienen varios aspectos en común, siendo uno de los principales la creencia en un Ser Superior, que se plasma en el amor a la tierra, el respeto a la naturaleza, el cuidado de la vida, la veneración por los niños y los mayores, la cohesión en la familia y la comunidad, y la esperanza en otra vida después de la muerte. Además, en ambas existe una lucha constante entre el bien y el mal, con seres espirituales que intervienen en la vida del hombre. Sin perjuicio de estas evidentes similitudes, también existen importantes diferencias entre estas religiones. Una de ellas es que el mapuche cree que en la otra vida volverá a desempeñar labores similares a las que realizó en la tierra, por lo cual en sus funerales se les coloca comida y algunos objetos que le servirán en el camino. Además, en la creencia mapuche no existe una concepción de pecado que necesite de una mediación entre Dios y el hombre para ser salvado, como es el caso del cristianismo, de tal manera que el mapuche responderá directamente por su comportamiento ante el creador en la otra vida.

Sin embargo, en la actualidad, la mirada oficial de la iglesia católica tiende a situarse en lo que expresa el Obispo S. Contreras (1994: 11): *“La ausencia de escritura no nos permite saber si hubo propiamente una reflexión sistematizada que pudiéramos llamar teología mapuche. Más bien hay teólogos y agentes pastorales que se ponen en proceso de reflexión acerca de cosmovisión y de las prácticas religiosas mapuches para ver las implicancias teológicas con la fe católica”*. Es decir, en la iglesia católica existe una mirada doctrinaria que no reconoce la celebración ritual mapuche y sus creencias sagradas, en el plano de una religión como tal, con lo cual persiste una mirada etnocentrista en la relación con la cultura mapuche.

Es así que en los encuentros de Pastoral mapuche, cuando se dialoga sobre la evangelización de las comunidades rurales, se aprecia una mirada instrumental del proceso de evangelización, donde el clero utiliza la acción social y asistencia técnica como herramienta para convertir a los mapuche a la fe católica, situación que se produce por el desconocimiento de la cultura indígena. De tal forma que, en las últimas tres décadas, la iglesia Católica y los protestantes han privilegiado la educación de los jóvenes mapuche en colegios e internados, junto con la acción de agentes pastorales mapuche de las propias comunidades que preparan y explican el evangelio a sus hermanos. Para ilustrar la situación, consideremos la experiencia del sacerdote mapuche de la orden capuchina Severiano Alcaman, quien ha trabajado por más de siete décadas en las comunidades rurales mapuche en la evangelización y tiene la siguiente apreciación del proceso: *“Mal podemos pensar que el hecho de la resurrección sea un acontecimiento trascendente e interpelante a la conciencia mapuche, cuya adhesión a la persona de Cristo es aún incipiente, sin negar cierto entusiasmo en recordarlo dentro del marco de la fe de comunidades rurales ya incorporadas a la vida de la iglesia católica en la actualidad”* (Alcaman, 1994: 13).

Dicha situación se vincula a la cosmovisión y religión mapuche, que mira al hombre como un ser que trasciende la temporalidad para seguir en un estado *“que no incluye una situación de pecado o culpabilidad personal o colectiva en la conciencia mapuche, no manifiesta la necesidad de un salvador o mesías especial que lo libere de esta situación temporal. Existen los mecanismos adecuados que le permiten acceder al sitio esperado junto a Chaw Ngunechen. Este tránsito de liberación corporal hacía la moradas de los antepasados es la última etapa de su peregrinación por este mundo de penurias y sobresaltos. Allí se sitúa el espíritu en una atmósfera de mayor cercanía con el Creador para seguir desarrollando actividades similares a las de la tierra”* (Alcaman, 1994: 13).

Ahora, hay que decir que el ochenta por ciento de los mapuche se declara Católico, según el Censo de Población y Vivienda de 2002 en Chile, lo cual puede explicarse porque cerca de la mitad de la población (500.000) vive en la capital de Santiago de Chile, a setecientos kilómetros de su lugar de origen geográfico (la región de La Araucanía), y cuya situación responde al fenómeno de la migración del campo a la ciudad por la búsqueda de trabajo y mejores oportunidades de vida para sobrevivir como cultura. Otro porcentaje de mapuche pertenece a la iglesia evangélica Pentecostal, dada la mayor cercanía con su carácter festivo y expresivo en sus celebraciones, situación que se ajusta, en parte, al sentimiento religioso mapuche.

Sin embargo, por su profunda religiosidad, el mapuche se adapta fácilmente en alguna iglesia o comunidad para rendir tributo a Dios, como creador de todas las cosas, cuestión que no es equivalente a sostener que comparte el dogma católico o protestante; de ahí radica el hecho de que puede cambiar constantemente de denominación sin mayor problema, especialmente en las zonas urbanas. Es decir, hace una clara separación entre los rituales comunitarios y la tradición mapuche en relación a la religión cristiana, pero puede practicar ambas.

1.4.2. LA EVANGELIZACIÓN DEL PUEBLO MAPUCHE, UNA “CONVERSIÓN” SIMBÓLICA

En la actualidad y producto de los profundos cambios introducidos por el sistema cultural dominante, la religión mapuche sigue teniendo su propia expresión en las comunidades, no obstante siguen existiendo incompatibilidades doctrinales

que se reflejan en que: *“Las religiones indígenas no eran religiones salvacionistas, de modo tal que la presencia de un mediador divino que operase la redención del género humano es para ellas completamente incomprensible”* (Morande, 1980: 6). En otros términos, los mapuche aceptan a Cristo como Dios, pero no en el contexto del dogma de la trinidad, donde el culto tiene el sentido de la acción humana para mantener el orden del cosmos, pero no la conmemoración del misterio de redención y salvación cristiana. Otra diferencia importante entre la religión cültica indígena y la religión de la palabra del cristianismo, es que esta última representó una empresa específica de conquista que destruyó las religiones indias o las asimiló, y las que sobrevivieron lo hicieron en un sincretismo o adaptación pseudomorfológica (Morande, 1980: 10-12).

En el presente, los mapuche católicos no sienten una contradicción entre ambas religiones, y siguen practicando sus tradiciones y ritos. Esta doble pertenencia se favorece en cuanto la iglesia católica no se preocupa de la religión mapuche, al no representar un problema de discusión doctrinal. De tal manera que la profundización doctrinal y teológica por la religiosidad mapuche se configura a nivel de estudios académicos y de teólogos en un círculo muy restringido. Así entonces, el proceso de evangelización se manifiesta en algunas situaciones que se mantienen constantes en el tiempo y se pueden sintetizar en:

a) Un profundo desconocimiento de la cosmovisión mapuche y su cultura religiosa por parte de los evangelizadores. Dicha situación tiene como resultado una estigmatización de la religión mapuche, al ser vinculada al ámbito de la magia negra, la brujería, la barbarie y lo primitivo.

b) La formación de los evangelizadores y su concepción de mundo se mueve en una visión positivista racionalista, con esquemas teológicos de dogma y de fe revelados, que imposibilitan una visión religiosa intercultural simétrica.

c) La existencia de una “competencia por la conversión de los mapuche” entre las diferentes iglesias, lo que lleva a una acción pastoral rígida en sus métodos que no consideran las categorías indígenas y la realidad del otro.

d) La propia utilización de la religión mapuche por algunos dirigentes indígenas que buscan un renacer de sus demandas y reivindicaciones, lo que esencializa la religión.

De lo anterior, podemos concluir que la religiosidad mapuche, en sus distintas expresiones, ha sufrido un proceso de deterioro bastante complejo si se considera que las relaciones de poder económico, político y eclesiástico han articulado acciones para terminar con la religión indígena. En este contexto, la sociedad mapuche ha sido forzada a la aceptación de un sistema institucional en el ámbito jurídico, educacional, religioso, idiomático, de relaciones de subordinación con una libertad restringida. Y sus espacios de participación tienen la característica de ser marginales respecto al poder político y económico del Estado-Nación de Chile, situación que los obliga a vivir las prácticas religiosas, en un ámbito de conflicto permanente. Colocado el mapuche en condiciones tan adversas, ha logrado organizarse y resignificar sus prácticas religiosas, apropiándose de los códigos culturales propios de la sociedad chilena al establecer una doble condición de creyente.

1.5. HISTORIA DEL CONFLICTO MAPUCHE Y EL ESTADO DE CHILE: LA REIVINDICACIÓN DE SU TERRITORIO Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Históricamente, el conflicto se ha caracterizado por la definición y redefinición de la identidad étnica mapuche en el contexto de una lucha por el reconocimiento como pueblo. Es decir, la identidad étnica mapuche se ha configurado en la lucha por sobrevivir como una cultura, propia y diferenciada, a partir de la reivindicación de sus tierras usurpadas. Así, esta lucha está marcada por el conflicto interétnico, primero, con los conquistadores españoles y, posteriormente, con el Estado de Chile (y, en cierto modo, también con las sucesivas llegadas de otros “conquistadores”: los comerciantes, los colonos, los tinterillos, los abogados, etc.). De este modo, la forma que ha tomado este complejo proceso ha variado de manera relativa a través de las distintas épocas de la ocupación de su territorio.

La ubicación obligada en comunidades reduccionales (entre los años 1883-1927) transformó violentamente la organización social de los mapuche, en tanto minoría étnica, ya que al reducirse su espacio productivo y reproductivo debieron cambiar costumbres, hábitos y sistemas alimentarios, transformándose de una sociedad ganadera a una de pequeños campesinos pobres, proceso que Bengoa define como “campesinización forzada” (1985). Desde esta perspectiva histórica, el año 1881 constituye un hito dentro del problema que afecta a la sociedad mapuche actual, ya que en aquel entonces ocurrió el último levantamiento y su posterior derrota militar definitiva frente al Estado de Chile. El poeta Pablo Neruda refleja, en parte, el drama de los mapuche al expresar: *“Si Temuco era la avanzada de la vida chilena en los territorios del sur de Chile, esto significaba una larga historia de sangre. Al empuje de los conquistadores españoles, después de*

trescientos años de lucha, los araucanos se replegaron hacia aquellas regiones frías. Pero los chilenos continuaron lo que se llamó “la pacificación de la Araucanía”, es decir, la continuación de una guerra a sangre y fuego, para desposeer a nuestros compatriotas de sus tierras. Contra los indios todas las armas se usaron con generosidad: el disparo de carabina, el incendio de sus chozas, y luego, en forma más paternal, se empleó la ley y el alcohol. El abogado se hizo también especialista en el despojo de sus campos, el juez los condenó cuando protestaron, el sacerdote los amenazó con el fuego eterno. Y, por fin , el aguardiente consumó el aniquilamiento de una raza soberbia cuyas proezas, valentía y belleza, dejó grabadas en estrofas de hierro y de jaspes Don Alonso de Ercilla en su Araucana” (Neruda, 1974: 16).

De los innumerables documentos históricos existentes, se puede ver que el sentimiento anti-mapuche, junto con un racismo exacerbado, se fue impregnando desde el nacimiento de la nación chilena y se transmitió por diferentes medios. Un ejemplo de ello se aprecia en el editorial de “El Mercurio de Valparaíso” (del 24 de mayo de 1859), donde se sostiene que: *“Los hombres no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros como las pampas o como los araucanos, no es más que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en el bien de la civilización”*. Esta situación histórica de negación de reconocimiento ha generado lo que Valenzuela (2003) califica como un enorme problema y desafío: cómo pagar una deuda histórica que se consolidó en el pasado, y que a precios en el mercado presente es inconmensurable.

En el periodo de 1869-1883, por intermedio del ejército, el Estado de Chile invade territorio mapuche para anexar sus tierras, debido a la exigencia de una economía exportadora que se sostiene por una producción extensiva, lo que

contradictoriamente se denominó “Pacificación de La Araucanía”. Este proceso concluyó con la derrota militar y la posterior asimilación forzada del pueblo Mapuche, que tenía entre sus objetivos lograr el mestizaje y la homogenización racial y cultural de la nación chilena. Esto significó que el Estado de Chile declarara como propiedad fiscal dichos territorios, rematando o regalando dichas tierras a colonos europeos y dando inicio, así, al proceso de *radicación* y *reducción* de los indígenas entre el periodo entre (1884 y 1929). De hecho, tanto la ley de 1866 como las posteriores, establecieron la entrega de “títulos de merced” que concedían un pedazo de tierra considerablemente inferior a lo que siempre habían poseído los mapuche, lo que significó el despojo de sus territorios. De esta manera, los mapuche pasaron de poseer cinco millones de hectáreas a sólo quinientas mil hectáreas.

En la actualidad gran parte de estas tierras otorgadas bajo la denominación de *títulos de merced* no están en posesión mapuche, situación que se suma al no reconocimiento de las llamadas “tierras antiguas” (que estaban en poder de los mapuche con anterioridad al Estado de Chile). En este sentido, cabe destacar que en la década de 1960-1970 hubo una breve recuperación de las tierras a través de la *Reforma Agraria*, las que fueron nuevamente arrebatadas en el periodo de la Dictadura Militar del año (1973-1989). Esta situación desata un conflicto que tiene su origen, entre otras causas, en el proceso irregular impuesto por el Estado de Chile para la propiedad legal de las tierras.

Con la pérdida de autonomía y la carencia de excedentes económicos, los mapuche se vieron obligados a desarrollar una economía de subsistencia, lo que generó un empobrecimiento que desembocó en una mayor dependencia de los subsidios estatales y los transformó en un pueblo colonizado. En otras palabras, al perder sus tierras, los indígenas fueron obligados a trabajar para los ‘extranjeros’,

siendo integrados a una nueva economía monetaria, que representaba nuevas formas de dominio político. Con ello, la propia sociedad nacional se transformó en una colonial, extendiendo progresivamente su control sobre el propio territorio indígena (Stavenhagen, 1996: 247-248).

Dado lo anterior, no podemos soslayar la visión desde la cual se construyó el Estado-Nación de Chile, cuyo núcleo ideológico central consistió en la elaboración de numerosos procesos orientados a la creación de una población étnicamente homogénea. El efecto de todo ello fue la pérdida de soberanía de los pueblos originarios y su transformación en segmentos sociales empobrecidos y dispersos territorialmente en zonas urbanas de cordones marginales o en campos de baja rentabilidad económica. De ahí que los daños materiales y socio-culturales causados al pueblo Mapuche no pueden ser separados del contexto del Estado-nación de Chile.

Pese a la adversidad de su condición de pueblo vencido militarmente, los mapuche se adaptan a las nuevas condiciones e inician el proceso de planteamiento de sus demandas y reivindicaciones a la sociedad chilena, para lo cual se organizan e incorporan a la política nacional. Así, en 1903 se puede encontrar una importante participación de sectores del pueblo Mapuche en el partido demócrata de la región de La Araucanía; en 1910 se funda la Sociedad Caupolicán defensora de La Araucanía; y en 1924 es elegido Francisco Melivilú como primer diputado mapuche por el partido demócrata (Bengoa, 1985). A partir de 1971 se dicta la Ley Indígena que crea el Instituto de Desarrollo Indígena, lo que es reconocido por todos los autores vinculados al tema como el primer y único intento serio de responder parcialmente a las demandas y reivindicaciones de este pueblo. En esta línea, Foerster y Montecinos (1988) consideran que en las demandas reivindicatorias que el pueblo Mapuche ha hecho al Estado de Chile ha

habido elementos inalterables desde 1900 a 1970: la lucha por la tierra y la obtención de recursos y servicios del Estado para la comunidad. A esto los autores agregan que, si bien en esta época se presentan desde diferentes sellos ideológicos (partidos políticos, organizaciones no gubernamentales, etc.), en los líderes persevera la construcción de identidad étnica mapuche a través del tiempo. No obstante, todo el proceso fue interrumpido bruscamente en 1973, con el Golpe Militar en Chile, iniciándose una nueva etapa de reorganización frente a la desaparición de los dirigentes y organizaciones mapuche.

1.5.1. EL GOLPE MILITAR DE 1973 Y LA DIVISIÓN DE LAS TIERRAS MAPUCHE; PÉRDIDA DE LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA Y DESINTEGRACIÓN CULTURAL

Las organizaciones mapuche que sobreviven al Golpe de Estado se ven obligadas a replegarse y asumir una marcada “ideología integracionista”, que impulsaba la incorporación del pueblo Mapuche a la “civilización”. En ese contexto, las contradicciones entre la sociedad mapuche y la chilena no eran percibidas como resultado de un conflicto interétnico, sino como el producto de la limitada integración mapuche a la sociedad dominante (Gacitúa, 1989). De ahí que, a partir de 1973, se inicia un fuerte proceso de contra-reforma agraria, destinado a impulsar un nuevo patrón de acumulación en la agricultura chilena que, dentro de sus objetivos, pretendió incorporar al mercado la totalidad de las tierras disponibles, incluidas aquellas de propiedad mapuche. Desde entonces, se da una constante histórica de violación de los derechos fundamentales de los mapuche, partiendo por el derecho a la vida. No es accidental que el resultado de esta represión étnica haya sido la eliminación física de ciento treinta y siete mapuche, entre fusilados, torturados y detenidos desaparecidos (Morales, 1991). Cabe destacar que esta cifra se estima que es aun mayor, ya que muchas familias

nunca denunciaron la detención de sus familiares por miedo a las represalias del régimen militar.

El hecho más definitorio y decisivo se produjo en marzo de 1979, con la disolución de las comunidades mapuche, cuando el Gobierno Militar dicta el Decreto Ley 2.568 (modificatorio de la Ley 17.729 de 1972), para dividir las comunidades y someterlas a la ley común, con el objetivo de incorporarlas como bienes transables en el mercado. La redacción original del Decreto (Ley 2.568), derogada más tarde por el D.L. 2.750, deja en evidencia la intención integracionista y etnocida del régimen militar, al disponer en su artículo primero que: *“las hijuelas resultantes de la división de las reservas dejarán de considerarse tierras indígenas e indígenas a sus dueños y adjudicatarios”*. De este modo, el Gobierno Militar trató de eliminarlos como grupo étnico a través de la incorporación de diferentes decretos de ley; sin embargo, la fuerte oposición de la iglesia Católica chilena y los organismos internacionales lograron mitigar este proceso.

En esta línea, el Estado chileno se identificaba con los principios de la modernidad, por lo cual desarrolló programas económicos y políticos que consideraban la economía tradicional mapuche como un lastre que se oponía al “desarrollo” del país. Desde esa mirada, los mapuche representaban un pasado oscuro que debía ser superado por la industrialización y el modelo exportador de materias primas, para lo cual se necesitaba anexar sus tierras. En consecuencia, el resultado final fue la usurpación de aproximadamente cinco millones de hectáreas, que para ellos significó quedar con el 5% del territorio que les pertenecía, siendo confinados a una situación de subsistencia en una superficie de 6,18 hectáreas de tierra promedio por familia. Además, el Golpe Militar en Chile disolvió toda organización mapuche que pretendía otro tipo de desarrollo, situación

que generó su marginación del modelo de consumo al no disponer de sus propios recursos, colocándolos en una marginalidad mayor que el resto de los ciudadanos.

Según el intelectual mapuche Marimán (1993), en tales circunstancias la actitud de la sociedad mapuche fluctuó desde el rechazo y la indiferencia por parte de quienes permanecieron aferrados a la defensa de su cultura y el territorio, hasta la postura de otros que se adaptaron, viendo a la educación como una herramienta fundamental que les permitiría la defensa de sus derechos étnicos frente al Estado. Al respecto, González (1995) señala que frente a una condición de extrema pobreza, la educación o la escuela se presentaba como una posibilidad de cubrir necesidades más básicas que el propio aprendizaje. Todo esto generó una antinomia en el pueblo Mapuche, entre los que percibieron al Estado como una posibilidad real de integración y de reivindicación de su condición de étnica marginada y discriminada, y la visión de los que interpretaron las intenciones del Estado como una nueva estrategia de agresión y exterminio de la cultura mapuche (Foerster, 1988). Esta situación se agravó debido a que la legislación puso fin a la comunidad de tierras de los mapuche, lo que, sin embargo, no minó el espíritu de este pueblo que experimentó un proceso de fortalecimiento de sus organizaciones y demandas (Aylwin, 1996).

Según el Censo de Población y Vivienda, realizado el año 1992, en Chile existen 998.385 personas mapuche. La zona de mayor conflicto es la región de La Araucanía, donde vive aproximadamente el 50% de la población indígena que pertenece al pueblo Mapuche a nivel nacional, y donde existen los mayores índices de personas viviendo bajo la línea de la extrema pobreza en relación al resto del país. En este sentido, cabe destacar que para la gran mayoría, el elemento fundamental del conflicto continúa siendo el acceso a la tierra y los recursos naturales, dado el alto nivel de pobreza de la población indígena, y el

estado de subordinación y precariedad cultural y política, con respecto a la población no mapuche. Entre las razones que contribuyen a que exista esta brecha destacan la imposibilidad de administrar sus propios recursos, los bajos ingresos por mano de obra no calificada, el bajo acceso a la educación, el manejo en una economía informal y las malas políticas públicas. Así, las desigualdades en educación son significativas entre indígenas y no indígenas: estos últimos alcanzan un promedio de escolaridad de 9,5 años, mientras que la población indígena tienen un promedio de escolaridad de 7,8 años, y el analfabetismo entre los indígenas llega a una tasa del 10%, a diferencia de la no indígena que es de 4,5%. Además, un 28,7% de la población indígena se encuentra en condición de pobreza, estando 10.6 puntos por encima de la población no indígena (Ministerio de Desarrollo y Planificación Nacional, Mideplan, 2010).

En la actualidad, son los mapuche rurales los que tienen derechos sobre las pocas tierras que les quedan, quienes, además, poseen los menores recursos económicos dentro del entramado social; de hecho, la mayoría de ellos no cuentan con los servicios básicos en sus hogares, sobreviviendo en condiciones de vida muy precaria. Al igual que la población indígena en general, los mapuche también presentan bajas tasas de alfabetización por la falta de acceso a la educación y el abandono temprano de la escuela, que se produce por la necesidad de generar recursos económicos que le permitan mantener su cultura comunitaria. No obstante, esta situación de precariedad fortalece, muchas veces, el sentimiento de pertenencia, que se traduce en otorgar una mayor relevancia al uso de la lengua, el apellido, el conocimiento de su historia y vivir en las tierras de sus ancestros, practicando los ritos y mitos mapuche.

La pobreza de la sociedad mapuche se explica, en gran medida, por su incorporación forzada a la nación chilena, que no considera ningún tipo de reconocimiento o control cultural sobre sus recursos naturales, perdiendo gran parte de su organización social y política anterior a su derrota militar con el Estado de Chile. El traspaso de las tierras indígenas por ventas, subasta, robo, entre otros, acrecentó el patrimonio privado de los latifundios de colonos alemanes, italianos, suizos y chilenos, acelerando el etnocidio mapuche y relegándolos a aceptar una aculturación económica e ideológica. En la actualidad, su población desempeña los trabajos menos valorados en la ciudad -junto a los obreros chilenos de menor calificación-, con un 40% de mapuche que trabajan en la pequeña agricultura y un 66,1% de mujeres que se desempeñan como empleadas de casas particulares. A esto se suma que las políticas actuales de los organismos del Estado respecto a los integrantes de este pueblo son asistenciales o subsidiarias, generando un clientelismo que no permite que las comunidades indígenas desarrollen una capacidad de competir o despegar con autonomía.

Respecto a la lengua mapuche, y su forzada asimilación cultural al sistema educacional chileno, un 56% de los mapuche que viven en el campo no habla ni entiende su lengua nativa, mientras que en el caso de los que viven en las ciudades el porcentaje aumenta a un 70%. Frente a esta realidad, las organizaciones mapuche buscan la re-etnificación cultural para lograr que en las ciudades se hable el *mapudungun*, de manera que se reconozca la lengua proveniente de sus ancestros y se valore la riqueza de su cultura.

Por otra parte, se puede apreciar ciertos cambios culturales en los mapuche urbanos, que se expresan en una apertura hacia la cultura dominante y la readaptación de los estilos de vida de su cultura, como es el caso de casarse con alguien que no pertenezca a la etnia mapuche, lo que hoy ya no es causa de

grandes conflictos. Por otro lado, en el mapuche urbano las tradiciones se conjugan con las demandas sociales, que piden un acceso a una mejor educación, oportunidades laborales y ayudas económicas. Estas necesidades sociales comunes al resto de los chilenos pobres, los obliga a vivir en los mismos barrios urbanos, no diferenciándose del resto de la población en problemas de pobreza, lo que puede desembocar en una ambivalencia cultural por el proceso forzado de asimilación (Irrázabal y Morandé, 2007).

Los programas del Estado han profundizado el clientelismo y la dependencia, tratando de privilegiar un “desarrollo con identidad”, que es una folclorización de las capacidades indígenas. Por lo tanto, una visión intercultural debe quebrar el discurso retórico del etnodesarrollo o desarrollo con identidad, para llevarlo realmente a la realidad y necesidad de las personas, realizando una autocrítica frente a las políticas públicas indígenas. En este sentido la “mapuchización” de la interculturalidad, puede ser entendida como un lugar de resistencia de los mapuche hacia los programas de desarrollo, pese a los esfuerzos de especialistas y burócratas que ven en la interculturalidad una salida instrumental a los conflictos (Bello, 2007).

En síntesis, se cruzan las posiciones de reformistas radicales y de conservadores, tanto dentro del grupo étnico como en la sociedad dominante: algunos líderes mapuche consideran que cualquier acción afirmativa de reparación es una manipulación de la conciencia étnica para frenar su proceso de autonomía, y otros, desde una visión de mercado, ven toda intervención estatal como un freno a la libre competencia y la propiedad privada, argumentando que los mapuche no tienen iniciativa o capacidad de trabajo y que, por lo tanto, entregarles tierras sería un error. Otro sector se encuentra compuesto por los nacionalistas de diferentes

estratos sociales, que piensan que otorgar a los mapuche cierta autonomía es dividir y fragmentar la nación chilena.

Desde esta realidad, y para que sea posible una ciudadanía intercultural, en primer lugar debe superarse el problema de la inequidad socioeconómica que genera, a su vez, subordinación y carencia de dignidad y autonomía mapuche. Esto debe acompañarse con una igualdad jurídica y ciudadana para los indígenas, cuestión que significa un reconocimiento para ejercer autonomía sobre las decisiones y recursos materiales, y la distribución del poder para lograr un proceso de democratización de las comunidades. Esta situación exige cambios radicales en los espacios de mayor concentración de población indígena, lo que significa conjugar la dimensión universal de ciudadanía con la diferencia específica del mundo indígena.

1.6. LOS MAPUCHE Y LA AGUDIZACIÓN DEL CONFLICTO, EN EL CONTEXTO DE LA LEY INDÍGENA EN LOS GOBIERNOS DEMOCRÁTICOS (1990-2010)

En el marco de este conflicto interétnico, el periodo que va entre los años 1978 y 2003 marca el inicio del resurgimiento de las diferentes organizaciones mapuche, que realizan fuertes exigencias reivindicatorias y demandas étnicas al Estado y a la sociedad global, así como también a la comunidad internacional, transformándose en actores políticos relevantes dentro y fuera del sistema jurídico constitucional chileno. En este aspecto, la región de La Araucanía ha sido una de las principales áreas geográficas en donde se ha situado el conflicto, particularmente porque allí se materializan *las demandas por la recuperación de tierras y la exigencia del reconocimiento como pueblo*. Entre los derechos que reclaman los mapuche se destacan: *el uso y beneficio de sus tierras ancestrales y*

recursos naturales, protección legal y participación en la vida política al interior del Estado, con grados crecientes de autonomía que den como resultado el autocontrol de su situación económica, política-jurídica y sociocultural. Estas demandas y reivindicaciones despiertan gran sensibilidad y adhesión en diversos sectores de la sociedad chilena, a excepción de los sectores conservadores de la derecha económica y empresarial, que las rechazan de manera radical al verlas como un peligro para sus inversiones. A esto se suman diversos factores de orden político, cultural y jurídico que han impedido llevar a cabo una de las más sentidas demandas mapuche: el reconocimiento constitucional de su pueblo.

Ahora, el cambio desde un gobierno dictatorial al democrático del Presidente Patricio Aylwin, el año 1990, significó un reconocimiento de ciertos derechos territoriales, políticos y culturales, comenzando una nueva relación de trabajo a través de la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena). Esta institución es fuertemente cuestionada el año 1997 por las propias organizaciones mapuche, produciéndose una crisis con el gobierno del Presidente Eduardo Frei Ruiz -Tagle, defensor del proyecto hidroeléctrico Ralco. Dicha situación de crisis se mantiene en el gobierno del Presidente Ricardo Lagos, y continúa en el gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet, profundizándose las reivindicaciones de territorio por medio de tomas y recuperación de tierras, con violentos enfrentamientos armados que se han suscitado durante el gobierno de derecha del Presidente Sebastián Piñera, en el periodo 2010-2013.

En este contexto, el problema fundamental de los gobiernos democráticos es el sistema constitucional y jurídico de Chile -que viene de la dictadura militar- el cual ignora los derechos culturales y/o colectivos de los pueblos indígenas, a quienes se les clasifica como chilenos para su asimilación forzada. Dicha situación se trata de remediar posteriormente, a través de la Ley Indígena N° 19.253, que

intentaría reemplazar en algunos aspectos la ausencia de una *ciudadanía diferenciada*, que recoja lo particular de los pueblos originarios. Cabe destacar que esta ley (promulgada el 28 de septiembre de 1993) se transformó en un punto de referencia obligado para entender la situación actual del conflicto, diálogo y negociación entre el Estado chileno y los pueblos originarios.

En este sentido, la ley Indígena permitió la creación del aparato institucional burocrático denominado CONADI, que es el organismo del Estado encargado de implementar las políticas para los pueblos originarios y que ha asumido el rol de mediador entre el Estado y el pueblo Mapuche. Sin embargo, la mayoría de los investigadores del tema, entre ellos Vergara (2005), resaltan el efecto contradictorio de esta entidad, dado que en su afán por implementar políticas públicas para los mapuche, que sean reconocidas por las organizaciones indígenas, termina siendo una herramienta política para controlar y manipular los conflictos étnicos, con lo cual destruye las formas de poder y cultura mapuche, manteniendo su carácter estatal.

Ahora bien, la ley indígena aspiraba a establecer un nuevo trato y una nueva relación con los indígenas, realizando algunas modificaciones constitucionales que respaldaban sus reivindicaciones en el *Estado de derecho*, tales como la recuperación y compras de tierras para los pueblos originarios, capacitaciones agrícolas y becas de educación. En este contexto, la coalición gobernante se comprometía a impulsar modificaciones constitucionales para que el legislativo reconociera a los “pueblos originarios” de Chile como sujetos de derechos, compromiso que podía significar la necesidad constitucional de respetar el ejercicio de autonomía, es decir, la “libre determinación” de los pueblos originarios en cada uno de los ámbitos y niveles que le competen según los acuerdos internacionales. Sin embargo, esta situación nunca prosperó por los

alcances que las modificaciones podían tener y padeció el rechazo directo de la derecha política chilena, que siempre se opuso a estas propuestas, incluso con las modificaciones expresas que señalaban la imposibilidad de que estos acuerdos “menoscabaran la soberanía nacional”. Después de muchas discusiones, la ley indígena siguió operando tal como estaba, con las limitantes que hoy la hacen insuficiente y, en muchos casos, inoperante. No obstante, en el contexto de la “emergencia indígena en América Latina”, lo anterior puede considerarse una conquista de los indígenas de Chile, por su incorporación a los hechos sociopolíticos, particularmente desde el año noventa en adelante (Bengoa, 2003: 13).

Podemos sostener que en la disputa entre los pueblos indígenas y el Estado de Chile, la institucionalidad no tiene la capacidad de responder a los desafíos de una sociedad multiétnica y pluricultural, por cuanto se necesita una ciudadanía más amplia e inclusiva que permita ejercer los derechos indígenas. Así, el instrumento jurídico de la Ley N°19.253 logró, en cierta forma, sostener por un tiempo las demandas indígenas e implementar algunas medidas compensatorias, pero ya en el año 1997 se hizo insostenible su cumplimiento porque el gobierno privilegió el modelo de mercado y surgieron los conflictos con los megaproyectos mineros, hidroeléctricos, forestales y las carreteras por el territorio indígena. A esto se le suma la Ley Indígena que contempla solamente al mundo rural, invisibilizando al indígena urbano, situación que profundizó la desconfianza sobre una ley que el ejecutivo no implementaba y, además, no inyectaba los recursos necesarios para llevarla a cabo, produciendo finalmente el quiebre. Esto se reflejó en la casi nula aplicación de los instrumentos de desarrollo indígena, especialmente en las denominadas Áreas de Desarrollo Indígena (ADI), que solamente se implementaron en un número de tres veces en el año 1997 y dos en 1999. Además, la ley deja al descubierto la debilidad de estas políticas que no considera a los indígenas en su planificación y ejecución.

En este mismo tema, un informe de la CONADI del año 1996 señalaba que la propia ley indígena en su cuerpo legal generaba los mecanismos jurídicos que impedían la respuesta a las demandas y reivindicaciones de las diversas etnias existentes en el país, lo que en el caso mapuche se observaba en tres áreas: a) La recuperación de tierras, con ocupación de predios y el problema de los títulos de merced, b) Las reivindicaciones de *tierras antiguas*, que no se consideraron en los títulos de merced, c) El problema de la *Reforma Agraria*, que asignó tierras a indígenas que no eran miembros de la comunidad, y que hoy están en disputa entre los mismos indígenas.

Hoy en día la situación es muy compleja tanto en el marco jurídico de la Constitución Política de la República de Chile, como en la ley indígena, cuyos instrumentos no tienen capacidad de respuesta frente a las demandas y reivindicaciones de los pueblos originarios, al no contemplar mecanismos ni recursos en el ámbito intercultural o multicultural. Esta situación se puede constatar en los diversos programas de los gobiernos *post*-dictadura, en el periodo de 1990 a 2011, donde las estrategias y políticas sociales de desarrollo con respecto al mundo indígena no están claras. Es así como dichas políticas han comprendido planes y programas con aplicación de instrumentos de intervención en variados ámbitos, por ejemplo el Fondo de Tierras y Aguas, educación y participación política, becas indígenas, acceso a la salud y vivienda, trato jurídico, todo lo cual ha fracasado.

Lo cierto es que la ley Indígena “reconoce” que los indígenas habitaban estos territorios anterior al Estado de Chile, cuando afirma que: *“Los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones*

étnicas y culturales propias, siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia cultural". Sin embargo, dicha ley también agrega que es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de las instituciones, *"respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas; sus culturas y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines"* (artículo 1). Este punto se confunde con la subordinación y el clientelismo de los mapuche respecto a las políticas del Estado de Chile, quitándoles autonomía y desvirtuando el espíritu de la ley. Sin embargo, aunque la intención era buena, la ley indígena terminó chocando con la Constitución de Chile, que fue elaborada bajo políticas de orden militar en un contexto de dictadura y que, por ende, no permite margen al reconocimiento indígena.

CAPÍTULO II: LOS DISCURSOS PÚBLICOS DE LAS ORGANIZACIONES MAPUCHE Y DE SUS DIRIGENTES EN EL CONTEXTO DE RELACIONES INTERÉTNICAS ASIMÉTRICAS

2.1. CONTEXTUALIZACIÓN Y FIJACIÓN DEL CORPUS DE LOS DISCURSOS DE DIRIGENTES Y ORGANIZACIONES MAPUCHE

Los conceptos de cultura, identidad, etnicidad, autonomía, nación Mapuche, y territorialidad, surgen en los discursos de las organizaciones para demandar el reconocimiento e inserción política frente al Estado de Chile, cuya constitución política se identifica, en alguna forma, con los principios de la tradición liberal de la revolución francesa y americana, privilegiando los derechos individuales y la igualdad de las personas, pero no considerando la diferencia cultural.

En este sentido, se utiliza un corpus de aproximadamente 3.500 textos recogidos *in situ* durante 1978 y 2011, cuyos archivos se encuentran en las biblioteca de la Universidad de La Frontera, Instituto de Estudios Indígenas, Biblioteca Regional de Temuco, organizaciones mapuche, congreso científicos, entre otros. De ellos se revisaron distintas clases de discurso, tales como: declaración pública, comunicado, carta, revistas, boletines, propuestas, documentos, conclusiones de asambleas, congresos, manifiesto, convocatoria y otros, de los cuales se seleccionaron los principales puntos que están presentes en el conflicto indígena: el rechazo a los megaproyectos, problemas de tierras, oposición a las posturas del gobierno, discrepancias con organizaciones indígenas, derechos humanos indígenas, violaciones a los derechos humanos indígenas, Ley Indígena, discriminación, derecho a la autonomía/reconocimiento como Nación Mapuche, demandas históricas, procesos judiciales en contra de mapuche y negociaciones de acuerdos.

En este proceso se puede apreciar una reinención y apropiación constante de formas culturales nuevas para sobrevivir como pueblo, que se expresan en las demandas y reivindicaciones de las organizaciones mapuche frente al Estado de Chile, siendo las más representativas: la Organización Identidad Territorial Lafkenche, Consejo de Todas las Tierras, Alianza Mapuche de Izquierda, Coordinadora Arauco-Malleco, Asociación Ñancuqueo de Lumaco, Consejo de Longkos del Pikún Willi Mapu, Meli Witran Mapu de Santiago, Partido Mapuche Wallmapuwen, Hogar Mapuche Pelontuwe de Temuco, Asociación Ayun Mapu, Comunidad Yenewew; Lumaco, Ralco, Alto Bío-Bío, Santa Bárbara, Rofúe, etc.

Desde esta perspectiva, los discursos de las organizaciones mapuche han incorporado como estrategias políticas diferentes puntos, como el término del racismo y los estereotipos negativos del colonialismo, la revalorización y

revitalización de su cultura y tradiciones, la lucha por el reconocimiento de su identidad cultural, una nueva negociación y participación con la sociedad chilena, entre otros temas. De esta forma, dan cuenta de la expresión de *grupo étnico* expresada por Obieta (1980), en el sentido que los discursos mapuche representan al conjunto de personas que comparten una misma cultura, que hacen referencia a *la etnia* como elemento objetivo de una comunidad cultural y que, además, está compuesto de elementos subjetivos y simbólicos que implican el deseo y conciencia de pertenencia a dicho grupo en una tradición.

Así, una de las variantes que representa mejor el discurso mapuche urbano y rural contemporáneo es el conjunto de textos que las organizaciones, instituciones y personas mapuche envían en forma irregular, constante y mediante formas discursivas variadas a la sociedad mayoritaria y a sus autoridades, con el fin de plantear y replantear sus problemas, exponer y exigir sus derechos, poner en juego las diversas manifestaciones de su identidad y expresar sus demandas y reivindicaciones en el contexto de la situación sociopolítica que están viviendo. En cualquier caso, es un fenómeno de carácter público, por lo cual puede ser denominado como “discurso público mapuche”, el que se entiende como “*el complejo múltiple y diverso de discursos en que el pueblo mapuche, a través de sus agentes institucionales y/o representativos, que apela e interpela a la sociedad mayoritaria en que está inserto con el fin de reafirmar sus principios y derechos, expresar su descontento, postular sus demandas y reivindicaciones*” (Carrasco, 1996:106), con el fin de buscar formas de acercamiento y encuentro interétnico e intercultural.

Desde esta mirada, los discursos mapuche sostienen un mensaje crítico, de emancipación política y de autonomía, elaboración, definición de identidad étnica y autocrítica histórica de su camino de lucha posterior a su derrota militar. Así, las

organizaciones mapuche privilegian los discursos propios que surgen desde la interpretación que le dan a su propia historia, evitando legitimar los que sufren la mediación de la prensa o la sociedad dominante, pero que de igual forma los utilizan para un marco de comparación y discriminación de la cual son víctimas.

Actualmente, las organizaciones mapuche están insertas en un mundo globalizado, sujetas a la relación interétnica con diferentes culturas y, por tanto, su identidad organizacional no se agota en un pasado histórico ideal y exclusivo de lo que fue la sociedad mapuche prehispánica. Hoy, la sociedad mapuche es dinámica y sufre transformaciones y cambios en forma constante, lo que se refleja, por ejemplo, en el uso de los diversos medios de comunicación masiva por parte de sus organizaciones, para plantear sus denuncias y acciones. De hecho, lo propio de la cultura mapuche es la vivencia de un proceso de asimilación forzada a la cultura chilena, que se puede apreciar en las formas y concepciones de mundo que tienen, y se representa en los individuos rurales, urbanos, dirigentes universitarios, profesionales universitarios, líderes políticos, entre otros. En este abanico de individuos están representadas las diversas posiciones identitarias y políticas que se negocian en el contexto intraétnico, y que van desde una identidad esencialista a una identidad negada, una identidad transada, y una identidad asumida (T. Duran, 1984).

2.2. LA VISIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LOS MAPUCHE, Y SUS DEMANDAS Y REIVINDICACIONES FRENTE AL ESTADO DE CHILE: UNA LUCHA POR RECONOCIMIENTO Y AUTONOMÍA

Una de las características de las demandas mapuche en diferentes momentos y con distintas organizaciones, están delineadas por la coyuntura, por

lo cual no se puede especificar la postura particular de un organismo indígena en el tiempo, ya que sus miembros se refundan y transitan constantemente por diferentes organizaciones. Por lo cual, y para efecto de este análisis, las demandas y reivindicaciones mapuche se pueden colocar en tres momentos: primero, el de la identidad étnica y la lucha por el reconocimiento; segundo, la recuperación de su territorio, para lograr una autonomía que les permita mayor independencia e inclusión en la sociedad chilena; y tercero, una utopía de nación Mapuche.

Esta situación se puede explicar por cuanto los discursos no sólo se nutren de la experiencia de lucha histórica de un pueblo, sino también de una formación política de sus dirigentes que viene dada desde diferentes influencias y tendencias, como la iglesia católica, iglesia evangélica, partido comunista, partido demócratacristiano, organizaciones no gubernamentales, universitarias, por nombrar algunos. De este modo, un solo dirigente mapuche podrá haber participado en dos, tres o más de estas distintas organizaciones en su vida de acuerdo a la coyuntura y espacios posibles de participación, lo que se complementa con la experiencia internacional y contactos con organizaciones indígenas de otros países.

Es importante destacar que la situación sociocultural y política de los mapuche se puede contextualizar en un primer momento histórico, con una obligada y rápida asimilación a patrones culturales de la sociedad chilena, sobre la base del principio de “igualdad ante la ley”, en que se reconoce a todos los individuos como chilenos. Esta situación tiene como consecuencia el desconocimiento de las connotaciones de la diferencia cultural al pertenecer al pueblo Mapuche. De ahí que para no producir los “efectos negativos” del reconocimiento del mapuche como grupo étnico, se utilizan todas las herramientas disponibles desde el modelo de mercado

(educación, salud, religión, servicio militar etc.), con el fin de asimilarlos a la cultura occidental, lograr que se invisibilicen las diferencias y conseguir, así, una integración forzada.

De lo anterior, se desprende que las imposiciones históricas desde el Estado de Chile y la sociedad dominante no permiten respetar la alteridad cultural, la identidad y el valor de la cultura mapuche, teniendo como consecuencia el despojo de sus tradiciones ancestrales, costumbres y cosmovisión de mundo. En este contexto, la sociedad chilena, de una u otra forma, ha estado de acuerdo con estas prácticas, justificando el robo de sus tierras y recursos naturales por medio de un sistema jurídico excluyente e injusto (que ha respaldado el despojo final de todo vestigio de su cultura), y violando uno de los fundamentos éticos de toda sociedad democrática: la dignidad de las personas y su reconocimiento, para poder elaborar su identidad particular que permita desarrollar en cada uno un yo no distorsionado.

En este contexto, las organizaciones mapuche asumen una estrategia de “resistencia” y de recuperación de poder político y restitución territorial, que se expresa en la permanente demanda y reivindicación cultural de participación en las políticas que les afectan y que implementa el Estado de Chile. Esto se refleja en el gran poder de convocatoria y movilización del movimiento mapuche, fundamentalmente en la región de La Araucanía (zona del conflicto), que evidencian el rechazo a las políticas gubernamentales por parte de las organizaciones indígenas, lo que se expresa, en muchas oportunidades, de forma violenta. Es así como algunos grupos optaron de manera definitiva por una salida radical de trasgresión del Estado de derecho, a través de tomas de fundos, incendio de camiones o corte de carreteras, lo que representa la lucha frontal por el reconocimiento y la autonomía en las diferentes expresiones del movimiento mapuche.

Otro elemento que articula el conflicto es la característica del contacto interétnico e intercultural que se desarrolla entre la cultura mapuche y la chilena, y que está marcada por el acento puesto en lo “no” mapuche o lo “no” chileno, lo que se profundiza en las relaciones de conflicto y crea una constante tensión. De ahí que los discursos de las organizaciones y dirigentes indígenas, en un periodo de tres décadas, muestren una postura política y cultural de donde surgen algunas interrogantes como: ¿Cuáles son los derechos individuales y colectivos del pueblo Mapuche? ¿Qué derechos de las personas no pueden ser vulnerados internamente, en beneficio de la comunidad étnica? ¿Cuáles son los deberes y responsabilidades de un comportamiento ético y moral para el reconocimiento? ¿De qué forma se paga la deuda histórica con los mapuche? ¿Cuáles son los principios que tiene que considerar una ciudadanía intercultural?

Otro aspecto que está presente en los discursos de estas organizaciones indígenas es la concepción de cultura particular y diferenciada de la sociedad mapuche, que se transforma en un símbolo de reivindicación política indígena. Es la lucha por el reconocimiento y la inclusión en la sociedad no mapuche, donde el movimiento y sus distintas organizaciones se auto-describen en su condición de grupo étnico. Con ello trasciende el tiempo histórico y se legitima su estatus de pueblo originario de los territorios en disputa, en su condición de marginados y subordinados por la fuerza de la coerción del Estado chileno. Así, el tema fundamental en los discursos y que cruza todas las demandas y reivindicaciones es la tierra o el territorio usurpado; en otras palabras, expresan que no hay reconocimiento, ciudadanía o identidad sin la recuperación de ese espacio geográfico vital, debido a que para el mapuche (hombre de la tierra) toda su cosmovisión y cultura, mitos y ritos se mueven en esa dimensión sagrada y de significación para sus vidas.

Además, en todos los discursos mapuche se encuentra claramente explicitado cuál es el origen y el responsable de la situación política y cultural en la que se encuentran, indiferente de la posición política que tengan. Ellos coinciden en culpar, en primer lugar, al Estado de Chile y sus aparatos burocráticos, por construir la situación de subordinación y dar paso a una sociedad chilena que los margina y es cómplice de las injusticias que han sufrido a lo largo de la historia. En consecuencia, los discursos públicos que emanan de las organizaciones mapuche tienen un primer momento en que fijan el contexto histórico en que se expresan sus demandas y reivindicaciones, describiendo las relaciones interétnicas de subordinación o “interculturales asimétricas” con la sociedad chilena y el Estado de Chile y, de este modo, establecen su nueva posición frente a dichos actores. Esta nueva visión está sustentada en una estrategia de hegemonía ideológica y cultural en el campo sagrado de las tradiciones y el territorio mapuche, afirmándose en una autocrítica y revisión de sus prácticas de negociación política que fracasaron frente al Estado.

Gran parte de los nuevos y jóvenes dirigentes mapuche que existen actualmente se han formado en los partidos políticos, la iglesia, la universidad, donde no han encontrado el espacio que buscaban, ni la respuesta a sus demandas. En respuesta a ello, y con el conocimiento adquirido respecto a la estrategia política de negociación de la sociedad dominante, retornan a las organizaciones existentes o fundan nuevas organizaciones, para presionar a las instituciones de la sociedad mayoritaria y producir los cambios que a su juicio son necesarios. Del mismo modo, el movimiento mapuche recoge otras experiencias internacionales de pueblos indígenas, como Canadá y Bolivia, y exige el cumplimiento del derecho internacional, con el objetivo de dar fuerza y legitimidad a su lucha por el reconocimiento, transformando la cultura y la identidad en un eje para alcanzar los objetivos políticos de inclusión y autonomía como pueblo.

En este sentido, es importante mencionar que los destinatarios de estos discursos públicos mapuche son, en primer lugar, los propios mapuche que por vivir en el ámbito urbano se alejan de sus comunidades de origen y desconocen aspectos de su propia historia. En segundo lugar, lo son el Estado de Chile y su aparato burocrático y, finalmente, la sociedad no mapuche, representada en los partidos políticos, los empresarios, las universidades, los intelectuales, las iglesias y otros, a los cuales se les interpela en forma directa de ser parte de los abusos contra los indígenas.

Considerando lo anterior, hay un cambio notable respecto a lo que plantea el académico Carrasco (1998, 2001), en cuanto a que el discurso público mapuche expresaría una apelación a la sociedad mayoritaria en que está inserto, para plantear sus demandas y reivindicaciones, buscando formas de acercamiento y encuentro interétnico e intercultural. Hoy los discursos mapuche, en su gran mayoría, reflejan una nueva mirada que fija sus demandas y reivindicaciones en un plano político autónomo y que no busca un acercamiento o encuentro con la sociedad dominante, sino que plantea una negociación a nivel político. En este punto, se privilegia la acumulación de fuerza propia que les permita presionar y obligar a negociar al Estado de Chile, fijando una estrategia de desgaste y constante incertidumbre sobre los territorios ocupados y que les pertenecen, dando cuenta de su causa a los organismos internacionales, deslegitimando el sistema jurídico chileno.

En este aspecto, las organizaciones mapuche en los últimos cinco años buscan posesionar y conformar una conciencia internacional de su causa, con lo cual se obliga al Estado de Chile a respetar los acuerdos suscritos en el campo de los derechos humanos y tratados internacionales en referencia a las minorías

étnicas, además de fijar un imaginario de cierta ingobernabilidad en algunas zonas mapuche, que habrían sobrepasado el Estado de derecho. Es decir, se busca un árbitro externo e imparcial, colocando al Estado de Chile en igual nivel que el pueblo Mapuche, para confrontar derechos históricos y legitimidad de la causa indígena.

2.2.1. EL DISCURSO DE LA IDENTIDAD CULTURAL Y NORMATIVA DEL ACCIONAR MAPUCHE

En la actualidad existe un cuestionamiento al conocimiento epistémico y científico occidental, respecto a la forma estratégica en que se ha utilizado para someter al mapuche, en contraposición al saber de los antiguos y sabios de este pueblo. De aquí radica que se levante una reivindicación de sus ceremonias y costumbres, de su orgullo de ser mapuche y de la forma de solucionar sus problemas, que es distinta a la sociedad chilena y que no necesita de ninguna tutela e imposición. En este sentido, los discursos públicos mapuche expresan una definición y redefinición de identidad étnica, que aparece en algunos casos con una tendencia “esencialista”, como si muchas costumbres prehispánicas permanecieran sin cambios en la sociedad mapuche. Esta situación refleja la añoranza e idealización de lo que fueron en un pasado casi idílico, significando el retorno a la memoria prehispánica de libertad y autonomía. Asimismo, otra identidad es representada en un mapuche modernizado y profesional “integrado” a la sociedad compleja, que representa al mapuche exitoso frente a los otros de su grupo, ya que ha logrado poder desempeñar un rol profesional. En esta línea, también se encuentran las identidades del mapuche campesino rural pobre, que maneja el conocimiento ancestral y los códigos culturales de la tradición, y el mapuche valiente y orgulloso, que no acepta la subordinación que representa una corriente más indigenista.

Ahora, si consideramos el planteamiento Larraín (2000), toda identidad es una producción histórica en referencia a un contexto sobre concepciones sociales que se comparten, que se expresan en una forma simbólica y material, y que se plantean en relación con el “otro”. Es decir, las identidades culturales mapuche no son estáticas, y no son excluyentes unas de otras, por lo cual en muchos discursos se conjugan varias identidades mapuche que se van matizando con el sentido de las demandas de desarrollo, educación y relaciones con una sociedad multiétnica y pluricultural, como es caso de Chile.

En este marco, el discurso de las organizaciones mapuche contiene una fuerte argumentación política y normativa en relación a los derechos indígenas, puesto que da cuenta de las situaciones y hechos históricos que le han sido vulnerados por el Estado de Chile y la sociedad nacional, y cuya experiencia les ha permitido elaborar una nueva estrategia de acción que lleva como punto central el reconocimiento político, constitucional y cultural del pueblo Mapuche. En este discurso lo más significativo es el mapuche *hablando y contado su propia historia* a través de sus palabras y sentimientos, respecto de las injusticias que han vivido como pueblo. Dicho discurso, por tanto, representa distintas voces que hacen referencia a la utilización de los individuos y sus características en la comunidad mapuche, tales como el machi o “chamán mapuche”, longko o cabeza de la comunidad, pichike che- el niño, kimche-sabio, entre otros, los que dan testimonio de su historia.

Otro punto fundamental representado en el discurso religioso mapuche es el ámbito de la cosmovisión del mundo de los seres trascendentes y de la comunicación con el equilibrio de todas las cosas, donde el rito y el mito reafirman la cultura y la tradición, vinculando, en forma natural y armónica, la naturaleza y el

territorio con el mapuche como hijo de Dios. Es decir, en los discursos se plantea una legitimidad que sobrepasa toda ley terrenal, con la esperanza y convicción en Dios que los puso en este mundo, por lo cual se establece una indiferencia frente a la acción del Estado o la sociedad occidental, fundamentada en que los mapuche respetan, cuidan la naturaleza y cumplen el plan de vida que el gran creador les dejó; esto, a diferencia de los opresores que, según lo indicado, no recibirán protección y estarán vulnerables a las fuerzas del mal. Este discurso de la religión muestra un pilar fundamental sobre el cual se sustenta su certeza y convicción, y es lo que transforma el espacio terrenal y la conciencia del mapuche, siendo una fuente de fuerza y trascendencia, desconocida e inmanejable para la sociedad no mapuche. En ese nivel, la divinidad, el ritual y el conocimiento de las machis, con sus distintas ceremonias, son la referencia de una vida en armonía y equilibrio, de una realidad sacralizada entre el mapuche y el cosmos, donde el territorio, expresado en la naturaleza, es lo que ocupa un mayor énfasis, en el sentido *que para el hombre religioso, la naturaleza no es exclusivamente natural; en ella siempre existe un valor trascendente. De ahí que el cosmos es una creación divina, salida de las manos de Dios, y el mundo se impregna de dicha sacralidad* (Eliade, 2005).

De igual forma, el discurso político se estructura con constante repetición de las frases y palabras que se busca que tengan una fuerte connotación en la conciencia étnica (como indios, marginados, humillados, odiados, maltratados, despreciados, olvidados, condenados, y porfiados, etc.), todos conceptos vinculados a acciones que son ejercidas contra el mapuche y cuyo protagonista es el dominador que pertenece a la sociedad no mapuche. A él se le atribuyen los calificativos de ladrón, usurpador, atropellador, mentiroso, engañador, explotador, y colonizador. En esta línea, una de los conceptos más fuertes y ofensivos que se utilizan en el discurso mapuche de reafirmación de la identidad es “winka”, que significa ladrón y que es el utilizado para referirse al chileno. Es razonable pensar que en esta lógica discursiva, los mapuche pudiesen utilizar otros tipo de epítetos

para hacer alusión al chileno, como malo, asesino o roto; sin embargo, en todo discurso, ya sea público o privado, oficial y no oficial, es “winka” el término que se usa para referirse al chileno. Este es el discurso del desprecio y el estigma para quien le robó su territorio, cuya connotación le recuerda todo los días de su vida quién es el “otro”. A partir del concepto “winka”, entonces, el mapuche elabora un tipo de identidad en base a la diferencia del chileno, asociado a un atributo negativo, lo cual le permite resaltar su dignidad y apego a las normas morales de su pueblo. En cambio, para el chileno, el calificativo de winka tiene una connotación distinta: no le causa mayor ofensa, pues no se hace cargo del daño causado y de la usurpación de las tierras mapuche.

2.2.2. SUBVERSIÓN DE LOS VALORES MAPUCHE PARA LA EMANCIPACIÓN; RELACIONES INTERÉTNICAS E INTERCULTURALES ASIMÉTRICAS

Mirado desde el ámbito de los que tienen el poder, el discurso mapuche es “subversivo” en cuanto invierte los valores desde un mapuche subordinado que se asimila con cierta facilidad a la sociedad chilena, a un nuevo mapuche que anuncia y desarrolla acciones contra el Estado para producir su desestabilización, o el reconocimiento del pueblo Mapuche en el contexto de pueblos distintos que deben convivir en igualdad de condiciones. Dicho discurso reivindicativo contiene claras exigencias: *primero*, un reconocimiento del pueblo Mapuche como un *otro* diferente, que posee una cultura distinta y de igual dignidad en riqueza de principios y valores; *segundo*, una restitución de sus tierras y la reparación del daño causado; *tercero*, un auto-reconocimiento de su capacidad política e intelectual para sentarse a conversar en igualdad de condiciones, sin deponer la rebelión ya iniciada; *cuarto*, un anuncio de su reconocimiento en el campo internacional; *quinto*, el discurso da cuenta de los objetivos ya logrados políticamente, así como de la ilegitimidad de su interlocutor, el Estado de Chile,

clarificando lo que sí es el mapuche y lo que no es, o lo que han tratado que sea. En este nuevo planteamiento político no se ruega; es una condición y exigencia el ser reconocido como pueblo. Además, en él se aclara que el conflicto no se radicalizó por una coyuntura político-económica, sino que más bien representa la expresión y convicción de una conciencia mapuche de su dignidad y autonomía, sustentada en una legitimidad histórica y jurídica en el ámbito del derecho indígena.

Dichos conceptos se mueven entre el pasado y el presente, y hablan de una recuperación territorial futura, pero inminente, en donde *justicia, reivindicación, demanda, autogobierno, autonomía, organización, negociación, pueblo, comunidad cultural, cultura propia, conocimiento, religión mapuche, país Mapuche, nación Mapuche* aparecen en una nueva etapa de la emancipación. Así, la palabra recorre una huella histórica, rescatando la memoria silenciada para ponerla en un acta de conciencia, al comunicar lo que se aproxima en el tiempo, que no es otra cosa que la recuperación de la nación Mapuche.

En esta misma línea, el discurso mapuche del periodo 2008-2012 se caracteriza por ser más radical y no aceptar condiciones ni imposiciones del Estado de Chile, conformando el inicio del término de una etapa de dominación. En esta etapa se puede observar algunas características tales como: a) Existe un repudio a la vieja idea de que el Estado es posesión de un solo grupo nacional; b) Se delinea un estado que repudia las políticas de construcción nacional que asimilan o excluyen a los miembros de las minorías indígenas o grupos no dominantes; c) El Estado multicultural reconoce la injusticia histórica que se hizo a las minorías, por las políticas de exclusión, y manifiesta su deseo de ofrecer algún tipo de remedio o rectificación frente a estas situaciones, pero no son suficientes ni adecuadas (Kymlicka, 2003).

Otro discurso que predomina es el que denominaremos “nacionalista mapuche” (nación Mapuche, país Mapuche etc.), el que constituye una radicalización de la etnicidad y la identidad cultural. Por ello busca reconstruir una nación Mapuche que fue terminada por una derrota militar, y que significó la pérdida de su hegemonía política, cultural y territorial, lo que dio paso a que sus miembros hayan sido engañados, colonizados y utilizados por la estrategia de un Estado nacional del cual ellos nunca se han sentido parte. Además, hoy existe una conciencia mapuche en personas que antes no la tenían, como profesionales, técnicos, dirigentes, trabajadores, universitarios, estudiantes mapuche, políticos, entre otros, que hoy se suman a la lucha por el reconocimiento. Esta situación se reafirma en el análisis de la realidad política de otros movimientos indígenas del mundo, y las conquistas y retrocesos que han sufrido en el proceso de la globalización que se vive en el contexto del fin de los Estados Nacionales (Castell, 1987). En este aspecto, el Estado no acepta la diferencia y la diversidad por percibirla como una amenaza, para lo cual elabora políticas que se pueden considerar de “*asimilacionistas, segregacionistas e integracionistas*” (Dietz, 2000), todo esto con el objetivo de homogeneizar internamente y delimitar (creando diferencias) hacia fuera. Esta tendencia choca, evidentemente, con los proyectos no hegemónicos de otras identidades como el movimiento mapuche, al no tener ni la capacidad, ni el objetivo de incluir a todos, con lo cual pierde credibilidad y legitimidad en la gente (como una estructura política integradora de la sociedad), generando más represión que protección.

En esta línea, las organizaciones y dirigentes mapuche expresan una estrategia dialéctica en sus planteamientos y siempre dejan un espacio posible para configurar un tipo de interculturalidad distinta a la conocida hasta este momento, que permita la posibilidad de una convivencia con el Estado. De igual forma, el discurso tiene una estrategia en el ámbito de la supervivencia cultural

mapuche, con una fuerte redefinición identitaria, que busca sumar fuerza propia desde todos los sectores mapuche, enfatizando su propia historia y la legitimidad de una causa justa que transita desde sus antepasados hasta los nuevos “jóvenes guerreros”, los que hoy implementan una forma distinta de relacionarse con los dominadores.

Ahora, analizando los discursos mapuche desde una filosofía intercultural, se puede establecer que en ellos se evidencia un cuestionamiento y una oposición al colonialismo histórico de la sociedad occidental respecto a los indígenas, tanto en el ámbito del conocimiento como de la economía. Así, desde cosmovisiones distintas, hablan de una “filosofía mapuche” en su forma de vivir, interpelando a las formas de reflexión filosófica que se han dado hasta el momento en Chile. Es el desplazamiento del *logos* filosófico, el cual se retira de la pretensión y posición de ser juez y parte de todo fenómeno mundano, con un carácter normativo que sanciona y evalúa (y devalúa muchas veces) toda otra cultura, queriendo imponer su medida al proceso de inculturación a que las somete (Briones, 2009). En este sentido, los discursos mapuche representan una nueva reflexión que valida los saberes y razones indígenas como una nueva forma de ver y pensar la realidad desde los distintos contextos culturales, presentando una profunda crítica al proceso de modernidad y tomando distancia de la lógica instrumental de la sociedad dominante.

Respecto a las “políticas interculturales” del Estado, el movimiento mapuche más radicalizado tiene una apreciación similar a lo que plantea Rigalsky (2005), en relación a que *la interculturalidad y las políticas del reconocimiento de la diferencia cultural*, son políticas de gobierno que esconden la perpetuidad del Estado Nación y no su término como sistema hegemónico. Es decir, las nuevas políticas de reconocimiento representan una relegitimación por otra vía del sistema

anterior, aunque se aparte de las tradicionales formas del antiguo Estado Nación del siglo XIX. De ahí que los dirigentes sostengan que no existe una política intercultural del Estado o de la sociedad no mapuche, en tanto son ellos los que siempre han debido ponerse en el lugar de la sociedad dominante.

Cronológicamente, en los discursos también se visualiza un periodo importante y significativo, que va desde (1973 a 2012), caracterizado por fuertes tensiones y rupturas, tanto en las acciones frente al Estado Nacional como en la organización mapuche intra- étnica. De este modo, destaca un permanente cruce entre nuevos y viejos dirigentes mapuche, que sostienen la causa indígena con una historia política de constante reformulación de estrategias y exigencia de reconocimiento y restitución de sus tierras en un proceso “intercultural asimétrico” de contacto. En este sentido, una primera etapa se da en el periodo de la dictadura militar, y la segunda, en una democracia restringida con un modelo neoliberal en tiempo de globalización e internacionalización de la sociedad chilena.

Ahora bien, el proceso intercultural más fuerte se genera en espacios institucionales como la escuela, el comercio, los hospitales y los aparatos públicos, los que, por su naturaleza, obligan a un contacto cultural entre mapuche y chilenos. En dichas instituciones, los indígenas se ven obligados a desarrollar estrategias de negociación y sobrevivencia cultural. Incluso, en algunos ámbitos, las estrategias de la sociedad dominante son permeables a la sociedad mapuche y tienen efectos en sus organizaciones, las cuales se apropian de algunas prácticas culturales para relacionarse con el Estado. Una de estas prácticas interculturales se da en el ámbito de las capacitaciones agrícolas, asesorías tecnológicas y en el sistema educacional, donde a través de ayudas de subsistencia para la extrema pobreza adquieren un contacto intercultural permanente, lo que constituye una política de gobierno muy negativa al generar un

fuerte clientelismo y dependencia. Dicho clientelismo es rechazado por las organizaciones que buscan una mayor autonomía, las que -sin negar el estado de pobreza en que se encuentran las comunidades- reclaman el control del manejo de sus recursos naturales.

Así también, en el periodo de dictadura las organizaciones mapuche reflejan un trabajo muy asociado a los partidos políticos en la clandestinidad (corrientes comunista, demócratacristiano y socialista), cuyo discurso representaba un accionar contra la dictadura y el Estado, con el objetivo de recuperar la democracia. Dicho trabajo se desarrollaba desde una solidaridad mutua, que se reflejaba en objetivos interculturales basados en el respeto cultural, los derechos humanos, la participación en la construcción de un Estado de derecho distinto y la elaboración de una ley indígena. Sin embargo, tras la recuperación de la democracia en Chile, las organizaciones indígenas se sienten traicionadas por la no aceptación de su situación de subordinación y fijan sus propios objetivos y plazos para alcanzar su reconocimiento como pueblo.

2.3. LA RECUPERACIÓN DEL TERRITORIO MAPUCHE Y LAS ESTRATEGIAS COMUNICACIONALES

En este ámbito, los dirigentes mapuche dan cuenta de un accionar político sobre la fuerza de los hechos consumados y la ocupación de territorio, junto a movilizaciones coordinadas con algunos enfrentamientos armados y el no reconocimiento del sistema jurídico político chileno que se les aplica. Frente a esta realidad implementan una política de desobediencia civil, rechazando la ley indígena por su incapacidad para solucionar la problemática mapuche. Esta postura radicalizada se viene implementando desde la década del 90, pero hoy se

traspasa al Estado de Chile la responsabilidad de solucionar el problema y las consecuencias de ignorarlo. De esta forma, se plantea que quienes crearon el conflicto son los que deben resolverlo para poder terminar con el nivel de pobreza y humillación en que se encuentra el mapuche, a raíz de la pérdida de su territorio y del control de sus recursos.

Desde esta perspectiva, los dirigentes y organizaciones indígenas consideran que las empresas particulares, tanto chilenas como extranjeras, pertenecientes a los ámbitos hidroeléctrico, forestal y minero representan un nuevo peligro para la sociedad mapuche, transformándose en un factor de poder económico que actúa y manipula al Estado de Chile, que produce una transformación cultural y geográfica de su territorio más peligrosa que la derrota militar que sufrieron en el pasado. Dicha situación ha creado una mayor efervescencia étnica y descontento en las diferentes comunidades, situación que los dirigentes mapuche buscan canalizar a través de distintos instrumentos que van desde la búsqueda de nuevos mecanismos jurídicos hasta acciones violentas para alcanzar la autodeterminación. Esta última ha sido la opción escogida por muchos mapuche.

Otra situación del movimiento mapuche es su relación con los medios de comunicación escritos y televisivos, hacia los que muestra una absoluta desconfianza, dada su pertenencia económica y el tratamiento sesgado (e incluso, manipulado) de la noticia que han hecho respecto del conflicto indígena. A esto se suma que, a juicio de muchos mapuche, existe una vinculación entre los dueños de los medios de comunicación masiva y las empresas forestales en conflicto por tierras, lo que cuestiona aun más su parcialidad. De ahí que en términos prácticos los medios de comunicación representen para los dirigentes mapuche un elemento que afirma la opinión negativa y el estereotipo racista respecto a su pueblo, configurando el imaginario de un sujeto flojo, vicioso, alcohólico, barbárico,

porfiado y violento en permanente conflicto con la sociedad dominante. Así lo demuestran numerosos estudios sobre medios de comunicación y el conflicto mapuche realizados en la Escuela de Periodismo de la Universidad de La Frontera de Temuco-Chile, entre 1989 y 2011.

Pese a lo anterior, muchos dirigentes mapuche creen que es importante que los medios hagan la cobertura del conflicto, aunque sea en forma sobredimensionada, negativa y sesgada, porque así se pone el tema en la agenda mediática y se genera impacto. No obstante, las radios locales y comunitarias que transmiten en los sectores rurales, pertenecen a pequeñas empresas y cumplen una labor social (utilidad pública y comunicación entre comunidades), por lo cual cuentan con una alta sintonía. Así, las organizaciones mapuche han puesto atención a este tipo comunicación mediática (a menor escala), donde la utilización de diarios propios como *Azkintuwe*, internet, radio y televisión, buscan crear noticias con una agenda propia y con un nuevo contenido político y cultural. De esta manera, el discurso predominante de estos medios comunitarios apunta a desmentir lo transmitido por los medios más tradicionales (como que el conflicto indígena es gatillado por movimientos políticos externos a la causa mapuche o por infiltración de grupos anarquistas o injerencia del movimiento indígena latinoamericano), haciendo una reivindicación de la capacidad de movilización y lucha alcanzada por las organizaciones mapuche.

Acorde a lo anterior, la utilización de los medios de comunicación por la organización mapuche es una respuesta al gobierno que pretende desvirtuar el movimiento indígena y una advertencia respecto al conflicto mapuche: éste tiene solución, siempre y cuando se restituya el despojo de sus tierras ancestrales y se impongan mecanismos políticos de participación autónoma en la toma de decisiones. Por lo cual, no hay un interés por demostrar que no son violentistas o

terroristas como les acusa el gobierno; su objetivo es visibilizarse como un actor que está presente, y que conoce que tarde o temprano se tendrá que negociar una salida política dada la organización de que disponen y la legitimidad de sus demandas.

De igual manera, en todos los discursos de las organizaciones mapuche se aprecia una valoración y orgullo propio de su capacidad de sobrevivencia y resistencia de su cultura frente a la sociedad dominante, fundamentada principalmente en su sistema cultural religioso, por medio de la trasmisión de valores en forma oral, de sus mitos y ritos. En este aspecto, el movimiento mapuche presenta una capacidad y flexibilidad para sobrevivir en el tiempo a través de actividades culturales intraétnicas que se realizan en sus comunidades en los momentos de represión, manteniéndose por años sin actividad política, para luego renacer en nuevas organizaciones que se transforman según las circunstancias, reafirmando en la memoria cultural.

2.3.1. CONFIGURACIÓN IDEOLÓGICA SOBRE EL DERECHO A LA AUTONOMÍA Y AUTODETERMINACIÓN EN EL DISCURSO DE LAS ORGANIZACIONES MAPUCHE

Existen algunos rasgos que se pueden distinguir en el plano ideológico del movimiento mapuche, reflejando los diferentes cruces de tendencias e ideas políticas que han condicionado los cambios de su accionar en el transcurso de la historia:

a) *Trauma histórico*, vinculado a la pérdida de su territorio después de la derrota militar con el Estado de Chile, y su obligada ubicación en reducciones, lo

cual no han podido superar. De esta situación, elabora un discurso “de utopía mapuche” en relación con la sociedad indígena prehispánica, que representa lo que fueron y sueñan con recuperar.

b) La *pérdida* de muchas prácticas culturales ancestrales por la imposición de la educación, la medicina y la religión cristiana occidental, que debilita la identidad mapuche contemporánea.

c) La *apropiación* de las prácticas políticas de la sociedad dominante y la conformación de un mestizaje chileno-mapuche con mayor rapidez en los últimos tiempos.

d) La *influencia* de dirigentes mapuche, formados en las misiones capuchinas de la iglesia católica, con militancia en partidos políticos de izquierda y de la Democracia Cristiana; otros con trabajo en organizaciones no gubernamentales en el periodo de la dictadura, que han puesto dirección y objetivos claros al movimiento mapuche.

e) *Renovación* de dirigentes mapuche con formación universitaria, que plantea una negociación más de largo plazo sobre aspectos de autonomía y reconocimiento, proponiendo una acumulación de fuerza propia.

f) La *conciencia* de los avances de sus demandas y reivindicaciones, desde una perspectiva de discriminación positiva que realiza el Estado frente a las presiones y movilizaciones de las organizaciones mapuche.

g) Las *condiciones* “favorables” que genera la nueva ley indígena, en la creación de espacio para la crítica y organización cultural.

Hoy la situación es distinta, las condiciones favorables en el ámbito del derecho internacional, los procesos de globalización y los tratados y convenios internacionales sobre pueblos indígenas, permiten a las organizaciones mapuche

plantear un proyecto político que les devuelva cierta autonomía. Esta propuesta - aunque incipiente, no totalmente elaborada y, en un menor grado, consensuada en las comunidades rurales- recoge las demandas históricas de los mapuche. Dicho planteamiento político, desborda la capacidad constitucional que tiene el Estado de Chile para recoger la diferencia, y exige una modificación a la constitución y las leyes vigentes, junto con poner en la opinión pública el tema del reconocimiento y la diferencia cultural en forma distinta a la que se ha dado históricamente, visibilizando la existencia de dos pueblos con distinta cultura y cosmovisión.

En el marco del denominado “conflicto mapuche” o “problema mapuche”, como lo nombra el Estado, las organizaciones indígenas consideran una reivindicación obligada y necesaria para construir la verdad histórica, la recuperación de su memoria expresada en forma simbólica y ritual en los relatos de sus ancestros, que dan cuenta de lo no contado sobre los mapuche en relación a la usurpación, tortura y crímenes sufridos, cuestiones que la versión oficial excluye. Por cierto, es una redefinición y una relectura de su situación como pueblo, además de la resignificación del mundo mapuche. No obstante, queda pendiente el relato de la nueva historia y representación del mapuche urbano, considerando que su población es mayor que la rural, lo que comienza a manifestarse en demandas más específicas desde las ciudades que tienden a la uniformación y homogenización de la sociedad. En este aspecto, el mapuche urbano es dejado de lado para reivindicar el mapuche tradicional ligado a su territorio primero.

Otro hecho político fundamental en el movimiento mapuche es el cambio de relación entre los indígenas y el Estado de Chile. Esta situación surge de la existencia de una elite mapuche bien preparada, con un claro conocimiento de las

demandas y reivindicaciones colectivas que se han acumulado históricamente. Así, el proceso de exigir autonomía es dirigido, en gran medida, por jóvenes dirigentes y líderes mapuche que, si bien recogen el simbolismo de las luchas históricas ancestrales, hoy están más situados en lo que podemos denominar demandas neoindigenistas, las que se exponen en multiplicidad de planos: artístico, comunicacional, académico, jurídico y político, logrando sobrepasar la comunidad local y nacional. Además, se transforman en interlocutores referenciales respecto a las reformas constitucionales de leyes indígenas, para que tengan algún grado de legitimidad.

Marimán (1990), miembro de la organización *Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen*, ligada a intelectuales mapuche, plantea que el problema de subordinación al Estado de Chile y la imposición de sus propuestas hegemónicas era la causa que generaba históricamente la marginación, pobreza y atraso del pueblo Mapuche. Por lo tanto, la condición de plena igualdad, solamente podría asegurarse a nivel de territorios donde exista concentración y presencia histórica mapuche, mediante un estatuto de autonomía regional que garantizara políticamente los derechos específicos de cada grupo étnico, en cuanto minoría nacional. Para Marimán, además, la autonomía representa un proyecto de liberación territorial y política del pueblo Mapuche, que incluye a todos los sectores que componen este pueblo, ya sea urbanos con residencias en las ciudades como los rurales con residencia en el campo. Así también, explicita que se debe constituir un gobierno autónomo, donde lo fundamental es la formación de una asamblea autónoma regional con facultad para delinear una legislación propia, lo que permitiría un gobierno regional autónomo, pero elegido en forma democrática.

Ahora bien, en los discursos mapuche se agrega el concepto de pueblo por el derecho y posesión de su territorio. En los últimos treinta años se ha utilizado reiteradamente dicho concepto, siendo posteriormente agregado el concepto de nación Mapuche en los años noventa (Marimán, 2006). Siguiendo al mismo autor, cabe destacar que para él las exigencias de *derechos colectivos* han estado desde el comienzo del siglo XX en Chile, pero hoy se presentan en forma más sistemática en un contexto global.

Otra organización que planteó la autonomía es *la Asociación Gremial de Pequeños Productores y Artesanos Mapuche (Ad-mapu)*, los que acentúan la recuperación del territorio con mecanismos de control político, exigiendo una representación de acuerdo a la cantidad de población mapuche que existía en el país, la cual debía tener expresión en todas las esferas de la burocracia del Estado de Chile. Esta organización -que fue fundada al amparo de la iglesia en pleno periodo de dictadura, con el objetivo de enfrentar la división de las comunidades- dio origen prácticamente a todas las organizaciones mapuche existentes hoy.

Otra de las organizaciones mapuche más importantes es el *Consejo de Todas las Tierras* o *Awkin Walmapu Ngulam*, que logró convocar y movilizar la mayor población mapuche, a través de una propuesta que asumía una demanda en el campo internacional, y afirmaba sus derechos en los convenios y tratados internacionales, reclamando a estos organismos una intervención y dictamen frente a su situación, con el objetivo de obligar al Estado de Chile a cumplir y aplicar dichos artículos. De esta forma, legitimaban su causa para una negociación supranacional, que introdujera los límites del territorio mapuche y su autonomía, para reivindicar todos los territorios al sur del río Biobío. También anunciaban la legitimidad de la existencia de la nación Mapuche y un gobierno autónomo o co-

gobierno en los territorios en disputa, exigiendo representación en la cámara del poder legislativo del Estado de Chile. Esta propuesta fue catalogada de inviable por muchos adherentes a la causa indígena, dada la actual ocupación del territorio mapuche y la distribución geopolítica de la población chilena que ocupa dichas tierras, que hacen necesarios profundos y radicales cambios constitucionales. No obstante, *el Consejo de Todas las Tierras* es la organización que ha expresado en forma más mediática y por más largo tiempo una propuesta mapuche frente a la sociedad chilena y el Estado. El tiempo generó un desgaste en sus dirigentes y la deslegitimación en el propio movimiento mapuche, disminuyendo su correlación de fuerza e influencia.

Sin embargo, es la organización mapuche *Coordinadora Arauco Malleco (CAM)* la que sostiene la política de exigir *autonomía* en forma más rupturista y radical, con acciones de recuperación de tierras, tomas de campos, incendio de camiones forestales y otras, que han tenido un gran costo: comuneros mapuche y civiles muertos. Hoy, la CAM es la organización mapuche que tiene la mayor cantidad de presos políticos, tanto en juicio como condenados, situación que en el 2010 los llevó a sostener una huelga de hambre que duró más de ochenta días y que conmovió al país, generando la mayor movilización indígena de las últimas décadas. Cabe señalar que esta organización tiene una política de no ceder frente al Estado y luchar para lograr la recuperación de todo el territorio mapuche usurpado. De esta manera, se plantea un reclamo de 200.000 hectáreas compradas en forma engañosa por las empresas forestales y particulares, lo que implica un quiebre radical con la institucionalidad del Estado. Su postura la representan de la siguiente manera: “...*es la lucha frontal de los mapuches contra un sistema que nos sigue oprimiendo. Las distintas formas de opresión se expresan actualmente en el fuerte desarrollo del proceso de inversión nacional y transnacional en nuestro Wal Mapu, en donde el resurgir de la lucha mapuche tiene como objetivo evitar la desaparición del pueblo Mapuche*” (Wef Tun, 2010: 1).

Del mismo modo, reconocen que producto del avance de las movilizaciones y del conflicto se ha generado una mayor *“conciencia en los aspectos históricos, políticos y culturales, que ha permitido una lucha superior- Pasando de un sentimiento mapuche de pertenencia a un pueblo, a un manejo de un concepto de Pueblo y Nación, que es incorporado por la dirigencia de las comunidades en conflicto, quienes ven en la defensa de sus tierras la defensa de un espacio territorial más amplio, que no solo compete a los afectados sino que al conjunto de nuestro pueblo”* (Wef Tun, 2010: 3). Así, la Coordinadora Arauco Malleco sostiene que dentro de la heterogeneidad del pueblo Mapuche existen diversas realidades y posiciones, donde *“el pueblo mapuche está sujeto al estado de dominación y dependencia, lo que no ha permitido levantar propuesta desde la perspectiva propia y que muchas veces son funcionales al sistema”* (Wef Tun, 2010: 2).

Esta organización realiza una distinción entre el aparato del Estado de Chile y la sociedad no mapuche, al considerar esta última con *“una mayor conciencia de la realidad indígena, lo que se ha traducido en apoyo a sus reivindicaciones”*. A su vez, sostienen una crítica respecto a la sociedad chilena, por considerar que *“ve al movimiento mapuche dividido y presionan para que se logre la unidad y se levante una propuesta única, desconociendo todo el proceso de desestructuración que ha operado sobre nuestro pueblo. Esto hace que hoy día tengamos que desarrollar un arduo proceso de discusión lo que permite a la larga construir una respuesta mapuche autónoma, capaz de plantear nuestros objetivos estratégicos”* (CAM, 2010:2). Esta organización, por la radicalidad de sus políticas y la autonomía de sus decisiones frente a las demás organizaciones indígenas, ha generado conflictos internos en el movimiento mapuche, dado que la gran mayoría quiere una negociación de autonomía dentro del Estado de Chile. Sin embargo, se les reconoce el haber colocado el conflicto en un punto de inflexión, que obliga a la

sociedad chilena a un reconocimiento constitucional de la existencia del pueblo Mapuche.

Otra de las propuestas que ha tenido mayor posibilidad de expresarse en la práctica ha sido la delineada por la organización *Identidad Lafkenche* (gente del mar) y que representan a la población mapuche ubicada en zonas costeras de las regiones de La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos. Uno de los puntos fundamentales que agregan en sus reivindicaciones es el derecho a los recursos naturales que influyen para su desarrollo comunitario y cultural, principalmente lo que dice relación con los recursos marítimos, exigiendo un desarrollo con *autonomía*, que se estructura en un consejo de representantes de todo el territorio Lafkenche. Esta demanda de poder político sobre los recursos naturales se materializó en el año 2005, en la llamada *Ley Lafkenche*, que consiste en un espacio en el borde costero que permite la administración y la conservación de los recursos naturales respectivos, sostenido sobre el derecho consuetudinario de la riqueza marítima de la zona costera. Sin embargo, esto resultó insuficiente frente a los grandes barcos factorías que depredan las especies marítimas en los espacios anexos, generando nuevos conflictos. Pese a esto, es una de las organizaciones que mejor ha negociado con el gobierno y ha logrado mayor independencia.

2.3.2. LA VISIÓN DE DIRIGENTES E INTELLECTUALES MAPUCHE Y LA POLÍTICA PARA LOGRAR LA AUTONOMÍA

Podemos decir que el discurso intra-étnico en algunas organizaciones mapuche, busca desarrollar una intelectualidad con una propuesta crítica, que tenga la capacidad de recuperar y administrar lo que denominan la *nación mapuche*, que tiene sus raíces en el periodo prehispánico y termina con el último

levantamiento mapuche de 1881. En tal sentido, el conjunto de propuestas culturales junto a la participación en ciertas consultas institucionales, son complementadas con acciones de resistencia indígena que reflejan la “apropiación cultural” de estrategias políticas de la sociedad dominante, y cuyo actos se pueden calificar como una expresión del desarrollo de una ciudadanía diferenciada.

Es sabido que la historia de la pérdida de las tierras indígenas no es conocida por la mayoría de los chilenos, dado que la historia que se relata es la versión oficial del mito de la nación y el Estado de Chile. Muy bien lo expresa la joven estudiante mapuche de la carrera Derecho, Llanquileo (2010: 18), al sostener que existe un desconocimiento de parte de la sociedad chilena en relación a la realidad mapuche. *“La gente no nos conoce. De hecho, tiene una confusión con los mapuches. Solo les gusta la parte folclórica y bonita del mapuche, pero cuando lo ve distinto, cuando ve que reclama y conoce sus derechos, ya no le gusta”*, sostiene.

Ahora, en el plano más constitucional y en una negociación dentro de la institucionalidad del Estado de Chile, podemos ver el discurso de uno de los dirigentes e intelectuales mapuche con mayor rango político, Francisco Huenchumilla Jaramillo, quien ha alcanzado los cargos más representativos y de mayor poder dentro de la constitución chilena, a partir del retorno de la “democracia” en nuestro país. En efecto, Huenchumilla es abogado, ex alcalde de la ciudad de Temuco, ex diputado del partido Demócrata Cristiano y ex ministro Subsecretario de Gobierno, de sólida formación intelectual y gran capacidad política. Además, este político mapuche es considerado uno de los más constitucionalistas del gobierno de la concertación de partidos democráticos de la política chilena, respecto a lo cual sostiene que: *“(...) el gobierno ha cometido un grave error de diagnóstico pensando que la situación mapuche es un problema de*

pobreza solamente, en circunstancia que es un problema cultural, étnico, político, sociológico, con muchas aristas...el gobierno de la Concertación ha pensado que el problema mapuche es de orden público y por lo tanto cree que se puede solucionar por la vía de los Carabineros (policía en Chile). Los carabineros no van a solucionar el problema mapuche porque ellos usan la fuerza de acuerdo a la ley y reciben órdenes. El conflicto mapuche es de naturaleza social, cultural y política que tiene que resolverse por la vía del diálogo que el gobierno debe tener respecto de cuál es el papel que tiene el pueblo mapuche en el Estado y en la sociedad y ese diálogo, a mi juicio, no se ha dado” (Huenchumilla, 2008: 4).

De hecho, él mismo hace un lineamiento de cuál debe ser el camino que debe implementarse para conseguir un acuerdo en la situación mapuche, y que a su juicio pasa por: “ (...) *el reconocimiento que requiere el pueblo mapuche de su existencia, la cual es anterior al Estado chileno; de la participación que debe tener en los distintos órganos del Estado; de no ser pariente pobre de esta sociedad, sino que ser un actor que esté participando de todos los beneficios del Estado, incluso del ejercicio del poder” (Huenchumilla, 2008: 9).*

Desde esta perspectiva, la razón fundamental es que “*existe un conflicto entre el Estado de Chile, el pueblo mapuche y la sociedad chilena. Y el problema más profundo es que el Estado chileno redujo y aplastó al mundo mapuche, quitándole el (95%) de su territorio y convirtiéndolos en campesinos pobres y discriminados a partir de 1881” (Huenchumilla, 2010: 11).* No obstante sus méritos, los propios mapuche no le reconocen como uno de los dirigentes válidos y representativos para llevar su voz, porque lo consideran lejano a las realidades del pueblo Mapuche y más cercano a la sociedad chilena y la política clásica, por haber sido parte del aparato institucional en los periodos democráticos y haber desarrollado su carrera de abogado en la sociedad dominante.

En este mismo sentido, el estudiante de periodismo de la Universidad de La Frontera y ex candidato a alcalde de Lautaro por el Partido Mapuche, Luis Penchuleo señala que: *“Nuestra generación sigue el ejemplo de Lautaro, que vivió con los españoles y luego, con ese conocimiento integral regresó para hacerles la guerra. Con la universidad nos pasa lo mismo, estamos aprendiendo cómo piensan los wingka (ladrones), pero sin dejar de lado lo que somos”* (2010: 8). Sin embargo, Penchuleo, portavoz de Wallmapuwen, expresa que la forma más objetiva para conseguir poder mapuche es la creación de un partido político mapuche, que se transformaría en un instrumento para impulsar un proyecto político nacional, orientado al bienestar de todos los habitantes del país, sin distinción. Este partido mapuche no trabajaría exclusivamente por representar los intereses indígenas, sino que además, lucharía por dar respuestas concretas a los dilemas del desarrollo en el territorio mapuche, para buscar y construir un nuevo orden social más justo.

Para Penchuleo, ésta es una lucha política que requiere, por lo tanto, de una fuerza política, donde *el nacionalismo mapuche es sinónimo de mejor gobierno*. Así, el discurso de este dirigente universitario mapuche muestra una clara contradicción respecto a la utilización del conocimiento occidental como una estrategia para recuperar su autonomía, para luego sostener la formación de un referente político que integraría a los no chilenos. Esto deja en evidencia el dilema permanente y aún no resuelto entre la posibilidad de integrarse a la sociedad chilena con ciertas condiciones o desarrollar una autonomía propia.

Más explícito y radical es el dirigente mapuche Pedro Cayuqueo, cuando reconoce que el estudiante universitario mapuche reclama su papel en la historia de Chile, dejando claro el rechazo al asistencialismo del Estado. Esto lo plantea de

la siguiente forma: *“Es el paso de la canasta familiar a la lucha por el poder político. El paso del asistencialismo al reconocimiento y ejercicio pleno de derechos. Constituyen, en definitiva, la bienvenida del mapuche y el adiós al “mapuchito”. En este sentido, hay muchos que denominan a esta revalorización de la cultura mapuche por parte los jóvenes, como un “nacionalismo mapuche”* (2010: 11). Así entonces, Cayuqueo plantea un rechazo profundo al clientelismo del Estado y al paternalismo cultural, por medio del control de los medios materiales y culturales.

En esta línea, los discursos públicos mapuche plantean elementos más elaborados, donde se toman aspectos jurídicos del ámbito de los convenios internacionales que les permiten dar mayor legitimidad a su causa, especificando los contextos y márgenes de la identidad indígena y articulando el genuino derecho de ser los dueños ancestrales de estos territorios, por ser sus primeros habitantes anterior al Estado de Chile. Ahora, el gobierno no ha logrado acallarlos o hacerlos clientes de sus negociaciones, dado la fuerte competencia interna de las organizaciones indígenas por hacerse escuchar y liderar el proceso de reivindicación, que las alejan de cualquier negociación que mantenga la situación de injusticia.

De igual forma, las nuevas organizaciones mapuche sintetizan y cruzan en sus objetivos todo el bagaje vivido anteriormente por sus dirigentes, que al cambiar de organización por disputas o desavenencias internas refunden nuevamente en otra organización sus ideas. Por lo anterior, es que *no se puede clasificar hoy a una organización mapuche, si es de izquierda, derecha, centro, o autonomista, ya que existe una rotación e intercambio de ideas y posturas frente al conflicto*. Ahora, si bien es cierto que existen líneas distintas en el movimiento mapuche, siempre se encuentra un grueso de elementos comunes que se

destacan, y por sus constantes cambios no la podemos catalogar de un movimiento político ni de una organización partidaria: más bien representa una convergencia de una conciencia sociocultural y étnica mapuche, que produce efectos políticos y sociales en la lucha por el reconocimiento de un pueblo, que la podemos definir en el plano del “indigenismo étnico mapuche”.

2.3.3. AUTONOMÍA MAPUCHE EN EL CONTEXTO DEL ESTADO DE CHILE: POSIBILIDADES Y LIMITACIONES

En esta línea, la “Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de Los Pueblos Indígenas” implementada por la administración del Estado, en su documento del año 2003, dejaba ver la posibilidad del derecho de autodeterminación de los pueblos originarios en un contexto de legislación chilena. En 2005, el Presidente de la República de Chile, Ricardo Lagos, llevó adelante la iniciativa de un proyecto de ley con reforma constitucional en relación al Pueblo Rapa Nui de Isla de Pascua y el archipiélago de Juan Fernández, para que fuesen considerados territorios especiales. Esta situación implica que el gobierno y la administración de dichos territorios se regirían por una autonomía administrativa en salud, educación, turismo y vivienda, pero en el ámbito de defensa militar, justicia, gobierno interior dependerían del Estado de Chile.

Ahora la pregunta es ¿por qué esta situación no se visualiza para el pueblo Mapuche? Esto puede tener su fundamento en la densidad de población mapuche, que alcanza un total aproximado de novecientos mil personas ubicadas en el sur de Chile (en región de La Araucanía, unas 500.000) y en Santiago, capital del país (450.000 personas). Esta realidad geopolítica choca con los más diversos intereses económicos, políticos y de defensa, según la concepción de la

seguridad de fronteras, que mantiene el Estado nacional. Sin embargo, el problema es más bien de reconocimiento político y de intereses económicos que fuerzan a mantener en una posición de subordinación al pueblo Mapuche, frente a la posibilidad de una pérdida de poder con una nueva situación política de negociación en igualdad de condiciones y derechos.

Por otro lado, una de las discusiones más importantes del derecho internacional sobre las comunidades indígenas en Chile, se relacionan con la forma que los grupos étnicos deben ser considerados pueblos con derecho de autodeterminación y cuáles son los límites de tal derecho. Al respecto, Díaz Polanco, en consideración con la declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU en el año 1948, sostiene que *“todos los pueblos tienen el derecho de libre autodeterminación. En virtud de este derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”* (Polanco, 2006: 135). Esta posibilidad política es la que ha llevado -entre otras cosas- a una estrategia mapuche de acumulación de fuerzas en la última década, con el objetivo de configurar poder político y legitimación de su causa, enfocándola en varias direcciones.

Primero, una clara concientización del sentimiento de ser mapuche en todos los niveles de la cultura y la legitimidad de su causa; una militancia de los jóvenes universitarios mapuche con su identidad cultural e historia, que le imprime una dirección y propuesta incipiente, además de la elaboración ideológica de los fundamentos de la causa indígena.

Segundo, la implementación de una estrategia comunicacional de la causa indígena, a través de los propios mapuche a nivel interno, junto a la sensibilización de la opinión pública a través de los medios de comunicación, para que solidarice

o adhiera a las demandas mapuche, mostrando que existe un conflicto y que no existirá paz mientras se desconozca esta situación de injusticia.

Tercero, el contacto y los vínculos con instituciones internacionales, ONGs, gobiernos extranjeros, OIT, universidades, y personas mapuche que viven fuera del país, para la obtención de recursos y promoción de su causa.

Cuarto, una política de “negociación” y búsqueda de solidaridad con los partidos políticos de izquierda para una adhesión y respaldo mutuo en ciertas políticas sociales.

Quinto, puesta en marcha de ONGs Mapuche, vinculadas a los derechos indígenas y proyectos de etnodesarrollo, utilización y edición de sus propios diarios y páginas de Internet.

Sexto, relaciones y vínculos con la iglesia Católica, que solidariza con la causa indígena y los movimientos ecologistas.

Séptimo, demandas y reivindicaciones desde una perspectiva jurídica frente al Estado en cortes internacionales, utilizando el cumplimiento de los convenios y acuerdos internacionales firmados por Chile, legitimados por el uso de documentación escrita y complementada en la memoria de la comunidad, para dar testimonio de la usurpación de sus tierras. A esto se suma una propuesta teórica sobre autonomía e identidad territorial de algunas organizaciones mapuche, particularmente *Lafkenche* (gente de mar).

De este modo, la mayoría de los discursos de las organizaciones de dirigentes y líderes mapuche, en los periodos de democracia y dictadura, muestran una clara conciencia que sus derechos han sido vulnerados a través de la usurpación de sus tierras, eliminación de su sistema de medicina, prohibición de su concepción religiosa, imposición de un sistema de educación, expropiación y robo de sus recursos naturales, lo que para ellos ha significado un sistema de

injusticia expresado en una subordinación política y económica frente al Estado de Chile. Así, ellos ven que su exclusión ha influido para que no exista la identificación de quienes han cometido la violación de sus derechos individuales y colectivos, que se manifiestan en un falso reconocimiento como pueblo Mapuche. Por ello, la culpa es atribuida a “todos” los individuos de la sociedad chilena, especialmente representada en el aparato estatal.

2.3.4. AUTONOMÍA Y CONDICIONANTE DE LA REALIDAD MAPUCHE

Un primer elemento importante de considerar es que las demandas mapuche no han considerado al componente urbano, y la bandera de lucha coloca solamente como actor fundamental al mapuche rural. En consecuencia, el imaginario del mapuche urbano se va desarrollando más en torno a una añoranza de tiempos pasados y cuya fuerza está puesta más bien a nivel declarativo, que en las prácticas políticas de levantamiento, insurrección o autonomía fuera del Estado de Chile. Por otra parte, una gran cantidad de mapuche ha nacido y estudiado en los centros urbanos, y un número considerable tiene una familia mapuche-chilena, resultado de su relación intercultural, situación que los lleva a tener una postura por lograr una autonomía dentro y en relación con el Estado de Chile. En esta línea, reivindican la causa mapuche, dando cuenta de la exclusión y las dificultades que sufren en la gran ciudad, a raíz de que su consumo es marginal, precario y no les permite salir de la pobreza. Esta situación refleja la constante ambivalencia entre los propios mapuche para poder desarrollar una propuesta más unitaria frente al Estado. Esto, a su vez, es aprovechado por la burocracia para profundizar la crisis y criminalizar las demandas mapuche.

Sin embargo, un hecho de la causa es que el pueblo Mapuche y sus dirigentes han tenido históricamente la disposición de establecer el diálogo y de llegar a acuerdos con el Estado de Chile, pero siempre han sido engañados o perjudicados con convenios tales como los límites de fronteras y el comercio fraudulento. Si miramos los antecedentes históricos, los mapuche han sido prácticamente forzados a llegar a una situación de ruptura, que se ve expresada en la radicalización de las organizaciones en un enfrentamiento violento respecto al Estado. Desde esta mirada, la autonomía está pensada en relación a sus lazos familiares respecto a los que dejaron en el campo, dado que el mapuche urbano nunca pierde su conexión a la tierra de origen, manteniendo un contacto con sus familiares de las zonas rurales, principalmente, con el envío de un porcentaje de sus ingresos y permanentes viajes para saber del estado de sus parientes. De ahí que los mapuche que se quedaron en la comunidad rural muestran altos grados de pertenencia étnica, siendo uno de los motivos por los cuales las organizaciones mapuche plantean su lucha en base a la realidad rural, ya que recoge una tradición simbólica mucho más cercana a lo que fueron antes de la asimilación forzada al Estado de Chile.

En este sentido, la región de La Araucanía se ha convertido en un sector clave en el conflicto, ya que en este espacio se materializan las demandas por la recuperación de tierras, cruzándose las diferentes perspectivas de los dirigentes mapuche, que conllevan el surgimiento de variadas posiciones para conseguir el objetivo. Así, las últimas movilizaciones (2000-2012) han tenido violentos enfrentamientos con las empresas forestales en manos de particulares y el aparato del Estado, con resultado de comuneros mapuche heridos y muertos, lo que ha transformado sus reivindicaciones y demandas en cuestiones emblemáticas para seguir subsistiendo como pueblo. El punto central de esta disputa se ilustra en la lucha por las tierras usurpadas, cuya situación queda reflejada en el conflicto con los dueños de las empresas forestales y particulares que ocupan las tierras que les pertenecieron históricamente a los mapuche. Por

ende, uno de los elementos más controversiales es la obtención jurídica de las propiedades que rayan en la ilegalidad y el fraude de la compra y el valor pagado, o los arriendos por cien años. Por ejemplo, las empresas forestales son dueñas de 1.5 millones de hectáreas, las que representan una superficie de territorio tres veces más grande de lo que el Estado de Chile entregó por medio de los títulos de merced a los mapuche (Aylwin, 2000). En este aspecto, la recuperación de tierras se está expresando desde su propia historia, a partir de los que fueron vencidos y no reconocidos, donde el movimiento mapuche, en el sentido Kantiano, está alcanzando una mayoría de edad, es decir, piensa con criterio propio y no desde la sombras del pensamiento ajeno.

El cambio que experimenta el pueblo Mapuche en su cultura política de reivindicaciones y demandas, es analógico a la expresión de contar historias, porque las vidas humanas necesitan y merecen contarse; y toda historia de sufrimiento clama y pide narración (Ricoeur, 1987). Es decir, el discurso de las organizaciones mapuche ha hecho memoria de la historia de los procesos de asimilación forzada para su aculturación a la sociedad chilena, denunciando los supuestos beneficios que les significaba la pertenencia a la sociedad dominante y mostrando el daño que generó esta obligada ciudadanía chilena. Frente a esta situación, las comunidades mapuche expresan que ante la imposibilidad de poder negociar con el Estado de Chile, *es legítimo el uso de la fuerza, ocupando las tierras por medio de los hechos consumados*. Dicha acción se produce en respuesta a los derechos de propiedad que provienen de títulos emanados por el Estado, que no consideran las tierras que habitaban los mapuche con anterioridad al propio Estado. De ahí que el Estado no cumple el derecho internacional en materia de reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas, en lo que concierne al convenio 169 de la OIT. Además, no existe un reconocimiento constitucional de los pueblos originarios.

2.4. ALGUNAS PERCEPCIONES SOBRE EL CONFLICTO INDÍGENA DESDE LA SOCIEDAD CHILENA

En general, en los discursos de las organizaciones mapuche del periodo (2008- 2011) se puede observar un tipo de demandas en el contexto de una “*ciudadanía étnica*”, donde se exigen derechos sociales, económicos y políticos, desde una perspectiva distinta y alternativa a las formas de inclusión del Estado de Chile. El énfasis está puesto en la inclusión en igualdad de condiciones, por medio de una negociación de poder con el Estado; esto a diferencia de la postura más radical, que busca generar una autonomía propia en ciertos espacios territoriales, por medio de la ocupación de territorio.

En este aspecto, las organizaciones mapuche no desarrollan el concepto de autonomía o del derecho de autodeterminación, pero aparece como la forma de llevar adelante un proceso de reconocimiento mapuche, en que se recoge en gran medida lo que Obieta (1980: 57-66) sintetiza en: a) La capacidad de proclamarse y demandar ser reconocido como pueblo, que es calificado como derecho de autoafirmación; b) El sentido de identidad y pertenencia de un grupo, junto con la capacidad de definir quién forma parte del grupo y en qué condiciones; c) El pertenecer y tener un territorio y fijar sus límites; d) El derecho a darse una forma de gobierno según lo que el grupo determine; y e) El status político y las formas de vinculación externa en relación con otros grupos sociales y culturales.

En esta línea, N. Gissi (2002) considera que en la propuesta de autonomía de las organizaciones mapuche existen algunos puntos fundamentales, que plantean una salida frente al conflicto, por cuanto recogen una demanda histórica que ayudaría a terminar con los abusos de poder del Estado chileno. Según N.

Gissi, una cuestión fundamental es la reivindicación de un espacio territorial autónomo, que forme parte de una descentralización de la estructura del Estado chileno, caracterizada por el reconocimiento de la multiétnicidad nacional. Esto significaría una ampliada región mapuche autogobernada, con una redistribución de competencias en el marco de una mayor participación política, donde el punto central sería un acuerdo para establecer una nueva delimitación del territorio histórico mapuche o demarcación geopolítica, con la intención de aumentar su poder étnico y conformar el denominado “País Mapuche” o *Wallmapu* (Wall = Universo, Mapu = Tierra, territorio). En este sentido, las organizaciones indígenas se encuentran en una transición desde un movimiento social a un movimiento político, del que surgen tres desafíos fundamentales: a) Una nueva delimitación territorial, b) Una coordinación entre las distintas identidades territoriales mapuche, y c) La inclusión de los mapuche urbanos y la reparación de la deuda histórica vinculada al proyecto de autonomía, con un nuevo acuerdo y un nuevo trato para una reconciliación entre chilenos y mapuche (Gissi, 2002).

Respecto a la demanda mapuche por igualdad, ésta no ha estado presente en la solicitud hecha al gobierno por las organizaciones indígenas, aunque sí se explicita en el reclamo de igualdad en el ejercicio ciudadano, donde las organizaciones elaboran una compleja estrategia de apropiación simbólica al recurrir a la noción de pueblo, como una forma de ocupar y extender el espacio (Valenzuela F., 2003: 30). A juicio de Valenzuela, en alguna forma se ha creado un espacio público paralelo al oficial, que tiene como objetivo la exigencia de reconocimiento mapuche, e intenta el apoyo y la solidaridad frente a los problemas que tiene el pueblo Mapuche.

Por su parte, los antropólogos Foerster y Montecino (2007) plantean que existe una nueva realidad en la forma en que las organizaciones mapuche se

relacionan con el Estado, lo que se refleja, por ejemplo, en el accionar de los grupos *“El consejo de Todas Las Tierras”* y la *“Coordinadora Arauco Malleco”*, que han impulsado el proceso político de recuperación de territorio mapuche, con un fuerte sentimiento de etnificación y de etnonación, que se fundamenta en el rescate de la lengua, costumbres, reconocimiento de autoridades tradicionales, y el renacer de la práctica ritualista con la relectura de sus mitos. Esta nueva situación explicaría la actuación de autoridades tradicionales de la cultura mapuche, que han modificado sus roles en el último tiempo de acuerdo a la línea estratégica de recuperación cultural y política. Un ejemplo es la figura del “chamán mapuche”, quien tradicionalmente desempeña un papel sagrado en el ritual religioso de su comunidad y en los procesos de sanación de enfermos y que, actualmente, puede desempeñar una serie de acciones que van desde actos culturales, políticos, intelectuales y económicos que están fuera del rol tradicional desempeñado en la comunidad mapuche. También se aprecia un resurgimiento e interés por recuperar la lengua o tradición oral, como un elemento fundamental de la memoria colectiva y unificación del pueblo mapuche, donde se afirma el sentimiento de pertenencia y diferencia respecto los chilenos.

Para Irarrázabal y Morandé (2006), el sentimiento de identidad mapuche es el de pertenencia a una misma cultura originaria, con un fuerte valor por la conservación de la tierra ancestral, lo que perdura aunque no se encuentre viviendo en el lugar ni junto con la lengua mapuche (aunque muchos no la hablen, ni la entiendan)). Este fenómeno también se puede observar en relación al linaje, puesto que los mapuche que han formado familia con chilenos y viven en la ciudad, en general mantienen la adherencia a una cosmovisión mapuche y continúan participando de los ritos y ceremonias en alguna forma simbólica de expresión.

En este sentido, las organizaciones mapuche también reflejan en sus discursos lo que plantea Wachel (1989) respecto a la dialéctica que se da entre integración y asimilación. La cultura indígena integra elementos foráneos, pero sin perder sus propios patrones culturales; sin embargo, la adopción de elementos de la otra cultura muchas veces es acompañada de la eliminación de las propias tradiciones en algunos aspectos, por lo cual la identidad se va estructurando sin raíces culturales propias ni referentes. Este es el caso de los jóvenes mapuche que estudian y viven en los centros urbanos, que son absorbidos por la sociedad dominante. En este aspecto, coincidimos con Heise, Tubino y Ardito (1994), quienes establecen que la asimilación auto-eliminadora es lo más peligroso que puede asumir una cultura dominada (negación de la misma), pues constituye una especie de suicidio o la causa de subestimación de un pueblo.

2.5. INSUFICIENCIA DE LA LEY INDÍGENA: LIMITANTES DEL MODELO NEOLIBERAL PARA UNA CIUDADANÍA INCLUSIVA

En el orden político chileno se ha tomado la opción de privilegiar una ciudadanía asociada al mercado, posicionando al ciudadano, tanto chileno y mapuche, como un consumidor no deliberante, marginado del poder y las decisiones políticas que le afectan, con lo que se silencia toda disonancia respecto al modelo político, el cual solo se legitima con la participación en las elecciones. Esta situación es contraria a la misma Ley Indígena, que en sus puntos establece mecanismos de participación y consulta a las sociedades indígenas: *“Los servicios de administración del Estado y las organizaciones de carácter territorial, cuando tratan materias que tengan injerencia o relación con cuestiones indígenas, deberán escuchar y considerar la oposición de la organizaciones indígenas”* (Art. 34 de la Ley Indígena). Estos artículos se han mantenido en una mera expresión simbólica, pues contradicen aspectos relevantes del modelo.

Coincidimos que el reconocimiento en la actualidad ha llegado a ser una expresión alternativa frente a los temas de distribución social, y otros incluso más importantes que estos (García y Lukes, 1999). Sin embargo, la limitante para implementar las políticas indígenas es la constitución chilena, que no es una carta democrática al conservar todo el armazón de la dictadura militar. Esta ciudadanía restrictiva, sin mecanismos para resolver conflictos sociales y culturales, como los indígenas, dejan solo la posibilidad de colocar el problema en el ámbito económico, desconociendo los fenómenos a nivel local e internacional que amplían las categorías tradicionales de la ciudadanía.

En este aspecto, el investigador mapuche V. Toledo Llancaqueo considera que el problema fundamental de esta situación ocurre por la *“infinidad de reclamos de tierras usurpadas que son declaradas arbitrariamente como inadmisibles por la CONADI, (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena). Y si sus reclamos no son admitidos, o deben esperar años y años para que se hagan efectivos, porque no hay fondos disponibles, además que el presupuesto y los procedimientos son arbitrarios, dado que se destina a las políticas indígenas solo el 0,3% del presupuesto estatal”* (2003: 7). Según Toledo, la Ley Indígena solamente considera admisible aquellos reclamos que se refieren a casos de usurpaciones de tierras que estuvieron bajo un título otorgado por el Estado, estos son título de merced, título de reforma agraria u otros de similar origen estatal. No obstante, se consideran inadmisibles los reclamos de tierras ancestrales o antiguas que quedaron fuera de los títulos de merced, y cuyos deslindes se conservan únicamente en la memoria colectiva de las comunidades mapuche.

En este contexto, la gran movilización mapuche del año 2010 marcó un hito con la huelga de hambre de los comuneros mapuche encarcelados, a quienes el

Estado les aplicó la Ley Antiterrorista. Este hecho puso el tema indígena en la discusión pública, y dejó en evidencia el carácter antidemocrático de la constitución chilena, que al carecer de mecanismos que resolvieran la situación de demandas culturales de los indígenas, optó por una fuerte represión. Hay que consignar que la Ley Antiterrorista y la Ley de Seguridad del Estado fue puesta en vigencia durante la dictadura militar de Augusto Pinochet Ugarte en 1984, para desmovilizar y reprimir la protesta social, eliminando a los adversarios del régimen. A pesar de que la ley sufrió modificaciones con el retorno de la democracia, siendo aplicada excepcionalmente en casos extremos, nada impidió usarla indiscriminadamente en el caso mapuche. Es así que esta ley se ha aplicado a 144 personas mapuche, bajo cargos de asociación ilícita y usurpación de tierras, a través de la legislación común en la sucesión de los diferentes gobiernos, tanto de izquierda como de derecha (Patricio Aylwin, Eduardo Frei, Ricardo Lagos, Michelle Bachelet y Sebastián Piñera). En este punto, la primera vez que se aplicó la Ley Antiterrorista hacia un mapuche en Chile fue por el delito de *Amenaza Terrorista*, acusación que se hizo en contra de los *Longkos* Pascual Pichún y Aniceto Norín, quienes fueron condenados a cinco años y un día por *delito terrorista*. La condena es el resultado de la problemática de tierras que llevan décadas en disputa, entre los comuneros mapuche y los dueños del fundo Nanchahue, de la comuna de Traiguén.

Una de las características de la Ley Antiterrorista es aplicar cargos por pertenecer a la llamada asociación ilícita terrorista. Por esta razón, a los mapuche se les acusa de una serie de delitos como atentados incendiarios contra bosques, casas patronales, ocupación de campos y vehículos particulares, entre otros. La aplicación de esta ley genera una serie de cuestionamientos particularmente en lo referente a la protección a testigos, que permite que la fiscalía oculte a la defensa de los presos mapuche la identidad de los testigos de la parte acusadora, obstaculizando gravemente la capacidad de los mapuche para defenderse y cuestionar su testimonio o refutar cargos que se formulan en su contra. Son los

llamados “testigos sin rostro” -que sólo tienen contacto con fiscales-, los que han testificado en los tribunales, protegidos por pantallas y con micrófonos para distorsionar su voz. Dicha acción está reñida con todos los principios de un juicio justo, pero también con los convenios internacionales de la OIT, o de la Convención Internacional de Derechos Humanos de Naciones Unidas.

En esta misma línea, en 2010 se acusaba a un gran número de dirigentes mapuche de haber participado en la recuperación de las tierras usurpadas a sus comunidades, realizando ataques incendiarios, enfrentamientos con la policía, y otros. Las organizaciones se movilizaron y lograron la alteración del orden público, apoyando a los huelguistas, lo que sobrepasó al gobierno y al sistema político, demostrando la fuerte capacidad de presión y cohesión que mantienen las organizaciones mapuche en la actualidad. Esto, además, dejó en evidencia que los mapuche no aceptan ni se sienten identificados con la ciudadanía chilena ni con la justicia chilena.

Un contrapunto importante para considerar en el conflicto mapuche, es la perspectiva de la embajada Norteamericana en Chile, quienes presentaron un informe elaborado el año 2009, posterior a una visita al territorio del conflicto mapuche, que dice: “ *Los principales periódicos chilenos, que son generalmente conservadores, publican muy a menudo en primera página reportajes sobre este conflicto*” (...) “*la destrucción de propiedades, que supone la inmensa mayoría de las acciones ilegales de los mapuche, se presenta frecuentemente a todo color con descarados titulares y a veces una cobertura muy superior a la que se da a crímenes mucho más graves cometidos por chilenos no indígenas*”. El embajador norteamericano, Paul Simons, sostiene que “*Los sucesivos Gobiernos de la Concertación han desarrollado una política indígena chapucera, a la que se concede poca importancia y que es incapaz de establecer y alcanzar objetivos*”.

realistas” (Wikileaks 2009). Esta visión de observadores externos da cuenta del imaginario mapuche que se ha construido por la elite política y la prensa chilena en relación al conflicto indígena, para justificar el uso de la fuerza del aparato del Estado.

De igual forma, en el ámbito interno del país y respecto a la clase política chilena, el investigador José Bengoa (Azkintuwe *año 7, N° 45. Dic-2010: 15*) sostiene: *“Es por ello que cada vez que observan algún éxito mapuche corren a buscar a los asesores extranjeros. Hay una idea racista: los mapuche son poco desarrollados, y si hacen alguna acción política significativa es porque están inducidos, adoctrinados o asesorados por fuerzas externas”*.

Así, las deficiencias jurídicas de la constitución chilena quedaron demostradas y una vez más se generó un quiebre entre los mapuche y el Estado, obligando al gobierno a realizar conversaciones políticas entre el poder ejecutivo, legislativo y judicial para encontrar una salida a la crisis. Esta incapacidad constitucional llevó a exigir nuevamente la mediación de la Iglesia Católica para buscar un tipo de acuerdo para salvar el sistema. El gobierno, después de intensas negociaciones, logró despachar en trámite de urgencia cambios a la (Ley Antiterrorista N°18.314), evitando la muerte por huelga de hambre de comuneros mapuche, quienes se mantuvieron inquebrantable en su posición, poniendo nuevamente en la discusión el tema indígena. Por un lado, este hecho dejó en evidencia el trato injusto del sistema jurídico chileno y, por otro, demostró que el pueblo Mapuche, en sus demandas y reivindicaciones de reconocimiento, exige necesariamente otro tipo de ciudadanía que dé cuenta de un mayor reconocimiento constitucional. Nuestra propuesta, en este sentido, es una “ciudadanía intercultural”

2.6. APOROFOBIA, UNA RESTRICCIÓN DE LA CIUDADANÍA EN LA DEMOCRACIA CHILENA PARA LA INCLUSIÓN MAPUCHE

El concepto de aporofobia tratado por A. Cortina (2000^a) es interpretado en profundidad por E. Martínez (2002), quien señala que detrás de los comportamientos racistas, xenófobos o la exclusión de las personas de una etnia diferente, existe la repugnancia y el temor a los pobres, con sentimientos de miedo y rechazo para aquellas personas que no tienen las cualidades o el “aspecto de respetable”. Dicho sentimiento tiene su fuerza en que es inducido, provocado, aprendido y difundido desde una concepción comunicativa de relatos alarmistas y sensacionalistas, que vinculan a personas sin recursos con una supuesta amenaza a la estabilidad del sistema socioeconómico. Para Emilio Martínez, la aporofobia no es aceptable desde ninguna situación, dado que fomenta la injusticia y hace que este mundo sea un lugar más hostil e inhabitable.

Ahora, ¿cuáles son las causas que explicarían esta situación de injusticia tan inhumana en nuestra sociedad? La respuesta se encontraría en las relaciones que se establecen en el sistema social, dado que en las sociedades actuales - organizadas en torno a la idea de contrato en cualquiera de las esferas sociales- el pobre es el que no tiene nada interesante que ofrecer a cambio y que no tiene capacidad real de consumir, de contratar o generar dinero (Cortina, 2000a: 14). Todo lo anterior conduce a la exclusión de los que no tienen poder adquisitivo y de aquellos que han sido explotados por el sistema y que, por ende, dejan de ser útiles como fuerza de trabajo. Esta situación genera una percepción de miedo en los demás individuos, que ven en esa persona una potencial carga que deben asumir en forma directa o indirecta.

Quien mejor dimensiona este problema es Jesús Conill, cuando afirma que: *“la ciudadanía, además de ser legal, política, diferenciada, multicultural, ha de ser también económica, o en este punto la cosa es más difícil, porque como el aceite y el agua no se pueden mezclar, pues donde está lo económico, allá está el peligro y el comienzo, no precisamente de la salvación, sino de la perdición”* (1996: 246-253). Es decir, la población pobre no cuenta dentro del entramado social, porque no tienen capacidad de negociación; de este modo, la aporofobia se transforma en la tragedia más grave de nuestro tiempo, a través de la cual se desprecia al que no tiene bienes materiales que ofrecer a los demás y que, por tanto, no puede negociar (Conill, 1996: 248). Así, la acumulación de bienes se transforma en una exigencia, dado que el modelo siempre crea nuevas necesidades, por lo que el individuo siente el deber de estar preparado para afrontar la incertidumbre futura. Así, todo es competencia y las relaciones humanas son transformadas en acciones darwinianas, terminando con toda posibilidad de solidaridad y de responsabilidad social.

En el caso de Chile y Latinoamérica, esta situación está reflejada particularmente en los indígenas en una triple dimensión: primero, son estigmatizados como irracionales, por creer en cosmovisiones religiosas falsas y por carecer de una visión de progreso económico como los “blancos”. En segundo lugar, todas las identidades y la construcción de ciudadanía están enfocadas sobre la base del consumo y la utilidad económica, realidad que excluye a los que sostienen un tipo de vida solidaria, que está fundamentada en la comunidad. Y en tercer lugar, existe la necesidad de un chivo expiatorio al que se culpe del fracaso o el mal funcionamiento del sistema económico.

En el caso de los mapuche, la aporofobia comenzó hace mucho tiempo, y para Rosamel Millamán, investigador mapuche, todo parte de la concepción de los

colonizadores: “*Los pueblos indígenas fueron situados al margen de la humanidad, sin conocimientos, sin ley, siervos de los demonios, y con el perfecto derecho a ser esclavizados y gobernados por los españoles, y servían como mano de obra solamente*” (Millamán, 2004: 30).

CAPITULO III: LA MODERNIDAD Y LA INFLUENCIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD CULTURAL EN AMÉRICA LATINA; REPERCUSIONES EN EL CASO DE CHILE

3.1. MODERNIDAD Y HOMOGENEIDAD CULTURAL EN LOS PROCESOS DE CONSTITUCIÓN DE IDENTIDAD INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA

Para Fidel Tubino (2004), la experiencia del fracasado proyecto de la modernidad se debe a que los estados nacionales construyeron la identidad nacional sacrificando las identidades étnicas. Así, junto con eliminar de la vida pública las lenguas indígenas, la religión, la vida económica, se impuso la cultura hegemónica y se relegaron las culturas originarias al ámbito privado, convirtiéndolas en culturas societales carentes de funcionalidad social.

Esta situación caracteriza al “*Proyecto Modernizador de Progreso y Desarrollo Social que se implementó en nuestro continente, pues contiene un potencial etnocida de intolerancia cultural que es preciso visibilizar*” (F. Tubino, 2004: 86). De esta forma, la modernización ha producido sociedades asimétricas, en las cuales no se han podido ejercer los derechos fundamentales de los indígenas, con el resultado de reacciones etno-identitarias que rechazan el proyecto societal de la modernidad, pues ven en él las formas de subordinación y

enajenación de las culturas indígenas. De ahí surgen con fuerza las posiciones fundamentalistas, que no están dispuestas a pactar con una modernidad que en nombre de grandes ideales avasalló a los pueblos originarios desde el inicio del contacto (Tubino, 2004).

En esta misma línea, existirían ciertas etapas históricas caracterizadas particularmente por crisis, donde surge con mayor énfasis el tema de la identidad y la modernidad (Larraín, 1997). Y en el caso de América Latina se distinguirían los siguientes espacios:

- a) El periodo de la conquista y colonización de América.
- b) La construcción de los diferentes estados nacionales en lo que representa el siglo XIX.
- c) Las situaciones sociales que marcaron la etapa entre los años 1914 y 1930.
- d) El periodo de la década del sesenta que termina con los gobiernos populistas en América Latina.

En estas etapas no existiría una antinomia entre la identidad premoderna y moderna, sino un complemento de un proceso que Larraín describe como un descubrimiento y colonización que nos convirtió en el “otro” de su propia identidad, pero alejados deliberadamente del proceso de modernización y poder colonial. Al lograr la independencia de España, dicho proceso de modernidad ilustrada se transformó en algo más formal, cultural y discursivo, que en una práctica institucional, política y económica, manteniéndose las estructuras tradicionales de exclusión en América Latina (Larraín, 1997: 314). De ahí que en nuestra identidad también se reflejan los problemas de la modernidad de América Latina; un ejemplo de ello es el fuerte autoritarismo cultural que existe en nuestro continente, tanto en lo político como en lo social. Esto se produjo debido a que del encuentro entre la

cultura española e indígena nació un nuevo modelo cultural moldeado por la religión Católica, vinculado íntimamente al autoritarismo político y cerrado a la razón científica, donde coexistió fácilmente con la esclavitud, el racismo, la inquisición y el monopolio religioso (Larrain, 1994: 40). En este contexto, el autor considera una segunda fase de la modernización en América Latina en la mitad del siglo XX, que fue paralela a la primera crisis de la modernidad europea, donde se manifiesta el derrumbe del poder oligárquico y se incorpora a la clase media al gobierno, pero siempre excluyendo a la clase trabajadora.

Para Larraín, la tercera fase corresponde al término de la Segunda Guerra Mundial, en el que se fortalecen los procesos de participación democrática con una fuerte modernización del proceso productivo e industrial. Esto permite a la población tener un empleo y acceder al consumo con un desarrollo creciente de la urbanización de nuevas ciudades, unido a una fuerte migración campo/ciudad. Sin embargo, aunque se desarrolla un Estado proteccionista que mejora aspectos de la seguridad social, la mayoría de la población sigue marginada y la inversión del capital externo, con las grandes corporaciones transnacionales, genera una brutal dependencia. Así, para Larrain, el término del sueño de industrialización y modernización de la década de los sesenta se ahogó en un mar de sangre en los golpes militares de Brasil (en 1964), Chile (en 1973) y Argentina (en 1966 y 1976), con terribles dictaduras de derecha que colocaron en la discusión la pregunta acerca de la verdadera identidad latinoamericana (Larraín, 1994).

En el contexto del periodo de la dictadura, caracterizado por una fuerte represión, los únicos cauces abiertos para expresar la búsqueda y construcción de identidad eran el ámbito militar y el espacio religioso de la iglesia Católica y el pueblo evangélico protestante (Larraín, 2001). Este último aceptaba el régimen militar con resignación al considerar que representaba la autoridad impuesta por Dios. En este momento histórico vuelven a resurgir con fuerza todos los rasgos de

una modernidad piramidal y colonial traída desde Europa, desde los procesos de conquista y colonialismo. En este sentido, cabe recordar que la modernidad tiene su origen en Europa, cuyo continente no habría monopolizado toda su trayectoria, dado que la modernidad, al ser un proceso globalizante, es incorporada activa y no pasivamente; esto es lo que permite caracterizarla por cierta mezcla e hibridez con diferentes y complejos procesos de mediación, todo lo cual le otorga una particularidad que la distingue (Larraín, 1997: 315).

3.2. LA IDENTIDAD CHILENA Y EL ETHOS CULTURAL EXCLUYENTE DEL ESTADO NACIÓN

La sociedad chilena se ha caracterizado por elaborar una definición de su identidad desde un discurso estatal, cuyo eje es una visión de nación homogénea, unitaria y cohesionada. En este contexto, los espacios de significación de sentido han permitido adscribirse a una historia y relato único, donde el estado de Chile, en tanto aparato burocrático, ha construido la historia oficial de símbolos y epopeyas, además de los sistemas normativos. La presencia de la iglesia Católica, del Ejército y el sistema educacional son los que le han otorgado legitimidad. De este modo, la historia de Chile ha sido siempre la historia oficial del Estado, la cual tiene la particularidad de que: “... *busca el origen común de los habitantes, los mitos colectivos que los identifican, las epopeyas que los ennoblecen, las diversas batallas e historias épicas que los hacen orgullosos de vivir en común. Las diversidades se esconden como pequeñeces no necesariamente ‘relatables’ de la historia colectiva. El Estado, sus próceres, funcionarios, héroes y estadistas son quienes ‘hacen la Historia’. La gente común, con sus intereses particulares ‘y mezquinos’, quedan relegadas a los márgenes*” (Bengoa, 2002: 3-4).

Desde esta perspectiva, el Estado de Chile, con la idea de cumplir con el proyecto de una sola identidad latina, ha tenido que imponer sin grandes cuestionamientos su autoridad, usando la persuasión, la fuerza y la represión frente a cualquier evento que busque debilitarlo o cambiar su visión. El precio de este sueño unitario de integración ha sido “ignorar o eliminar toda diversidad”, lo que se traduce en la exclusión de los indígenas. Por diferentes mecanismos, se construye los vínculos primordiales de la nación que, a su vez, han permitido un Estado fuerte y un sentido de pertenencia que se desarrollan a partir de un patriotismo construido entre verdades y mitos marcados por el nacionalismo.

Para Bengoa (2002), en Chile el discurso nacionalista y racial es débil; probablemente, porque, al ser autoaprendido y “bebido desde la cuna”, la población no tiene dudas acerca de él. Para el autor, durante un largo periodo histórico unos gobernaron sin piedad y otros obedecieron: desde inquilinos, peones, allegados, atorrantes, afuerinos, gente del campo, gente de a pie y gente de a caballo, todos debieron rendir respeto al patrón y “*decir ceremoniosamente, servilmente, sumisamente, terriblemente por siglos: ‘mande, patrón, qué desea su merced, se le ofrece algo misia, para servirle...’ Ahí nació una cultura y una identidad, la identidad autoritaria de este país*” (Bengoa, 2002: 45).

El logro de una identidad y territorio homogéneo se produce por lo que Bengoa define como la liquidación de la población indígena en el siglo diecinueve, lo que se constituye en arquetipo estereotipado que va a definir el hombre de la zona central de Chile. Dicho arquetipo sería el fruto de la población homogéneamente mestiza, católica, sobria, que tiene una gran lealtad y respeto hacia los señores. Esta identidad marcará la historia nacional y la nacionalidad, lo que es expresado en los siguientes términos: “*La nación aparece como la representación simbólica del pueblo, constituido naturalmente. El Estado por su*

parte aparece como la expresión política de la nación. La constitución de 1924 recoge este espíritu 'unitarista' señalando la exigencia de un solo 'pueblo chileno', de una nación y de un Estado. El Presidente de la República representa en la cúspide del Estado (constitución fuertemente presidencialista) a la nación y es la genuina y democrática expresión del pueblo, cumple el 'mandato popular'. La idea de pueblo implicaba un intento de producir procesos de integración de la sociedad chilena" (Bengoa, 2002:9). Lo anterior se refleja en la cruenta dictadura militar de Augusto Pinochet (1973- 1990), en la cultura organizacional de Chile y en la democracia protegida que vivimos en la actualidad, con un temor al ejercicio de una ciudadanía democrática, que se explicaría en la carencia de una cultura democrática, producto de que Chile pasó desde una cultura campesina a una cultura urbana con el mantenimiento de las mismas estructuras de poder.

Para el historiador Gabriel Salazar, premio Nacional de Historia en Chile (2010-2011), la identidad chilena, con su cimiento en las élites y clases dominantes, es bastante dudosa. Según Salazar, nuestra clase dominante siempre se ha visto a sí misma en función de sus orígenes europeos y no por reconocer su condición de chilenidad. Esta realidad se explicaría en cuanto los conquistadores españoles y luego las familias de colonos buscaron en España sus vínculos familiares. Posteriormente, dicha situación cambia al establecerse vínculos con Inglaterra, Francia y Estados Unidos, momento en que la clase dominante comienza a estrechar nuevos lazos identitarios; es el momento de vivir en Europa por largos años, adquirir sus costumbres y ausentarse de Chile, mientras los trabajadores viven en condiciones de esclavitud para producir el dinero de esta clase social que desconoce absolutamente la realidad de su país. Es esta percepción de la sociedad la que genera el racismo contra el pueblo Mapuche, que es visto como un enemigo al que se debe combatir.

Sin embargo, existe una cultura popular que es independiente, y aunque está llena de tensiones e incoherencias, tiene la virtud de la imaginación creadora, que ha permitido sobrevivir al pueblo de Chile en condiciones muy difíciles, y donde su vitalidad surge de la lucha por la vida de la gente pobre (Salazar, 1999). En este aspecto, la fuerza de la cultura popular tiene su fundamento en la humanización de la vida social, como una expresión de una vida alternativa y distinta a la de la oligarquía, siendo siempre segregada. Esto le ha permitido desarrollar una gran capacidad para crear vida, códigos morales, y culturales al margen del sistema establecido. No obstante, la cultura popular ha hecho una apropiación parcial de elementos de la cultura dominante que son canalizados por medio del ejército, las escuelas y los medios de comunicación.

En este sentido, la cultura popular es la que despierta admiración en los extranjeros que conocen Chile por su autenticidad, transparencia y creatividad. Esta se encuentra en el bajo pueblo que representa la verdadera identidad nacional, y aunque los sujetos marginales populares no se distinguen o no tienen un discurso público con una propuesta política, su forma de ser tiene el status de “proyecto histórico”, sustentado en el trabajo (Salazar, 1999). Así, el personaje que encarnaría la verdadera identidad y sería el verdadero depositario del temple nacional es el “roto chileno” o “roto alzado”, quien representa al personaje típico y mítico del país.

En este aspecto, la cultura popular siempre ha sufrido fuertes y constantes represiones desde la oligarquía y sus manifestaciones son excluidas de la historia oficial, con la imposibilidad de poder desarrollar una conciencia histórica dirigida a la construcción de sistema. Esto ha llevado a la historia popular a girar siempre en torno a la misma identidad, desarrollando un malestar creciente. En este aspecto, Salazar sostiene que *“la rebelión sorda, el bandidaje, la adicción alcohólica o*

lúdica y la violencia política, han sido expresiones crecientes de esa anomia histórica” (Salazar, 1999). Eso mismo ha generado en forma constante estallidos insurreccionales que han puesto en peligro la estabilidad del sistema.

3.2.1. EL DISCURSO MILITARISTA DEL ESTADO DE CHILE EN LA DEFINICIÓN DE IDENTIDAD

El discurso identitario del triunfo individual se refuerza con la visión militar de un ejército siempre vencedor y jamás vencido que nace anterior a la patria, siendo el ethos fundante de la chilenidad. Para Eduardo Aldunate (1988), el propio ejército se encarga de enseñar en las instituciones de las fuerzas armadas, en la educación pública y en las universidades, que tiene el sagrado deber de ser “*depositarios de los valores permanentes de la nación*”, por lo cual son los legítimos y únicos herederos de la identidad chilena. Con respecto a dicha postura, no está ajena una obra de Nicolás Palacios, médico chileno (1854-1911), cuyas teorías etnológicas plasmadas en su obra *Raza Chilena* se cristalizaron en una postura nacionalista y fueron retomadas como un mito de origen por grupos nacionalistas después del Golpe Militar.

Los escritos de Palacios sobre el mito de origen chileno sostienen que si bien el descubridor y conquistador del nuevo mundo vino de España, su patria de origen era la costa del mar Báltico, especialmente el sur de Suecia. En tal sentido, eran los descendientes directos de los conquistadores, que destruyeron el imperio romano de occidente, y pertenecían a los godos, prototipo de la raza teutónica, germana o nórdica, que conservan la pureza de su casta. De igual forma dice: “*La madre de la raza es la araucana, hija de la tierra como la flor del copihue y botínpreciado del conquistador (que no trajo mujeres) en aquella lucha secular y*

homérica, en la cual el araucano defendió sus lares y sus tierras hasta morir en la contienda (...). El mestizo es hijo de español de origen godo y de madre araucana” (Palacios, 1918: 4-26-27). El discurso de Palacios muestra un mito y un arquetipo, con una ideología y especificidad histórica, que no se basa en antecedentes empíricos, sino en buscar un tipo ideal de chileno. Es un mito que tiene voluntad de verdad, y que pretende una identidad a través de una narración que da cuenta de un proyecto de nación chilena (Alvarado, 2004).

En este contexto, se puede establecer que en *Raza Chilena* -de Palacios- existe un racismo y una xenofobia potencial para cualquier proyecto nacionalista, ya que se funda en una visión esencialista que se concretiza en la visión de una raza insuperable al llevar los valores del guerrero, la honorabilidad e hidalguía del militar y, también, del español. Ahora, es importante recordar que los militares y la derecha chilena han tomado esta visión en tiempos de dictadura, descontextualizándola para imponer una identidad nacional que se refleja en un proyecto neoliberal post-dictadura, que requiere de una formulación identitaria como legitimación de un proyecto histórico (Alvarado, 2004: 12). De ahí que el empresario chileno se podría reconocer como la síntesis contemporánea que refleja de manera fiel y original la herencia racial, por cuanto representaría una influencia en la política nacional, transformándose en heredero de la fuerza y del heroísmo característico del mestizo original por su capacidad de sobreponerse a las adversidades. Por ello durante todo el periodo de la dictadura militar se volvió a escuchar la voz fuerte y corporativa de la zona rural agraria, manteniendo su influencia en la política criolla; hoy, incluso, aún suenan las voces de la identidad rural en el concierto discursivo criollo, en los debates de lo que debe ser y lo que no es la identidad rural autoritaria (J.Bengoa, 1996: 38).

3.2.2. LA INFLUENCIA DEL ETHOS MESTIZO-RELIGIOSO CATÓLICO EN LA IDENTIDAD DE CHILE Y DE AMÉRICA LATINA

El proceso de construcción de la identidad en América Latina no puede soslayar el sustrato religioso; de hecho, diferentes documentos producidos fundamentalmente desde el año 1992 hacia delante demuestran que la identidad cultural de Latinoamérica tiene un fuerte componente católico. Ello se manifiesta en la Conferencia Episcopal Latinoamericana, celebrada en 1979, en la ciudad de Puebla, México, ocasión en la que los Obispos manifiestan que desde el siglo XVI al XVIII se “echan las bases” de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico, debido a que la evangelización profunda dejó el cimiento para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste, pese a la ulterior división en diversas naciones. Así, la fe de la iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente (Conferencia Episcopal de Chile, 1979: 412 y 445).

En esta línea, Pedro Morandé (1984) considera que Puebla es el lugar de la reconciliación de la Iglesia Latinoamericana con su propia historia, al ser rechazado el secularismo, pero no de una forma abstracta, sino que a partir del “sustrato católico” de la cultura latinoamericana. Dicho sustrato se constituiría en el encuentro del catolicismo con las religiones indias y negras durante los siglos XVI y XVII. El mismo autor señala que la principal crítica de los documentos magisteriales estaría dada porque el secularismo representaría una amenaza para la identidad eclesial, pero también para la misma cultura latinoamericana, debido a su esencia particular. En esa línea, el desarrollismo representaría un falso universalismo de identidad abstracta, niveladora y homogeneizadora, que únicamente puede proclamarse para sujetos abstractos y desculturalizados. En

consecuencia, la racionalidad tecnocrática debe ser contrarrestada por el reconocimiento del ethos cultural latinoamericano (Morandé, 1984: 25).

De esta forma, la iglesia Católica se transforma en la auténtica reserva de identidad latinoamericana, porque a través de ella se ha producido la fusión mestiza con el europeo; constituye el encuentro del cristianismo en América Latina, primero con las religiones indias y luego con las religiones negras. Dicho encuentro *“no es simétrico, ya que el cristianismo inspira una empresa específica de conquista, al producirse la destrucción de las religiones indias y negras, en parte por su asimilación al cristianismo o en forma de sincretismos religioso, mediante la adaptación “pseudomorfótica”* (Morandé, 1980:13). Al respecto *“El mestizo está obligado a decir ‘Yo soy hijo del acontecimiento, del encuentro, que está fechado, y por lo tanto mi conciencia histórica surge de la aceptación de la realidad del acontecimiento. Que América Latina sea mestiza no sólo es un hecho; el reconocerlo es también una clave de interpretación de su propia historia”* (Morandé, 1990: 11).

En este sentido, para el sociólogo Pedro Morandé, la identidad latinoamericana estaría dada por la iglesia Católica, que es el espacio por excelencia de la síntesis cultural. Además, se conforma la expresión de ritual sacrificial que se reconfigura en la religión popular y que es la ‘contracultura’, opuesta a la visión racionalista ilustrada de la modernidad. Es una contracultura latinoamericana que surge en oposición a las tendencias secularizantes de la ilustración europea y que encarna en sí misma toda posibilidad de liberación, puesto que sería el ‘único terreno no conquistado por el vencedor’ (Morandé, 1980). Esto no significa que la identidad latinoamericana sea antimoderna, sino que tiene la singularidad de haberse constituido en el contexto de la modernidad

barroca, en la que domina la transmisión de la tradición desde la oralidad hacia la escritura.

Dicha situación refleja la diferencia entre religiones cúllicas y religiones de la palabra, porque en América Latina los sistemas religiosos, a diferencia de los europeos, nunca se constituyeron o expresaron en sistemas filosóficos, lo cual hubiese permitido la transformación de la religiosidad popular. Esto permite a *“la religión india y, en buena medida a la criolla, a permanecer como una organización cúllica”* (Morandé, 1980: 11). Es necesario aclarar con respecto a las religiones indias, que el no haberse constituido como sistemas de la palabra no significa que estén menos evolucionadas, sino que solo representan una religión de diferente naturaleza, donde no tiene sentido oponer rito y palabra, y donde la noción de sacrificio ocupan un papel muy importante, que podría constituirse en una base de vinculación y aproximación de ambos tipos de religiosidad.

En otro sentido, Morandé (1984: 144-145) ha desarrollado una crítica a la modernización en Chile y América Latina, por cuanto ésta niega el carácter religioso cúllico de la identidad, que tiene su origen en el siglo XVI con la expresión del sustrato católico. De esta manera, desde diversas tradiciones siempre se ha pretendido un desarrollo en perspectiva secularizante que elimine dicha situación, por lo cual la clase dirigente ha pretendido imponer el modelo europeo o americano, negando su propia identidad y ethos cultural, lo que ha llevado siempre a un constante y profundo fracaso. Con ello, la vida social comienza a ser vista como planificación por la razón instrumental, donde las instituciones evalúan con eficacia lo que se debe hacer, de forma que *“la modernización no es más, entonces, un ajuste con el pasado, sino un dilema de la construcción del futuro”* (Morandé, 1984: 18). Ahora, lo que plantea Morandé es que frente al desarraigo, la crisis de identidad y los efectos perversos de la modernidad racionalista instrumental, solamente existe una posibilidad de

mediación: reconocer el sustrato religioso de América Latina, cuya posibilidad descansa en la iglesia Católica, que tiene la capacidad de ofrecer esa síntesis entre modernidad y cultura mestiza para dar paso a un nuevo ethos cultural, que no niega sus raíces en una experiencia vital.

3.3. LA IDENTIDAD CHILENA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA MUJER; SINCRETISMO RELIGIOSO Y ETHOS MESTIZO

La antropóloga y escritora chilena Sonia Montecinos (1999) desarrolla una mirada de la identidad desde la *“crisis en los paradigmas de pensamiento que nos obliga a realizar un esfuerzo por ‘pensarnos’ a partir de espacios propios, a no ser ‘pensados’ por categorías ajenas”*. De ahí que el tema de la identidad y la mujer surge como un desgarramiento social que presenta fragmentos sobre qué *significa ser-mujer chilena*. Para Montecinos, el ethos mestizo hiperboliza lo materno, formulando una identidad difícil de pensar y asumir en tanto mujer u hombre, producto del proceso de conquista. Al respecto sostiene que: *“Al principio, el europeo arribó solo a nuestro continente, en una empresa masculina de posesión y descubrimiento. Su inevitable cópula –amorosa o violenta- con la mujer indígena engendró numerosos vástagos (los huachos), quienes hubieron de vivir en una familia cuyo eje fue la madre. El núcleo original del mestizo latinoamericano fue el de una ‘célula madre’, con un padre ausente y muchas veces desconocido. Esta situación hizo nacer un vínculo con lo materno que define los rasgos de sí mismo en nuestro territorio”* (Montecinos, 1990: 286-287).

Desde esta perspectiva, se explica que en el ethos sociocultural latinoamericano esté presente la figura femenina vinculada a la virgen-madre como símbolo de identidad. También se comprende que en el proceso de

mestizaje-sincretismo, la madre sea la figura fundante de *nuestra América*, por la influencia del sustrato religioso. De ahí que para Montecinos nuestra cultura, a diferencia de otras (como en la mitología griega), no inmoló a la madre, sino que la divinizó en la figura de la virgen mestiza, colocándola en una posición apical dentro de la familia. Esta situación se refleja en la historia de América Latina, cuyo fundamento principal es lo materno, y donde lo paterno es la ausencia, que no se expresa en la alegoría del Dios-padre como el origen de todos y como el depositario de la ley, sino en un padre lejano, pero no por ello carente de poder (Montecinos, 1990: 287).

En América Latina, la madre de Jesús ocupa un papel fundamental en la religiosidad popular de la gente, donde el sufrimiento y auxilio de las mujeres es comprendido y escuchado por la virgen. Es así como no existe lugar donde no se le dedique un santuario de oración, lo que en Chile se expresa, entre otras formas, a través de la celebración de todo un mes dedicado a María. Además, es costumbre que las madres cuando están embarazadas concurren y soliciten a la virgen que su hijo tenga un nacimiento sano y se lo entreguen a ella simbólicamente. En el campo del dolor y sufrimiento, son innumerables las mandas y favores solicitados a la virgen para sanar un enfermo, encontrar trabajo, recuperar a un familiar de las drogas y el alcohol, agradecer por la felicidad familiar, entre otros. Dichos favores se pagan con fuertes penitencias y actos de sacrificio y mortificación del cuerpo -a través de una devoción que se mueve prácticamente al margen de la iglesia Católica oficial-, siempre asociados al dolor humano que es comprendido y escuchado por una mujer santa y virgen que también los padeció en soledad.

Desde la cultura latinoamericana se aprecia la derrota de los dioses masculinos y el triunfo de las diosas madres, lo que se simboliza en la figura

sincrética de la virgen María. En esta línea, Montecinos hace la diferencia entre Europa y América, a partir del planteamiento de Kristeva (1987), dado que en el viejo continente: “(...) *la Virgen asume el deseo de poder haciendo de una mujer una Reina en los cielos y una madre de las instituciones terrenales (Iglesia). Pero consigue yugular esta megalomanía arrodillándola ante el niño Dios*” (Kristeva, 1987: 227). En el caso de Chile, la Iglesia Católica le otorga un papel oficial a la Virgen del Carmen o del Carmelo, que es considerada la reina y madre protectora de la patria en virtud del compromiso que realizara el padre de la nación, Bernardo O’Higgins, cuando agradeció y prometió construir el Templo Votivo de Maipú, en agradecimiento por la victoria del ejército de Chile y su independencia de España. Es, por ende, una vinculación a la estructura política y de las fuerzas armadas de la nación, con una mirada relacionada con el poder y la legitimación de las instituciones, en cuyo espacio se fijan el dominio del clero y la tradición católica, pero no la del pueblo.

Por su parte, las mujeres mapuche, indígenas o “chinas” representan un botín de guerra, por lo cual fueron entregadas a los soldados que se encontraban en las denominadas fronteras, donde eran vendidas a los hacendados del valle central como sirvientas, abusables y violables (G. Salazar, 1990-1991). Por lo anterior, en nuestro país el concepto de “china” se utiliza para denigrar a la mujer con una carga muy fuerte de desprecio, vinculada a la servidumbre de origen mapuche. Para este autor, este sentimiento antimapuche, que está fundado en la oligarquía chilena, se traspasó a todos los pobres y marginados, como por ejemplo a los llamados “huachos”. Estos hijos sin padres junto a los rotos, quienes eran mestizos, fueron los que se rebelaron ante tantos abusos.

Vinculado a lo anterior, existe una expresión de religiosidad popular en relación con la iglesia oficial, en que se celebra una gran festividad a la Virgen de La Tirana o Chinita del Carmen de La Tirana. Así entonces, cada 16 de julio miles

de fieles peregrinan hacia el santuario ubicado en Pozo Almonte en busca de su madre. Esta es una de las fiestas religiosas más importantes de Chile, en la cual el fervor popular se expresa en cantos y danzas del pueblo, fundamentalmente de los indígenas del desierto de la zona norte.

El relato de la Fiesta de La Virgen de La Tirana cuenta la relación de la india Ñusta Huillac con el cristianismo, cuya historia parte en el año 1535, en el viaje desde El Cusco a Chile, del conquistador Diego de Almagro, con aproximadamente quinientos españoles y diez mil indígenas. Almagro llevaba a Huillac Huna, último sumo sacerdote del culto del sol, con una hermosa hija de (23 años), Ñusta Huillac. Esta joven consigue huir y se refugia con algunos indios y seguidores en un oasis de la Pampa del Tamarugal en el desierto, donde se convierte en la reina y señora de dicho lugar. La creencia dice que ejecutaba sin piedad a todo extranjero o indígena bautizado que se encontrara con ella y la llamaban la 'Tirana' del Tamarugal. Un día se le apareció un joven muy apuesto, Vasco de Almeida, del cual Ñusta se enamoró perdidamente, de modo que ideó una forma para tardar su muerte, tiempo en que Vasco le transmitió la fe cristiana y su devoción al Carmelo. Producto de este amor, Ñusta se convirtió y aceptó que había un Dios supremo que otorgaba la vida eterna después de la muerte, por lo cual pidió que la bautizaran. En ese instante, sus seguidores descubrieron su traición y mataron a ambos con flechas, quedando su sangre derramada en esas tierras. Posteriormente, Fray Antonio Rondon, evangelizador español, encuentra en las ramas del Tamarugal una cruz de madera y procede a levantar una capilla en conmemoración al hecho.

En esta expresión de fe religiosa, se pueden ver los vínculos indígenas en la identidad religiosa chilena, que está ligada a los indígenas del norte con raíces peruanas y bolivianas, manifestación que no ocurre en la región del sur de Chile, zona de La Araucanía y territorio mapuche. Sin embargo, esta fiesta se ha

transformado en una devoción popular de la gente común para rendir tributo a la virgen, con sus propias expresiones culturales que sobrepasan a la iglesia oficial. Esto se expresa en la siguiente canción:

A la Virgencita del desierto

Virgencita del desierto,

Chinita del Carmen,

Escucha la voz del pueblo

Que hoy reunido

Se acerca a tus brazos, en busca de Dios.

Carmelita, Carmelita

Madre de Nuestro Señor

Intercede por tus hijos

Que hoy en la Tirana cantan con fervor.

Lo importante de esta fiesta, es que se da un sincretismo entre el sustrato indígena y lo católico, mediado por la mujer y la Virgen. Constituye, por tanto, la respuesta al proceso de colonización española, que destruye el fundamento de las religiones indígenas precolombinas, las cuales deben hacer una re-interpretación del significado de sus creencias y ritos sagrados, y recontextualizarlos en una nueva religión, como es el cristianismo. Es lo que Parker (1993) califica de bautizar los significantes Dios, Cristo, Virgen María, en relación a un deslizamiento en el código de significación; es, en el fondo, un acomodo entre significados

ancestrales indígenas y el cristianismo, que permiten al indio y al mestizo asumir estos nuevos componentes simbólicos en los códigos de interpretación que ya tiene. Esta es la única forma de poder absorber la mutación cultural de la “conversión”, al hacerse cristiano y aceptar la cultura del otro.

En el caso de Chile, la Virgen María se transforma en la práctica ritual religiosa de los chilenos y desplaza al Dios Padre a un segundo plano. En el contexto latinoamericano y chileno, esta situación se expresa en la madre india y luego en la madre mestiza, sostenedoras de sus “huachos” (hijos sin padres), quienes junto a la madre celestial conjuntarán los atributos de una imagen que cobija, sana, ama, perdona, nutre y crea. Es, entonces una madre sola, pero con una gratitud y bondad que recogerá con alegría a todos sus hijos (Montecinos, 1987: 227). En este contexto, Montecinos considera que la especificación de nuestra historia cultural ha incluido la construcción de la identidad femenina, donde la Virgen Madre, con su poder divino-terrenal, ha marcado el cuerpo y el espacio físico de la mujer.

Digamos que la connotación negativa de este tipo de identidad religiosa se manifiesta en la subordinación de la mujer y el mantenimiento del machismo en América Latina, que confina a las mujeres en los márgenes de la sociedad y solo les considera en el espacio privado, otorgándoles un rol de ser madre ejemplar en la crianza de los hijos. Respecto al plano público, la mujer desempeña labores secundarias asociadas a las emociones y los afectos, o en un rol de objeto sexual, subestimándose su inteligencia con respecto a los hombres y excluyéndolas del poder. De ahí que la iglesia católica y evangélica en América Latina ayuda en la configuración de una identidad machista, con la exigencia del ideal de una mujer perfecta, tal como fue la Virgen María. Esta situación se expresa en los siguientes términos: “*María representaría el origen de la humanidad, del pueblo*” (Morandé, 1977: 175). Es la madre de los chilenos, y el origen del sentido de la nacionalidad,

por lo cual, ser chileno tiene sentido de identidad especial por la obra de María en la conciencia popular.

3.4. OTRA MIRADA EN AMÉRICA LATINA: EL CRISTIANISMO DESDE LA CULTURA POPULAR

Otra postura considera que se puede desarrollar una nueva identidad latinoamericana en un proyecto futuro, a partir del cristianismo popular, lo que se puede denominar una antropología vitalista, que tiene su base en la solidaridad y el amor cristiano (Parker, 1993). Sus elementos serían un contenedor de esta modernidad instrumental, una contracultura que se expresaría en que la cultura popular religiosa tiene “*otra lógica en América Latina*”. Parker no rechaza toda la modernidad, pero hace una fuerte revalorización de los sujetos sociales latinoamericanos, que son los que hacen la historia con una creatividad cultural dentro de los marcos de una autonomía relativa, que tienen una cosmovisión popular, y un lenguaje que incluye sus creencias religiosas. Por lo anterior, considera que el discurso de Pedro Morandé es esencialista, ya que sostiene que la base de la cultura de América Latina se constituye desde un “sustrato católico” a partir de la iglesia jerárquica.

Otra distinción importante que hace Parker es afirmar que el proceso de urbanización, asimétrico y heterogéneo de las sociedades modernas ha permitido una menor presión por mantener los lazos con la religión católica, que es mayoritaria en América Latina. Esto ha ido generando un mayor pluralismo religioso e ideológico que lo lleva a sostener la hipótesis de que el proceso ‘secularizador’, producto de la urbanización periférica, implica una transformación

de toda la esfera religiosa, quebrando el monopolio del catolicismo e introduciendo nuevas opciones religiosas (Parker, 1993: 105).

Según este autor, los datos indican que, si bien existe un porcentaje de la sociedad que es influida por las corrientes secularizantes en el sentido clásico, hay una gran mayoría que sostiene la permanencia -aunque erosionada- del catolicismo. De igual forma, hay un incremento de nuevas expresiones religiosas de diverso tipo en las masas populares de Chile y América Latina, es decir, el sentido y el significante de lo religioso no estaría apagado, sino que sufriría una transformación en el contexto de la sociedad latinoamericana, sometida a una modernización periférica, heterogénea, desigual y con un estilo de desarrollo que se agota (Parker, 1993: 105).

Así, las necesidades de América Latina en el plano religioso, que otrora fueran cuestionadas y atacadas como alienantes por conllevar funciones enajenantes, en muchos casos aparecen y reaparecen resumiendo lo humano en la cultura popular que vive en los márgenes del sistema, integrándolas al mercado marginalmente (Parker 1993). De esta forma, los procesos de desarrollo desequilibrado, que colocan a inmensos sectores de América Latina en permanente peligro con la incertidumbre de saber si se tiene comida o trabajo para vivir, hacen que se refuerce el mundo simbólico y el cosmos sagrado que permite nuevas esperanzas y energías. Esta situación explicaría por qué la cultura popular, en muchos casos históricos, aparece como cultura parcialmente resistente y como contracultura frente a la cultura oficial y modernizante (Parker, 1993: 142), lo que permite al sujeto re-significar los códigos de la religión oficial desde su propia producción simbólica, creando códigos religiosos alternativos.

A juicio de Parker (1993: 144), existe una racionalización progresiva de las creencias y prácticas religiosas en el pueblo, que están condicionadas por la

situación de clase, donde sus convicciones religiosas resisten por una aculturación pasiva o activa, que reproducen una religión transformada en sus expresiones y significados. De ahí que los procesos de secularización deben ser entendidos mucho más como transformación de la mentalidad religiosa y no tanto como declive irreversible de la fe del pueblo. Dicha situación representa otra forma de sentir, de pensar y de obrar, alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada. Por lo cual, la fe popular es -antes que nada- la creencia en la posibilidad cierta del paso del mal al bien, de la precariedad al bienestar, de la enfermedad a la salud, de situaciones de muerte y desesperanza, a situaciones de vida (Parker, 1993: 192-193). Lo negativo de la fe popular es la falta de conciencia histórica sobre las verdaderas causas de su situación de pobreza, con una carencia de auto-reflexión crítica que desarrolle el potencial “regenerador-liberador”, que le permita proyectarse más allá de la situación de incertidumbre y precariedad del momento, en miras de un nuevo proyecto.

Ahora, el pensamiento colectivo del pueblo constituye una identidad que da cuenta de un nuevo paradigma emergente. Si bien, es un paradigma subalterno y subterráneo, que se manifiesta y se despliega en los intersticios de la modernidad subdesarrollada, no es sistematizado en las formas racionalistas de la ciencia social y de la filosofía occidental, lo que permite eludir las fuerzas de la cultura dominante (Parker, 1993: 354). Esta cultura popular, con una lógica y racionalidad propia, lleva el germen de la contracultura respecto al paradigma ilustrado que es propio de la modernidad instrumental contemporánea, el cual intenta excluirla al calificarla de “tradicional” y pre-moderna.

De esta forma, la identidad religiosa del pueblo latinoamericano no es el simple reflejo de cosmovisiones ritualistas y de mitos ancestrales, fijados en la conciencia colectiva a través de la tradición. Por lo cual, la cultura popular

representa una alternativa y un espacio en que se manifiesta el sujeto colectivo con su capacidad creativa, para rearticular ritos, símbolos, creencias y mitologías religiosas que transforman una cultura. Es una mentalidad que se afirma en la tradición, pero no como simple sedimentación de un pasado que se revive literalmente y en forma acusatoria del presente. Es una lógica de la vida, de la emotividad, la simultaneidad, el símbolo y lo sensible frente a la lógica de la razón, es la forma de enfrentar la individualidad repetitiva y excluyente (Parker ,1993: 355-382).

CAPÍTULO IV: LOS MODELOS POLÍTICOS Y EL QUIEBRE DE LA DEMOCRACIA EN CHILE

4.1. ALGUNAS CAUSAS SOCIOPOLÍTICAS Y CULTURALES EN EL QUIEBRE CONSTITUCIONAL DE CHILE; IMPOSICIÓN DE LA BARBARIE POR SOBRE LA RAZÓN

“...cuando se siente amenazado el orden establecido, como sucedió a comienzos de los sesenta, las fuerzas escondidas surgen una vez más desde los muros almenados y golpean a la sociedad, violan física y simbólicamente a las mujeres, reproduciendo con voz cuartelera el recuerdo de la cultura criolla, la cultura que surgió en las haciendas mestizas y construyó el Estado” (Bengoia, 1996:91).

Los cambios que proponían los políticos con mayor conciencia social en Chile, desde el inicio de la república, tenían un objetivo: superar la situación de pobreza y poner fin a la exclusión histórica que sufría la inmensa mayoría de los ciudadanos. La brecha entre ricos y pobres planteaba una interrogante a la estructura jerárquica de las antiguas familias de la oligarquía chilena, las cuales eran depositarias tradicionalmente de la riqueza económica que habían obtenido por influencias, por usurpación de tierras, o por ocupar el aparato público del Estado en su beneficio.

La historia de Chile daba cuenta de los diferentes modelos que se habían tratado de implementar sin obtener los resultados deseados, dada la oposición de una oligarquía tradicional y jerárquica que seguía controlando el poder político y económico del país, que estaba dispuesta a perder sus privilegios. Este grupo social siempre estuvo representado en las Fuerzas Armadas y en el Poder Judicial, Legislativo y Ejecutivo que legitimaron su actuación, permitiéndoles amasar grandes fortunas. Dicha situación generó la concentración de la riqueza en pocas manos, posibilitando la formación de monopolios que frenaron cualquier tipo de distribución del ingreso, y fomentaron un desarrollo económico desequilibrado y con grandes inequidades para el país. En el ámbito internacional, Chile entrega gran parte del patrimonio de la nación (cobre, hierro, energía, etc.) a las grandes corporaciones norteamericanas, tratando de crear alianzas. Sin embargo, este fenómeno produjo la dependencia económica en varios sectores, dado el incipiente desarrollo tecnológico, la carencia de una infraestructura adecuada y la falta de capital propio de inversión.

Respecto a la situación sociopolítica, ésta se caracterizaba por una clase oligárquica que permanecía ajena a los problemas reales del país, que trataba de

imitar a las aristocracias europeas y que permanecía el mayor tiempo en el extranjero para, así, adoptar de mejor manera las costumbres que se desarrollaban en el viejo continente. Esta realidad generó una cultura de exclusión de la gran mayoría de la población, la cual no tenía participación alguna en las decisiones políticas en el sentido auténtico de una democracia. De hecho, lo único que se permitía a un sector de la población era la elección de dirigentes por medio del voto que, además, era manipulado, ya sea por intermedio de la información, el engaño u ofrecimiento de alguna ganga económica, lo cual colocaba al ciudadano en un sistema clientelista.

A pesar de lo anterior, el sistema político chileno había permitido llegar al poder -por intermedio de alianzas- a algunos sectores más progresistas, como fue el caso del Presidente Manuel Balmaceda, quien terminó suicidándose sin terminar su gobierno, y de Arturo Alessandri Palma, quien gobernó en dos periodos. El primero de ellos, de 1920-1924, se caracterizó por la realización de reformas sociales muy avanzadas para la época. Sin embargo, en el segundo periodo, entre 1932 y 1938, Alessandri se convirtió en un conservador de corte absolutamente individualista y al servicio del sector de la oligarquía chilena. Entre 1927 y 1931, surge la dictadura del General Carlos Ibáñez, régimen que sometió al pueblo chileno a una serie de abusos y atropellos, que lo llevó a su caída, trayendo como consecuencia una serie de revueltas ciudadanas. Estos acontecimientos permitieron aislados avances sociales a través de la experimentación de una serie de modelos económicos (como el modelo exportador de materias primas y el de un desarrollo endógeno) que buscaban generar un desarrollo en el país.

No obstante el esfuerzo, las ideas ofrecidas en la década de los sesenta no lograron una salida al problema del desarrollo económico chileno, llegándose a

uno de los periodos más críticos de nuestra historia. Entre los años 1966 y 1973, se implementó el proyecto político de la Democracia Cristiana, con la presidencia de Eduardo Frei Montalva (que representaba en cierta forma el pensamiento social cristiano de la Iglesia Católica, contenido en el Concilio Vaticano II). Una de las grandes políticas que se implementaron en este gobierno fue lo que se conoció como *La Reforma Agraria*, que se transformó en uno de los mayores logros de su gobierno y que consistió, fundamentalmente, en la expropiación de terrenos que no se ocupaban, repartiéndolos a los campesinos pobres para que trabajaran la tierra. En otro ámbito, se impulsó fuertemente la educación, vivienda y salud, lo que trajo consigo la paulatina incorporación de nuevos actores sociales a la vida política, proceso que Frei Montalva denominó "*La revolución en libertad*".

El gobierno de Frei Montalva (1964-1970) se caracterizó por una fuerte acción del Estado, que pretende revertir las desigualdades sociales y económicas, principalmente en el campo rural, y que busca un desarrollo con justicia social. Es un proyecto de avance a la modernidad para conseguir igualdad de oportunidades, fomentando la participación social por medio de la organización, con las juntas de vecinos, sindicatos de campesinos y la entrega de viviendas y servicios básicos. Pese a que este impulso no fue suficiente para incorporar a las grandes capas sociales de la población que aún permanecían en la extrema pobreza desde muchas décadas atrás, sí constituyó un gran impulso que generó una mayor conciencia social de los derechos ciudadanos, lo que llevó a la discusión de un proyecto de sociedad entre una ideología de izquierda o de derecha.

Así, en el año 1970, la gente optó por el gobierno socialista de Salvador Allende Gossens, que intentó generar cambios estructurales, pero en un contexto profundamente dividido y adverso, tanto en el plano interno del país como en el contexto internacional. En el ámbito interno, no logra una mayoría parlamentaria y

la Democracia Cristiana se une a los sectores de la derecha, generando una fuerte oposición. En estas condiciones, en 1970 se dio paso a lo que se denominó “*La vía chilena al socialismo*”, con el gobierno de Allende, el cual tenía la característica particular de ser el primer gobierno de inspiración marxista que llegaba al poder por la vía democrática en el mundo.

La llegada de Allende al poder generó la radicalización de las diferentes concepciones filosóficas e ideológicas que se debatían tanto en Chile como en América Latina para salir de la situación del subdesarrollo, sumado, además, al conflicto de la guerra fría entre EE.UU. y la Unión Soviética, lo que no permitió que el proceso llamado *la vía chilena al socialismo en forma democrática* pudiera desarrollarse en forma independiente. Otro factor lo era Cuba, país que era considerado un mal ejemplo para América Latina, según la política exterior norteamericana. En este sentido, resultaba aún más “peligroso” el gobierno socialista de Allende que llegaba al poder por la vía democrática y que, por lo tanto, podía ser imitado por otros países del cono sur. En consecuencia, la intervención de EE.UU. se realizó casi de forma abierta y con todos los recursos internos y externos disponibles para producir el derrocamiento del gobierno constitucional de Salvador Allende.

En esta realidad, se profundizaron y radicalizaron en forma extrema las contradicciones del país y el diálogo prácticamente se hizo imposible debido a la pérdida de la confianza entre los actores políticos. A su vez, fue imponiéndose la confrontación por la fuerza que se ofrecía como el único camino para la definición de las grandes utopías. En Chile, la convulsión social se radicaliza y el proceso no deja indiferente a nadie; incluso la Iglesia Católica se ve envuelta a nivel político, sufriendo profundas tensiones y divisiones internas, a raíz de los llamados ochenta sacerdotes por el socialismo y los católicos conservadores de derecha. La

Conferencia Episcopal de Chile (1970) definía esta situación en una declaración pública, a través de la cual se establecía: *“Queremos cooperar en los cambios, especialmente con los que favorecen a los más pobres. Sabemos que los cambios son difíciles y traen grandes riesgos para todos. Comprendemos que cuesta renunciar a algunos privilegios. Por eso conviene recordar las enseñanzas de Cristo respecto a la urgencia de la fraternidad entre los hombres que exige desapego y mejor distribución de los bienes materiales”* (C.E.CH., 1970: 2).

En este contexto, la politización de toda la vida del país -incluso en los ámbitos más particulares tales como la religión, la cultura y la familia- generó e incubó una salida marcada por la violencia. El Golpe Militar se sustentó en la percepción de parte de la opinión pública y la sociedad civil que el problema político que sufría la nación no era posible solucionarlo por la vía del diálogo. Esto afirmó el mito en sectores de la Democracia Cristiana chilena, que propiciaron el golpe de Estado, pensando que los militares generarían un clima de tranquilidad en el país y luego entregarían el poder, lo cual no sucedió. En general, tanto el gobierno de Frei Montalva como el de Salvador Allende Gossens fracasaron en la tarea de redistribuir la riqueza y terminar con la pobreza en Chile. Y aunque los avances en materia social fueron significativos en ambas administraciones, ciertamente no fueron suficientes para contener la fuerte presión de demandas y reivindicaciones de amplios sectores sociales que ya no aceptaban seguir esperando.

En relación a lo anterior, cabe destacar que la historia moderna de Chile tiende a marcarse en algunos hitos fundamentales: a) El Gobierno de Eduardo Frei Montalva, y lo que significó el proceso de reforma agraria, junto a las reformas educacionales; b) El gobierno de Salvador Allende Gossens y la nacionalización del cobre; c) La dictadura militar de Augusto Pinochet Ugarte, con la

implementación del modelo neoliberal de mercado más radical de América; y d) La privatización generalizada de las empresas del Estado con la internacionalización y liberación de la economía chilena.

Así, el modelo neoliberal cubrió con el velo del individualismo y el consumo las consecuencias de las violaciones de los derechos humanos, imponiendo un modelo de “pensamiento único”, que ha encantado y desencantado sin distinción de capas sociales, etnias, religión o sexo. En consecuencia, el modelo se apoderó, al igual que en la novela Fausto de Goethe, de lo que el cardenal Raúl Silva Henríquez denominó: *“El Alma De Chile”*: *“Chile tiene su alma. Cataclismos naturales, potentes apetitos foráneos, guerras externas y largas noche de interna disensión hasta el odio; pobreza, sufrimiento -el sufrimiento más terrible de todos-, no amar al hermano, no han podido arrebatarle a Chile su alma. Chile quiere seguir siendo Chile”* (C.E.CH, 2004).

Para Larraín (2003), la elección de Salvador Allende Gossens precipitó el país en una crisis y los militares con el Golpe, en lugar de solucionarla, la profundizaron aún más. A juicio del autor, esta situación política generó el problema cultural más profundo en la sociedad chilena respecto a su identidad, vinculado a la interrogante respecto a si es que todos podían considerarse pertenecientes a la misma comunidad de chilenos y si todos eran reconocidos como tal.

4.2. ELIMINACIÓN DEL “OTRO” A TRAVÉS DE LA TORTURA Y EL DESAPARECIMIENTO: UNA NEGACIÓN DE RECONOCIMIENTO A LA DIGNIDAD HUMANA

La identidad es una de las cuestiones esenciales donde los seres humanos se juegan y reconocen la presencia del otro, lo que permite ser considerado fuera de la comunidad o perteneciente a ella. Por lo anterior, los elementos materiales (como el cuerpo) son fundamentales para definir la identidad dado que se presentan como una fuente vital de auto-reconocimiento. Siguiendo esta línea, el problema más serio para una identidad nacional, surge cuando a algunos de los miembros de la nación no se les reconoce como tales (Larraín, 2003: 145).

En el caso de Chile, se consideró extraños, desconocidos, enemigos y antipatriotas a los que querían un socialismo democrático, siendo expulsados del sistema social originario, para lo cual se empleó la eliminación y desaparición del cuerpo físico, que en Chile se conoce como *detenidos desaparecidos*. Todos ellos son conocidos como crímenes que se encuentran en la impunidad.

Debemos considerar que la historia política tiene muchos ejemplos referentes a este tipo de situaciones, particularmente cuando al generarse tensiones extremas por vacíos de poder o un distanciamiento entre idea y concreción, el conflicto tiende a resolverse por la imposición de la fuerza, la violencia o el crimen. Muy bien lo ilustra Recasens (2003: 21) cuando sostiene que el peligro surge cuando una autoridad totalitaria aprovecha el desfase entre idea y realidad, y coloca en la cárcel o ejecuta a sus enemigos políticos. Esto, sin perjuicio de poder obtener de la víctima una confesión de sus crímenes, porque no

hay duda que ésta no puede menos que reconocer que no ha cumplido con la exigencia de la idea de la dictadura.

En esa perspectiva, el régimen militar consideró a los opositores al sistema (que tenían una ideología diferente) como terroristas, legitimándose la eliminación, la persecución y el exterminio físico de personas. A los que permanecen en Chile se les expulsa de sus trabajos, se les detiene en forma arbitraria, se les tortura física y psicológicamente, se violan sus domicilios y se amenaza su integridad. Ninguna persona estaba segura e incluso el ex presidente de la República de Chile Eduardo Frei Montalba, demócratacristiano que había apoyado el golpe militar, fue posteriormente asesinado con gas sarín. De este modo, a todos los que ayudaban o solidarizaban con la “disidencia” se les aislaba del resto de los ciudadanos, y se les negaba el trabajo y el respeto a sus derechos más fundamentales. A los chilenos que lograban exiliarse se les quitaba la nacionalidad; pero no conforme con ello, el régimen militar exterminó a varios fuera de sus fronteras a través de los servicios de “inteligencia militar”. Ejemplo de ello son los asesinatos en Washington del excanciller de relaciones exteriores de Allende, Orlando Lettelier, y en Argentina del ex general Carlos Prat, quien se opuso al golpe militar.

La desaparición física de los presos políticos, denominada jurídicamente “*detenidos desaparecidos*”, es la forma en la que el régimen militar busca eliminar toda evidencia material de los crímenes. De este modo, la no existencia de la prueba física demostró que no había crimen, con lo cual se logra la inmunidad de los criminales y, además, se consigue hacer *desaparecer el hecho de la memoria colectiva* de los chilenos, negando lo acontecido. Los hornos de Lonquén, los arrojados al mar, los llevados en helicóptero y tirados a la boca del volcán, los enterrados bajo un árbol para que se les consumiera como abono, conforman los testimonios de un periodo de oscuridad y crueldad en Chile.

Una ilustración de lo que ocurría son las declaraciones hechas por Pinochet el 24 de julio de 1974, al obispo de la iglesia católica chilena, Fernando Ariztía, y al Obispo de la iglesia luterana, Helmut Frenz, en una audiencia que les concedió en calidad de presidentes del comité de Cooperación para la Paz en Chile (COPACHI). En dicha ocasión, los obispos llevaban abundante documentación de denuncias sobre casos comprobados de tortura y existencia de centros de tortura a lo largo del país. Al enfrentarse a Pinochet, ellos trataron de hablar de “apremios físicos” y no de tortura, sin embargo, el propio Pinochet increpó “¿quieren ustedes decir tortura?”. Luego agregó: “Miren, ustedes son sacerdotes y trabajan en la iglesia. Ustedes pueden permitirse el lujo de ser misericordiosos y benevolentes. Yo soy soldado y tengo, como jefe del Estado, la responsabilidad de todo el pueblo chileno. El bacilo del comunismo ha invadido al pueblo. Por eso tengo que exterminar el comunismo. Los comunistas más peligrosos son los miristas. Hay que torturarlos porque si no, no cantan. La tortura es necesaria para extirpar el comunismo (Augusto Pinochet en Ahumada, 1989: Tomo I, XXVII).

Sólo después de dos décadas se comienza a saber la verdad, mediante el informe emitido por la *Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, Sobre la Violación de los Derechos Humanos*, que daba cuenta de las violaciones acaecidas en Chile durante el Régimen Militar en el periodo del 11 de septiembre de 1973 a marzo de 1990. Este proceso se conoció como Informe Rettig, en alusión al encargado de la comisión que lo elaboró (Raúl Rettig). Y si bien se constataron los miles de casos de atropello a los derechos humanos, la situación seguía siendo compleja, debido a que muchas personas no aparecían en el informe por distintas razones.

4.3. LOS DETENIDOS DESAPARECIDOS Y LA TORTURA EN CHILE: LA COMISIÓN DE VERDAD Y RECONCILIACIÓN, UN TESTIMONIO MORAL DE NUESTRA TRADICIÓN REPUBLICANA

En el año 2003 se crea *La Comisión Nacional Sobre Prisión Política y Tortura*, presidida por Monseñor Sergio Valech (Obispo de la Iglesia Católica chilena), la que luego se conoció como Comisión Valech. El informe se elaboró en base al testimonio de más de 35 mil chilenos detenidos y sometidos a apremios ilegítimos, cuyos relatos aparecen en el documento entregado el 28 de noviembre de 2004. En base a la importancia histórica que tiene este documento, ilustraremos algunos puntos que dan testimonio de cómo se torturó, se eliminó al “otro” y se destruyó la democracia.

Según Teresa Johansson (2003), especialista en derechos humanos, el surgimiento de la verdad en Chile sobre el Gobierno Militar, se caracteriza por el silenciamiento y el olvido. Ambas acciones generan una privatización de la experiencia que impide que la tortura -y todas las violaciones de los DDHH- sean comprendidas en forma masiva y se instalen en la memoria colectiva de los chilenos. Desde esta perspectiva, *“las detenciones arbitrarias fueron erradicadas del discurso social, y no se consideraban violaciones de los derechos humanos, en cuanto el discurso social del poder sancionó y prohibió que el contenido, y el significado de la palabra víctima, fuesen asociados al de asesinado”* (Johansson, 2003: 36). Hoy se puede constatar con innumerables pruebas que en Chile se ocultó la culpabilidad de un sector de la sociedad que había cumplido el rol de ideólogos de la represión, mediante la instalación del régimen militar e imposición de un modelo ideológico, quienes hoy ocupan los más altos cargos políticos.

En otro aspecto, para cubrir los crímenes se estigmatizó a los detenidos, calificándolos de agitadores peligrosos y de constituir una amenaza para la patria, y además se les atribuyeron innumerables delitos. Así lo señala el Informe Valech: *“en algunos lugares estas inculpaciones recibieron abundante publicidad en la prensa local, sin que los afectados pudieran defenderse de la estigmatización pública. A la privación de libertad se agregó la agresión a su honra y dignidad. En reiteradas oportunidades ciudadanos corrientes, padres y madres de familia, fueron denigrados por el sólo hecho de haber sido detenidos, y además se les calificaba como extremistas, como delincuentes subversivos, como un peligro para la sociedad”* (Informe Valech, 2005: 487).

Así, las prioridades del Gobierno Militar fueron deslegitimar las personas y las instituciones democráticas que habían regido la política chilena. Muerto el Presidente Salvador Allende -defendiendo el sistema constitucional- se recurrió a la desinformación y al rumor, intensificando el miedo en la población a partir de los fusilamientos y el desamparo, y aplicando toda clase de arbitrariedad y de injusticia. El Informe Valech señala sobre el silencio y la persecución lo siguiente: *“El silencio generalizado sobre lo vivido alimentaba el miedo. La indefensión de quienes habían sido autoridades políticas, ministros de Estado, rectores y profesores de universidades, diputados, senadores, dirigentes sindicales, amplificaba la sensación de desprotección legal. Los derechos reconocidos hasta entonces no estaban garantizados. Para muchos, el mundo que los rodeaba se tornó inseguro y amenazante, y se intensificó la angustia por su propia vida”* (Informe Valech, 2005: 488).

Las personas que se salvaron sufrieron la pérdida de sus trabajos, lo que dificultó enormemente su subsistencia. Además, debieron soportar la persecución constante, la ruptura de los lazos sociales y la anulación de la participación, lo que

produjo el término de los sindicatos, organizaciones sociales y partidos políticos. Con esto se exterminó a cualquier referente ideológico que diera sentido a una ciudadanía colectiva y democrática con redes de apoyo, y el único amparo de los perseguidos fue la iglesia Católica. Según el informe Valech, *“la estigmatización y sus consecuencias en las interacciones cotidianas adquirieron una dinámica especial en las ciudades pequeñas y en los pueblos, donde torturadores y torturados se cruzaban en la calle; donde la identidad de los delatores era conocida, aunque se evitase hablar del tema, y donde se mantenía rígidamente el silencio sobre lo sucedido, al mismo tiempo que perduraba el miedo y la marginación de las víctimas”* (Informa Valech; 2004: 607).

Es posible pensar que esta realidad tan traumática y ver a sus victimarios frente a frente sin que se les aplicara ninguna sanción, llevó a las víctimas a sufrir un mayor tormento psicológico y desesperanza sobre la justicia. Las personas, junto al trauma de la humillación moral sufrida, toman conciencia de que las instituciones democráticas no funcionan, que el derecho ampara a los militares y que el sacrificio por utopías de justicia colectiva no tiene sentido. El sufrimiento de la tortura no se puede dimensionar por el dolor de las personas, pues las agresiones traspasan a las propias víctimas y llegan a toda la sociedad. En otras palabras, las violaciones de los derechos humanos y los crímenes cometidos son contra la humanidad.

Por otro lado, el golpe militar terminó con una sociedad que gozaba de una estabilidad política, y un profundo compromiso y adhesión al sistema democrático, características que le otorgaban admiración y prestigio al país. Este sistema político -aunque con debilidades- permitió que hijos de modestos trabajadores, alcanzaran el premio Nobel de Literatura: Pablo Neruda y Gabriela Mistral. Toda esa cultura se apagó después del 11 de septiembre de 1973, dando paso a una ciudadanía dividida entre los chilenos y los antichilenos, los patriotas y los

antipatriotas, los nacionalistas y los marxistas, los demócratas y los antidemócratas; esto generó una división radical en el país que quebró todos los vínculos de integración y solidaridad. Esta experiencia traumática ha impedido la recuperación de la vida democrática en Chile, incluso después de treinta años del golpe militar, lo que queda reflejado en lo que dijera el Presidente Patricio Aylwin, después del término de la dictadura: “*justicia dentro de lo posible*”. Fue así como la salida de los militares fue pactada y condicionada, por lo cual se mantuvieron senadores designados por la dictadura e incluso el mismo Pinochet permaneció como General de la Fuerzas Armadas y Senador Vitalicio durante varios años del gobierno democrático.

4.3.1. El Informe Rettig, de la “Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación Sobre Violación de los Derechos Humanos” y “La Comisión Nacional Sobre Prisión Política y Tortura”, presidida por Monseñor Sergio Valech

La comisión Rettig, creada por decreto Supremo Nº 365 del 25 de abril de 1990, tenía como objetivo principal contribuir al esclarecimiento global de la verdad sobre las más graves violaciones de los derechos humanos cometidas en Chile entre el 11 de septiembre de 1973 y el 11 de marzo de 1990. Es necesario consignar que en muchos casos el informe no consideró crímenes de lesa humanidad cometidos por el Estado. Sin embargo, la lección moral fue el reconocimiento que en Chile sí habían sucedido situaciones que avergüenzan a la humanidad por su atrocidad y por su similitud con los hechos del holocausto nazi. Así, en marzo de 1991, el primer Presidente elegido democráticamente después de la dictadura militar, Patricio Aylwin, en una emisión televisada (transmitido por cadena nacional a todo el país) da a conocer una síntesis del informe y pide perdón en nombre del Estado. Sus palabras fueron: “(...) *como Presidente de la República, me atrevo a asumir la representación de la nación entera, para en su*

nombre, pedir perdón a los familiares de las víctimas (...) reivindicando pública y solemnemente la dignidad personal de las víctimas, en cuanto hayan sido denigradas por acusaciones de delitos que nunca les fueron probados y de los cuales nunca tuvieron oportunidad ni medios adecuados para defenderse (...)”.

El estudio de la comisión, sumado a la entrega televisada de sus resultados más importantes y el perdón “institucional” que solicitó el presidente Aylwin a las víctimas, tuvieron gran significación simbólica en el periodo de transición democrática. Además, se transformó en una forma jurídica de reconocer los crímenes suscitados en el país, para poder indemnizar en alguna medida a las víctimas; sin embargo, no se encarceló a los culpables. Lo anterior era el resultado de un problema que nunca se resolvió: la presencia de Augusto Pinochet en la cabeza del Ejército y su férrea defensa de los militares cuestionados por violación de derechos humanos en pleno gobierno democrático. Es decir, por un lado se reconocían los crímenes y por otra parte se mantenía al culpable en el poder y en absoluta impunidad. Dicha ambigüedad ha caracterizado todo el proceso democrático después de la dictadura.

Durante el gobierno del presidente demócratacristiano Eduardo Frei Ruiz-Tagle no se hicieron públicos avances en esta área. Sin embargo, en el periodo presidencial de Ricardo Lagos Escobar, después de 30 años, se crea por decreto 1040 (del 26 de septiembre del 2003) la Comisión Valech, la cual tiene como misión esclarecer la identidad de las personas que sufrieron privación de libertad y tortura por razones políticas y por actos de agentes del Estado. El objetivo claro era suplir la carencia de la comisión Rettig que sólo pudo pronunciarse sobre quienes habían muerto en manos de agentes del Estado. Con este gesto, el Presidente Ricardo Lagos quería reivindicar la dignidad de las víctimas olvidadas, lo que él denominó “*No hay mañana sin ayer*”.

El Informe Valech deja una enseñanza moral frente al olvido de la memoria. La realidad de la violación de los derechos humanos que el gobierno militar negó está presente en cada víctima, en su relato, en su historia de vida, en la cultura del país. El no reconocimiento de los crímenes por todos los chilenos y fundamentalmente por las fuerzas armadas, ha generado la impotencia de las víctimas frente a la dignidad violada por el Estado, el cual debe proteger y respetar la vida de las personas a través del derecho y el cumplimiento de la ley. Esta situación queda plasmada en el informe Valech: *“Consciente o inconscientemente, una conspiración de silencio sobre la tortura se fue extendiendo lentamente en el país. Con el pasar de los años, muchos creyeron que, si bien los malos tratos habían sido comunes contra los prisioneros del régimen militar, la tortura propiamente tal no había sido tan masiva. Sin embargo, quienes habían sido torturados las más de las veces, también en el silencio guardaban la memoria, las marcas y las consecuencias de ‘tratos crueles, inhumanos y degradantes’, según la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que literalmente les había cambiado o mutilado la vida”* (Informe Valech, 2004: 9). Para dimensionar la tragedia, hay que decir que más de 35.000 personas dieron su testimonio, lo que dejó en evidencia que el poder del Estado se había corrompido absolutamente, transformándose en terrorismo de Estado.

Otro de los dramas que dejó la dictadura fue el exilio forzado de familias que fueron acogidas en los diferentes países de Europa. No todos lograron adaptarse, nacieron los hijos en otra cultura y la gran mayoría sufrió la separación de su matrimonio, permaneciendo durante dieciocho años con la añoranza del regreso. Uno de los testimonios que refleja esta situación, es la del exiliado, cuando dice: *“El exilio significa destruir los lazos comunitarios y societarios de un individuo, arrojándolo a un medio desconocido donde, por lo general, no quiere vivir. El exilio se traduce en una especie de desgarramiento interior, entre una parte del cuerpo que*

sigue afeitado a la tierra de origen, negándose a aceptar la nueva realidad y otra parte del cuerpo que sobrevive trasplantado, sobrepuesto en una realidad. Esta escisión existencial es cotidiana, permanente. Se cuentan los días, meses y años, en medio del insomnio, el cansancio y la desesperanza. Se vive dividido, recordando la patria, la ciudad natal, los familiares, los amigos. Los recuerdos reconstituyen una y otra vez el pasado, impidiendo que se construya el presente y se avizore el futuro” (Jorge Rojas Hernández, 2001: 173).

Este testimonio refleja parte del drama, la difícil integración a otra cultura, la barrera del idioma, aspectos que producen la desintegración de las familias, la caída en la droga e, incluso, el suicidio. Al término de la dictadura, muchos chilenos regresaron al país con esperanzas de un reencuentro añorado, solidaridad y comprensión de sus compatriotas. Sin embargo, en muchas oportunidades fueron acogidos en forma fría y distante, pues el régimen había esparcido el mito de un “exilio dorado” y en el imaginario colectivo aún persistía la idea de que eran marxistas y antipatriotas; esto dejó en evidencia que dieciocho años de propaganda y terror hicieron el efecto esperado por los militares. La gran mayoría regresó nuevamente al extranjero al no encontrar las condiciones adecuadas, sumado a la gran decepción de una derrota política e ideológica, con un tremendo drama humano. Incluso hoy, la ley constitucional de Pinochet no les permite participar en las elecciones de ningún tipo, no teniendo derecho a voto en el extranjero. En este aspecto, las situaciones más representativas de lo que sucedió se pueden reflejar en el desencanto generalizado por la participación pública y política de parte de la ciudadanía. Y pese a que existe una revaloración de la libertad y los derechos de la gente, esto no está asociado al sistema democrático en cuanto la constitución no es democrática.

Esta situación lleva a las personas a cambiar sus actitudes frente a la democracia, produciendo un quiebre vital en la sociedad. La experiencia de ser agredido y torturado de forma deliberada por agentes del Estado y personas afines con la ideología militar, afecta profundamente la confianza en las instituciones del Estado y en los propios seres humanos para la convivencia futura.

CAPITULO V: JUSTIFICACIÓN Y FUNDAMENTACIÓN DEL MODELO NEOLIBERAL CHILENO 1973-2011 Y SU INFLUENCIA EN LA CIUDADANÍA

5.1. El triunfo del modelo neoliberal de mercado en Chile

Los discursos del régimen militar, sustentados en el modelo económico neoliberal impuesto en Chile, pretendieron eliminar, sistemáticamente, cualquier signo de relación que pudiera conectarse con el orden anterior a 1973. Con esta mirada, se proclamaba que el esfuerzo individual de cada uno sería el único mérito para alcanzar reconocimiento y lograr un lugar en la sociedad chilena. La “nueva utopía” prometía terminar con el odio de clases y transformar a los trabajadores de proletarios en propietarios, cuya racionalidad estaba orientada al dominio material, con un estilo funcional y una mentalidad ajena a todas las ideologías del pasado que habían llevado al fracaso los proyectos de desarrollo en el país.

Esta visión neoliberal de los militares permitió la “privatización” de la gran mayoría de las empresas que generaban los recursos del país, las cuales fueron traspasadas a civiles leales al régimen a precios escandalosos que no cubrían su valor real; así, nuevamente la oligarquía chilena recuperaba su dominio y lo aumentaba. Estas acciones se justificaron con el argumento de que la

administración privada era más eficiente para la economía de mercado. En lo medular, se traspasaron las empresas estatales estratégicas a los particulares, con préstamos del propio Estado y con tasas de interés extremadamente bajas, lo que no ponía en riesgo su capital. El modelo eliminó cualquier tipo de regulación por parte del Estado, perdiéndose todo el sistema de bienestar y protección social. Además, se aplicó una férrea disciplina a los más pobres que provocó la disminución de los salarios. En otras palabras, la deuda externa se pagó con el sacrificio de todos los chilenos.

Los ideólogos de las transformaciones estructurales de la economía del país, justificaron la necesidad de ir lo más lejos posible en las reformas económicas, realidad que exigía el sacrificio de suprimir las libertades públicas, con el fin de eliminar todo obstáculo que impidiera la implantación del modelo neoliberal. Todo esto, con el objetivo de crear las condiciones ideales para que actuara la mano invisible del mercado, que era parte de la estrategia de la ideológica militar para justificar su permanencia en el poder, es decir, sin resguardo militar no hay modelo económico. Para este caso, el modelo se afirmó en una centralización de la autoridad con la eliminación total de los sindicatos, partidos políticos y grupos opositores que exigían “postergar por algún tiempo los derechos humanos” para lograr el desarrollo tan deseado.

En este contexto, llegó el éxito de las políticas macroeconómicas con un crecimiento sostenido, triunfo que no bajó las altas tasas de extrema pobreza, ni la brutal desigualdad en la distribución del ingreso que, finalmente, generaron un quiebre social muy fuerte. Vinculado a esto, hay que recordar que el gran problema de Chile es la distribución del ingreso y la inequidad.

Así, la ideología neoliberal estaba marcada por el concepto de libertad individual, con acceso al consumo como la realización personal más gratificante de la vida social, que incluso reemplazaba a cualquier otro tipo de participación ciudadana. En este modelo neoliberal, los grupos monetaristas ortodoxos fijaron los lineamientos y administraron las políticas económicas de la “nueva ideología”. Ésta tomó el lugar de la política contingente, imponiéndose la tesis ultraliberal que sostenía el fundamento sobre la descentralización y desregularización total de toda la actividad económica, como una fragmentación entre la vida social y cultural de los individuos, los cuales reemplazarían la participación política por un potencial consumo.

Esta realidad queda reflejada en la reflexión que realizó el ex Presidente Patricio Aylwin Azócar, quien sostuvo que el modelo neoliberal que se había implementado en dictadura y profundizado en democracia -con ciertas correcciones mínimas- representaba lo siguiente: *“en lo económico, el sistema capitalista parece ser el más eficiente. Pero lo que aún está en juego es cómo conciliar el crecimiento económico y el progreso con una mayor justicia social. El mercado es eficiente para crear riquezas, pero no es justo para distribuirla. El desafío del mundo de nuestros días y para las generaciones que vienen es compatibilizar la eficiencia del mercado con la necesidad de avanzar hacia sociedades más justas”* (Aylwin, 2006: 20).

En el caso de Chile, hoy existe una privatización en todos los ámbitos de la vida social, que va desde la educación, salud y cultura. Surge así una re-estratificación de la sociedad de acuerdo a criterios de mercado, los cuales no distinguen entre pobres y ricos ya que, de una u otra manera, por medio del endeudamiento se logra el consumo. De tal forma que el consumo en Chile se ha introducido como una forma de disciplina y despolitización, transformándose en

una manera de identidad y una forma de compensación, de confort, de evasión, de búsqueda de satisfacción frente a una realidad que no ofrece otra utopía de un mundo mejor (Moulian, 1997).

No obstante, pareciera que en el actual momento económico chileno cobra más fuerza la famosa y célebre frase del ex Presidente de la República, Patricio Aylwin, cuando mencionó en reiteradas ocasiones que el mercado “*era cruel y sin rostro humano*”. En este contexto, el Chile actual está lleno de contradicciones: existe, en primer lugar, un óptimo crecimiento económico, pero al mismo tiempo se ubica entre los diez países con peor distribución de ingresos del mundo; se ha disminuido la pobreza, sin embargo los que son pobres hoy, son más pobres que en el gobierno de Pinochet. El descontento está presente y las movilizaciones sociales de los años 2011 y 2012 lo demostraron; la sociedad civil salió a la calle a protestar por los abusos en la educación, en la distribución del ingreso, la instalación de empresas hidroeléctricas, la violación de sus derechos económicos, el sistema privado de salud y seguridad social. Todas éstas son expresiones del agotamiento de aceptar un modelo que privilegia solamente al empresario.

5.2. LA ECONOMÍA DE SUBSISTENCIA MAPUCHE Y EL MODELO DE MERCADO: UN PROBLEMA POLÍTICO PARA LA CIUDADANÍA INTERCULTURAL

El problema económico de los mapuche surge en el siglo XIX, posterior a su derrota militar frente al Estado de Chile, y su radicación en reducciones o comunidades, en que son despojados definitivamente de sus tierras. Bengoa (2000: 331) plantea que la sociedad mapuche logró readecuarse a su nueva realidad como una sociedad minoritaria, marginada, cerrada, y excluida por la

chilena. De este encierro surgió su cultura de resistencia y su fuerza interior para poder sobrevivir, desarrollando una economía de subsistencia. Así, en el mundo mapuche han existido dos visiones que son producidas por la sociedad dominante: la nativista y la desarrollista (Bengoa, 2002). La visión nativista representaría una mirada al pasado, lo tradicional y propio, lejos de las costumbres económicas chilenas; es una visión que se aparta de la modernidad económica y desconfía del progreso que traen los que robaron sus tierras. En el otro sentido, encontramos la postura desarrollista que comprende una integración respetuosa a la modernidad, en las estructuras, económicas, políticas y sociales.

Históricamente se habló del mapuche en términos racistas, considerándose es imposible integrarlo al progreso por su incapacidad intelectual y de organización para trabajar. Por muchas décadas se difundió un imaginario negativo del mapuche y se creó el mito colectivo de la existencia de un “cinturón suicida” que ahogaba y rodeaba a la región de La Araucanía, donde se encuentra la mayor población indígena. El objetivo apuntaba a demostrar que las comunidades indígenas vivían y conformaban un cinturón de tierra que no se trabajaba, y por lo tanto eran improductivas, lo que generaba su pobreza y obstaculizaba el progreso y desarrollo económico de la región. El concepto de suicida pretendía dar cuenta de una autoinmolación que la sociedad dominante cometía contra sí misma al no intervenir, permitiendo que los mapuche siguieran viviendo en sus tierras y que no alimentaran al blanco. Era una autoeliminación por puro sentimentalismo, y *“es esta actitud del blanco la que transformó la imagen “del cinturón asesino” en la de “cinturón suicida”, del victimario que se transformó en víctima* (Foerster y Montecinos, 1988: 278).

El modelo neoliberal -sustentado en los grandes capitales, el empresariado y el lucro como motor del crecimiento económico- despojó a los mapuche de sus

tierras y recursos naturales, que le permitían desarrollar su vida cultural e identidad. Y el modelo económico exportador acrecentó el patrimonio privado de los latifundios de colonos alemanes, italianos, suizos y chilenos, acelerando el etnocidio mapuche y relegándolos a aceptar una aculturación económica e ideológica. Con la pérdida de autonomía y al no disponer de excedentes económicos, los mapuche se vieron obligados a desarrollar una economía de subsistencia que los hizo más dependientes de los subsidios estatales y los transformó en un pueblo pobre y colonizado.

Esta situación es descrita por Stavenhagen (1996: 247-248), quien señala que con la pérdida de sus tierras, los indígenas fueron obligados a trabajar para los extranjeros contra su voluntad, en una nueva economía monetaria que significó ser sometidos a nuevas formas de dominio político. La sociedad colonial se transformó en la propia sociedad nacional, que extendía progresivamente su control sobre el territorio mapuche. En este aspecto, un desempeño pobre en excedentes económicos ha desatado una aporofobia en relación a los indígenas, situación que comenzó con colonizadores, donde: *“Los pueblos indígenas fueron situados al margen de la humanidad, sin conocimientos, sin ley, siervos de los demonios, y con el perfecto derecho a ser esclavizados y gobernados por los españoles, servían como mano de obra solamente”* (Rosamel Millamán; 2004: 30).

Así, para lograr un desarrollo económico del pueblo Mapuche es necesario considerar la postura de los indígenas frente al problema. En este punto, el testimonio de un dirigente mapuche revela e ilustra su posición, al señalar que: *“(...) el concepto de desarrollo ha sido instalado desde la lógica occidental. Para nosotros no existe ese concepto, existe una idea distinta, que parte desde el ser persona, desde ahí comenzamos a configurar los planos económico, social y ambiental. El desarrollo desde el mundo occidental se estructura principalmente*

en torno a sus aspectos económicos, valorando el territorio mapuche sólo como un espacio de riqueza material para la producción y la acumulación. La gran parte de los programas que operan del Estado tienen este enfoque productivista, de explotación de recursos y no de manejo, desconociendo nuestros parámetros y formas de concebir el mundo” (en Luna, 2007: 73).

Hoy, las empresas nacionales y extranjeras (pertenecientes a los ámbitos hidroeléctrico, forestal y minero, etc.) representan un nuevo peligro para la sociedad mapuche, en diferentes formas. En este sentido, la región de La Araucanía se ha convertido en un sector clave para el conflicto, ya que allí se materializan las demandas por la recuperación de tierras y recursos naturales pertenecientes originalmente a los mapuche. Por otro lado, el mapuche tiene un pensamiento místico que accede a la naturaleza silvestre, que constituye la esfera donde se encuentra su identidad y donde establece un diálogo con la naturaleza y sus espíritus, los *ngen*. En esta línea, M.E. Grebe (2002: 30) piensa que uno de los rasgos más notables de la cultura mapuche es la ausencia de construcciones arquitectónicas complejas: su templo es la naturaleza virgen, sus bosques silvestres y vertientes cristalinas. Dicha concepción produce un choque cultural en la forma de mirar el proceso productivo, ya que para los mapuche la tierra representa todo el ethos cultural, el hábitat, la tradición ancestral y la religión, que juntos constituyen la vida de la comunidad. Es así como “la madre tierra” (como la llaman los mapuche) le da todo el sentido a su existencia, cuestión que se evidencia en el significado del nombre mapuche: hombre de la tierra (mapu: tierra, che: hombre). De esta forma, la economía mapuche representa lo comunitario y solidario del proceso productivo, por lo cual siembra y cosecha lo estrictamente necesario, con el objetivo de permitir a sus tierras desgastadas un descanso y renovación. En el fondo, el mapuche no tiene la mentalidad de ganar y explotar al máximo la naturaleza, debido, fundamentalmente, a que la considera un ser vivo y la respeta por ello.

5.3. APOROFOBIA Y NEOLIBERALISMO: LIMITACIONES PARA LA DEMOCRACIA CHILENA

En el mundo globalizado en que se desarrollan las sociedades modernas, es posible observar fenómenos de marginación social, exclusión, aporofobia, estigmatización y racismo, que dan cuenta de la fragmentación social y de la injusticia de los modelos de desarrollo, que constituyen el germen de futuros conflictos. La aporofobia está detrás de los comportamientos racistas, xenófobos, o la exclusión de las personas de una etnia diferente, caracterizada por la repugnancia y el temor a los pobres, es decir, aquellas personas que no tienen las cualidades o el “aspecto de respetable” (Cortina, 2000a). La aporofobia da cuenta de los sentimientos de miedo y rechazo al desamparado, sentimiento inducido, provocado, aprendido y difundido desde una concepción comunicativa de relatos alarmistas y sensacionalistas, que vinculan a personas sin recursos con una supuesta amenaza a la estabilidad del sistema.

Respecta a esta visión, Adela Cortina sostiene que: *“no marginamos al inmigrante si es rico, ni al negro que es jugador de baloncesto, ni al jubilado con patrimonio: a los que marginamos es a los pobres”* (Cortina, 2000a: 70). Ahora, ¿cuáles son las causas que explicarían esta situación de injusticia tan inhumana en nuestra sociedad? Para Cortina, la respuesta se encontraría en las relaciones que se establecen en el sistema social dado que en las sociedades actuales, organizadas en torno a la idea de contrato en cualquiera de las esferas sociales, el pobre, el verdaderamente diferente en cada una de ellas, es el que no tiene nada interesante que ofrecer a cambio y es el que no tiene capacidad real de consumir, de contratar o generar dinero (Cortina, 2000a:14).

Para Martínez (2000), la aporofobia no es aceptable desde ninguna situación, dado que fomenta la injusticia y hace que este mundo sea un lugar más hostil e inhabitable. Por esta razón, debe profundizarse la eliminación de la miseria y extenderse la ciudadanía social, mediante la capacitación o el empoderamiento de las personas que son vulnerables. Ahora, la aporofobia y el sistema económico, no se pueden separar de la incertidumbre que genera el modelo neoliberal de mercado, con una percepción de miedo en los individuos, que ven en otra persona una potencial carga que deben asumir, provocando el efecto de mirarse a un espejo como potencial marginado en un futuro cercano.

Jesús Conill, por su parte, sostiene que la aporofobia se transforma en la tragedia más grave de nuestro tiempo y afirma que la gente pobre ya no cuenta para nada, porque no tienen capacidad de negociación. Además, Conill coloca el problema de la ciudadanía, estableciendo que *“la ciudadanía, además de ser legal, política, diferenciada, multicultural, ha de ser también económica, o en este punto la cosa es más difícil, porque como el aceite y el agua no se pueden mezclar, pues donde está lo económico, allá está el peligro y el comienzo, no precisamente de la salvación, sino de la perdición”* (J. Conill, 1996: 246-253).

En el caso de Chile, el gobierno sostiene la ideología de la integración de los mapuche al mercado para solucionar el conflicto, pero el problema fundamental es la ideología de la aporofobia que se encuentra en las estructuras políticas respecto al mapuche.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO VI: LA CONFIGURACIÓN DE LA CULTURA Y LA IDENTIDAD EN UNA RELACIÓN DE RACISMO Y ESTIGMA SOCIAL CON LOS MAPUCHE: UNA CRÍTICA DESDE OTRAS TRADICIONES.

6.1. CONTEXTUALIZACIÓN E INTERPRETACIÓN DEL CONCEPTO DE CULTURA

Se hace necesario contextualizar la cultura como una dimensión encarnada en la humanidad, que se materializa en una historia de individuos que no sólo hacen objetos materiales y simbólicos, sino que se construyen en referencia a dichos objetos, donde el consumo es un hecho, pero no una determinante que condicione los elementos trascendentes del hombre. El hombre humaniza la naturaleza y ésta naturaliza al hombre, y de dicha síntesis surgen los valores más elevados de la sociedad por lo cual el ser humano trasciende su estado material.

Si bien no es el propósito dar una definición última del concepto de cultura, sí queremos caracterizarlo en el contexto donde nace nuestra mirada, que para nosotros representa el lugar en el que las personas se comprenden a sí mismas y a las demás, en la búsqueda de identidad y reconocimiento. En este sentido, la cultura representa la cosmovisión de mundo, desde donde *“concebimos el sentido de la vida y de la muerte, desde donde justificamos la existencia de diferentes normas y valores morales, y cuya cosmovisión es la que una generación quiere legar a sus descendientes”* (Cortina, 2004a: 38). De igual forma, Bolívar Echeverría (2001: 45) establece que al hablar de cultura se debe asumir una realidad que rebasa a la consideración de la vida social como conjunto de

funciones, y que la función específicamente cultural es una más. Aquí, por tanto, la cultura representa una dimensión de conjunto y una dimensión de la vida social que incluye todos sus aspectos y funciones, las cuales se hacen visibles al mirar la sociedad en su dimensión real. Así, la cultura comprende el modo de conversar, pelear o generar amistad, de relacionarse con lo sagrado, de expresar el dolor, sufrimiento o felicidad que vive el ser humano.

De ahí que la cultura también puede ser entendida como una forma de producir símbolos, a partir de un mundo de significaciones compartidas, en el cual se desarrolla la vivencia de las personas. Por lo cual, la cultura es la forma de conocer y apropiarse del mundo para producir símbolos y dar respuestas a los múltiples retos planteados a lo largo del tiempo, tanto del medio natural como del aspecto social (Ansión, 2007: 39).

En esta misma línea, Herder considera que las culturas representan una expresión única e incommensurable del espíritu humano, y con cierto romanticismo, las compara con las flores de un jardín que se complementan unas a otras, por lo cual plantea que se deberían respetar a las otras culturas no por un principio moral o ley, sino por el significado que tiene para sus miembros. Es ahí donde surge la necesidad de tratar de comprenderlas en su contexto, ya que ellas expresan la forma en que a cada uno le gustaría que lo entendieran. Para Herder, todas las culturas son iguales en tanto representan una gran riqueza para sus miembros, lo que obliga a los individuos a cuidarla fundamentalmente a partir de su lengua y sus valores, ya que expresa sus propias vidas, otorgándole sentido y estabilidad. En este contexto, Herder tenía la idea del ser humano como “animal cultural”, y en su obra está íntegramente preformada la idea metafísica de la cultura como la expresión “cadena de la cultura”, que luego la antropología denominará “aculturación” en relación a los contactos de los diferentes pueblos,

dándole un nuevo uso al concepto de “cultura” en la filosofía ensayística, como crítica de la cultura (Llinares, 2001: 205-210).

En el caso de Nietzsche, cuyo pensamiento surge de una fundamental experiencia poética vinculada a los símbolos, la cultura tiene una connotación creadora que se manifiesta en el verdadero artista, en la potencialidad de hacer algo nuevo que no existía, otorgando sentido a aquello que no tenía. Al respecto, Nietzsche lleva al hombre a un plano superior cuando sostiene que: *“El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte para suprema satisfacción deleitable de lo Uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez”* (F. Nietzsche, 1997: 29). Para Nietzsche, existe una separación tajante entre ciencia y cultura, y aunque la ciencia es fundamental para la lucha por la existencia, ésta no sería parte de la cultura. Según Casado (2001), esto se comprende dado que la ciencia y el Estado pueden generar una serie de avances en el campo de los conocimientos y el bienestar, haciendo que los seres humanos sean eruditos y sanos. Sin embargo, eso no sería considerado como parte de la verdadera cultura en Nietzsche, ya que: *“...ésta comienza sólo en un nivel que está situado mucho más arriba de ese mundo de las necesidades, de la lucha por la existencia”* (en Casado, 1977: 127). En este sentido, toda cultura necesita en forma vital del arte, transformándose en el núcleo de la cultura, la cual no se afirma en la opinión del público o en el conocimiento erudito, ni menos en la verdad que fluye de los científicos. Desde este punto de vista, la cultura es creación, es dar sentido a la naturaleza por el genio o el artista, y nos impone una única tarea: alentar el surgimiento del filósofo, del artista, del santo que hay dentro y fuera de nosotros, trabajando así a un tiempo en el perfeccionamiento y la consumación de la naturaleza, porque al igual que precisa el filósofo, la naturaleza tiene necesidad del artista, con un fin metafísico; esto es, para clarificarse sobre sí misma (Nietzsche, 1996/1874: 181).

Por su parte, Jacques Derrida (1998:186) expresa que toda sociedad y cultura tiene la necesidad de una crítica interna o deconstrucción como parte de su desarrollo, de una auto-interrogación y de un distanciamiento de sí, para poder transformarse. Todas las culturas, principalmente la europea, han sufrido algo similar a la deconstrucción como resultado de las más heterogéneas influencias. Esto significa que toda cultura está siempre “(...) *expuesta y perseguida por su otro*” que la obliga a cuestionarse a sí misma. En esta línea, respecto a la inconmensurabilidad de las culturas, la situación más lógica es que la convivencia entre personas de diferentes culturas propicie cada vez más el diálogo y el aprendizaje mutuo, dado que cada uno de nosotros es de por sí intercultural (Cortina, 2005). Esto significa que las culturas en su dinamismo y heterogeneidad, evolucionan, se complementan y aprenden históricamente unas de otras. Finalmente, compartimos lo establecido por Ballescar Palanca (2000), quien sostiene que el concepto de cultura debe ser considerado como multidimensional, complejo y dinámico, y que es una necesidad el aproximarse a dicho concepto de manera interdisciplinaria e intercultural.

6.2. LA MIRADA SIMBÓLICA DE LA CULTURA, SEGÚN CLIFFORD GEERTZ

El antropólogo Clifford Geertz ha sido catalogado como el filósofo de la cultura, dada la gran influencia de su enfoque hermenéutico-semiótico en la antropología contemporánea. Pertenece a los autores que, revisando la tradición hermenéutica, ha redefinido desde la modernidad contextualizada el espacio de las ciencias sociales, legitimando un camino propio, en el cual se prioriza el carácter simbólico de la mirada cultural. En lo referente a la comprensión de la cultura mapuche y de acuerdo a nuestra investigación, Clifford Geertz constituye un fundamento relevante para descifrar la cosmovisión del mundo y la significación

simbólica que los mapuche le otorgan a las diferentes expresiones míticas y rituales de su vida.

Geertz intenta redefinir la comprensión de la cultura considerando que “*el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido y que la cultura es esa urdimbre*” (Geertz, 1997b: 20). Dicha perspectiva implica concebir la cultura como un libro abierto que puede ser leído e interpretado simbólicamente, con lo cual nos alejamos tanto de posturas idealistas como de posturas conductistas y cognitivistas. Así, la cultura no es una entidad a la que se le atribuyen los acontecimientos de la sociedad, tales como conducta, instituciones o procesos sociales, sino que responde a un contexto en el cual pueden describirse una serie de fenómenos de manera inteligible, es decir densa (Geertz, 1997: 26). En este sentido, la cultura se comprende como un sistema simbólico donde lo fundamental no es buscar leyes que la expliquen, sino que debemos buscar aquello que la interprete para indagar los significados. De ahí que define la cultura como un esquema que se trasmite históricamente con significaciones representadas en símbolos, concepciones que son heredadas y expresadas en forma simbólica, y que constituyen el medio por el cual los seres humanos se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (Geertz, 1997: 88). Aquí, los símbolos y los significados no están en la mente de cada individuo, sino que se encuentran entre ellos, en los espacios de relaciones sociales que son públicos, donde la conducta humana es vista como acción simbólica.

A partir de ahí, Clifford Geertz considera clave lo que él denomina *descripción densa* para explicar la cultura, porque da cuenta de la fase interpretativa, en la cual el discurso generado por los actores es el corpus estudiado del que se intenta conservar lo expresado o “dicho” en él para hacer

nuevas y futuras interpretaciones, lo que no significa generalizar por medio de casos particulares, sino generalizar dentro de ellos. Considerando esto, se puede decir que las diferentes experiencias humanas desarrollan una serie de concepciones del mundo que le dan sentido y este sentido, elaborado por los sujetos, es expresado y transportado por medio de los símbolos.

Para Geertz, el carácter de los símbolos es propio y particularmente exclusivo de los seres humanos, ya que ellos recogen las experiencias más significativas de la organización humana y son producto de una construcción común desde la vida pública. Los símbolos se expresan en diferentes instituciones, rituales públicos, celebraciones y creencias que pasan a regular las acciones de las personas, es decir, las diversas experiencias de los sujetos son significativas y estas significaciones se pueden condensar o contener en formas simbólicas.

Así, el horizonte casi inconmensurable que despierta el concepto analizado, se puede contextualizar en clave Heideggeriana, donde la cultura sería "*la casa del ser*": el sujeto, arrojado al mundo, es arrastrado por la facticidad de su cultura, que en un modo u otro es el horizonte desde donde se hace la pregunta por su existencia. ¿No tiene acaso la cultura cierta expresión metafísica en el sentido de cómo el hombre se sitúa frente a la realidad, es decir, frente a lo que se dice que "es"? Por lo cual, en un sentido descriptivo, la cultura también representaría situaciones de la vida que no necesariamente son parte de la naturaleza, sino que pueden ser opuestas a ella. En definitiva, el obrar humano, en sus múltiples interpretaciones y significaciones, es su propia interrogación existencial.

6.3. LA IDENTIDAD CULTURAL EN UN CONTEXTO MULTICULTURAL

La identidad es un aspecto importante que debemos considerar necesariamente en un nuevo enfoque intercultural, evitando caer en una postura indigenista, que busca redimir culpas históricas y que termina desligándose de la problemática cultural actual. En virtud de ello, podemos definir la identidad como la construcción de un sí mismo que incluye necesariamente a los “otros”, y cuya construcción identitaria consiste en un proceso dialógico que abre la posibilidad de superar las diferencias desde una nueva mirada. Muchas veces, la identidad se define desde lo que se es o se *tiene* en un determinado contexto, con lo cual se acepta o asume que ella es una realidad fija/estable y, por lo tanto, algo que está acabado. Dicho enfoque es totalmente restrictivo para comprender la identidad, ya que incorpora una serie de criterios normativos a partir de los cuales ciertas personas solamente pueden estar dentro de grupos específicos, según el tipo de identidad que se les atribuye, negando lo cambiante y dinámico de dicha noción. Por esto, para descubrir la auténtica identidad de los otros debe sobrepasarse los atributos externos, buscando comprender los elementos simbólicos, los sentimientos y las aspiraciones que van configurando a la persona. Sin embargo en el plano político, la identidad nacional surge en un contexto histórico determinado, *“donde convergen las necesidades económicas y administrativas, junto a determinadas condiciones sociales concretas, que dan paso a una nueva forma de organización política que se representa en el Estado-Nación”*. (Hoyos, 2000: 59).

Por otro lado, la identidad implica una forma dialéctica de enfrentar el mundo con respecto a los demás, ya que las particularidades que un sujeto se autoatribuye o que los otros le atribuyen, son motivo de inclusión o exclusión en un determinado contexto cultural. De tal forma, la diferencia cultural en la

construcción de identidad no es un proceso aislado o un acto meramente individual, es una experiencia compartida, donde el concepto de similitud cobra su expresión en la relación comunicativa. En este sentido, los interlocutores de diferentes culturas logran dar cuenta más de sus semejanzas que de sus diferencias, lo que les obliga a profundizar en un mayor conocimiento de los otros. Es así como también comprendemos la identidad desde un espacio intercultural, que se constituye tanto desde la autenticidad como desde la autonomía, y donde *“La autenticidad se refiere a la auto-elección responsable del individuo cuyos valores y fines se limitan a la realización de la vida buena. Y la autonomía se refiere a la voluntad de justicia que se identifica con la anticipación de la comunidad ideal de comunicación”* (Siurana, 2003: 230).

Por otra parte, Mujica afirma que en toda sociedad existen anhelos, aspiraciones, ambiciones y proyectos que configuran una *“identidad deseada y dirigida, cuyos procesos desencadenan ciertas prácticas ‘regresivas’ o ‘progresistas’*”, dependiendo del contexto (2007: 28). Estas identidades pueden responder a una visión particularista o totalitaria, con pretensiones de tipo etnocéntricas o imperialistas, respectivamente, generando prácticas excluyentes o autárquicas, de acuerdo a los objetivos identitarios de los grupos que las utilizan, para obtener un espacio político y poner sus aspiraciones en el debate público. Así, uno de los elementos fundamentales en la elaboración de la identidad es la pretensión de los individuos de considerarse únicos e irrepetibles, con características especiales y privativas de su cultura, y cuya pretensión les permite aspirar a establecer un proyecto social y político diferente, que no es otra cosa que una declaración de principios frente a los otros.

En su libro *Identidades Asesinas*, Maalouf (1999) señala que la identidad de una persona está constituida por múltiples factores, que comienza desde la

pertenencia a una tradición religiosa, a la nación, y en oportunidades a ambas, o a un grupo étnico o lingüístico. También se puede pertenecer a una institución, pueblo, barrio, pandilla de amigos, sindicato, empresa, partido, asociación, parroquia, comunidad de personas que tiene las mismas pasiones, las mismas preferencias sexuales, entre otras. En este aspecto, Touraine (1987) considera que la identidad se sostiene en su complejidad por medio y a través de la interacción social, lo que se manifiesta en la posibilidad que tiene la comunidad de transformarse en un actor social de un determinado proceso. En otras palabras es decir, las múltiples interacciones sociales desarrolladas por los individuos conforman diferentes tipos de identidades que no son estáticas o inamovibles, las cuales son objeto de redefinición, negación o de nuevas síntesis y adscripciones, que expresan una búsqueda de reconocimiento respecto a los otros miembros de la sociedad.

En tal sentido, la *“identidad es empleada como un concepto práctico por los propios actores sociales, la cual se convierte en un recurso cultural, enfocado a la acción colectiva en los diversos tipos y frentes de interacción social”* (Aceves, 1983: 82), por lo cual las “identidades” se construyen en un espacio interaccional que está socialmente construido, interpretado y comunicado vía palabra, actos e imágenes, no necesariamente objetivables. Lo anterior permite mirar las identidades en su despliegue, a través del “universo discursivo”, en su variedad de expresiones verbales, no verbales y demás parafernalias que comunican una identificación con determinada concepción de mundo. Además, es muy relevante el aspecto cognitivo de la reflexión que el individuo hace de él mismo y de los otros, donde se juzga a sí de acuerdo a lo que percibe como la forma en que los otros lo ven y lo juzgan. Así, califica la manera en que es juzgado, de acuerdo al modo en que se percibe en comparación con otros (Erikson, 1971: 19).

De igual forma, existe una relación entre la identidad y pertenecer a un determinado país, una ciudad o barrio, teniendo la particularidad que todo lo compartido por los que pertenecen al lugar se vuelve idéntico o intercambiable (Canclini, 2001: 173). En consecuencia, la identidad se conforma de manera importante en el territorio, que representa el lugar simbólico material donde se celebran las fiestas y rituales. Según Canclini (2000: 11), ya *“no se puede situar las identidades en un conjunto de características fijas, y menos son sostenibles como esencia de una etnia o una nación”*.

Por otro lado, Delgado (2008) habla de la identidad y el racismo del nuevo cuño, colocando el acento en la problemática de las identidades que se sienten superiores, que inferiorizan otras identidades que supuestamente poseen cualidades negativas, y ensalzan las virtudes de lo que se tiene por propio, auténtico, nacional o étnico. En este aspecto, el grupo dominante o mayoritario se aparta de toda “contaminación”, excluyendo a las formas consideradas contaminantes, y desencadenado el racismo cultural desde una perspectiva genética, al considerarse portadores de una superioridad biológica.

Así también, el lenguaje es muy importante en la conformación de la identidad del individuo, *“ya que la concepción de sí mismo, depende del lenguaje de la comunidad lingüística a la que pertenece”* (Siurana, 2003: 220). En consecuencia, se comprende a sí mismo en un determinado lenguaje que no ha sido inventado por él, sino desarrollado históricamente por su comunidad lingüística. Ahora, el lenguaje contiene un modo de ordenar el mundo y ofrece un lugar en ese mundo ordenado, de donde es posible establecer acciones entre sí, buscando llegar a acuerdos y consensos que permitan acciones cooperativas basadas en el reconocimiento del otro como interlocutor válido.

Desde otra perspectiva, la identidad se expresa en un contexto histórico, y de acuerdo al desarrollo que sufre la sociedad, la identidad se va transformando, tomando experiencias del pasado y del presente, con un proyecto futuro (Larraín, 2001). Tras esa idea, surgen las identidades colectivas e individuales que interactúan permanentemente en una forma dinámica y que se expresarían en:

- a) Una identidad cultural, que reflejaría las lealtades grupales que nos permiten sentirnos identificados, tales como, el género, la clase, la nación.
- b) La identidad material o de la corporalidad, que se expresa en vinculación con el cuerpo respecto a la identidad personal, y en el caso material se vincula al territorio.
- c) Una identidad nacional, expresada en vinculación con otras naciones, y producto de la interacción y la forma que nos ven los “otros” (Larraín, 2001: 25).

Desde esta mirada, la identidad nacional, en su versión pública, se construye sobre la base de intereses y versiones de la clase dominante de la sociedad, por medio de instituciones culturales, tales como los medios de comunicación, instituciones educativas, las religiones y las instituciones militares (Larraín, 2005: 91).

Otro aspecto es que el liberalismo ha ignorado la importancia de la identidad cultural de las personas, siendo un bien o valor fundamental para el desarrollo y la auto-compresión de los seres humanos, por lo cual no puede dejarse fuera (Charles Taylor, 1993-1994). Para Taylor, la identidad individual es una construcción social que se define a través del diálogo con los otros y mediante la adquisición del rico lenguaje expresivo humano, donde intervienen dos esferas

importantes: una interior, del sí, y la comunicación y la interacción con los “otros significativos”. En este aspecto, se deben valorar las características que identifican una cultura, lo que implica el reconocimiento de la tradición como una historia que fundamenta el modo de ser del individuo, es decir:

- a) La propia identidad se configura, en referencia a los bienes que definen la vida del agente como significativo.
- b) La identidad no es una autogeneración, sino el resultado del proceso de interacción social, dentro de un mundo significativo común.
- c) El “Yo” se contextualiza en referencia al lugar en que me sitúo, en un conjunto de preguntas, creencias y valores.

6.4. LA IDENTIDAD EN LOS DISCURSOS MAPUCHE: DEFINICIÓN Y REDEFINICIÓN DESDE EL CONFLICTO

En el caso la cultura mapuche, podemos decir que el proceso de identidad emergente contiene demandas relacionadas con el nacimiento y muerte de la cultura, la salud y la enfermedad, las relaciones con la naturaleza y la vida ecológica, la identidad sexual y los medios de comunicación (Melucci, 1983). En este contexto, las demandas mapuche contienen un comportamiento ético que facilita la identificación del arraigo cultural con un pasado y origen común, que se expresa en un discurso público que transmite la cosmovisión de este pueblo en expresiones verbales, ya sean de carácter estético, religioso o político. Dichos discursos son recogidos por los medios masivos de comunicación y por los investigadores, y permiten ver la trayectoria del proceso de construcción, definición y redefinición de las identidades mapuche en un periodo de la historia.

Para los mapuche, la definición de identidad está marcada por lo *mejor de sí*, o por lo que cree fue un pasado ideal de sociedad mapuche prehispánica, el cual evocan constantemente en el proceso de redefinición identitaria. Esta evocación tiene, muchas veces, una connotación estratégico-política en los grupos más reivindicativos de los sectores mapuche, para movilizar en función de los objetivos de un grupo o determinada causa. En algunos casos, este proceso se lleva al extremo, generando una situación con rasgos fundamentalistas, que deja fuera la autocrítica y el reconocimiento de los otros como interlocutores válidos. Así, los discursos que provienen desde los propios actores tienen una mayor relevancia, ya que dan una mayor validez al texto, aún no “mediado” o domesticado por la interpretación de los diarios o investigadores. Este tipo de discurso permite ver la trama de significaciones, descripciones personales y entrecruzamientos de diferentes tensiones al interior del grupo. Ello se puede expresar en lo que Hunt Benford denomina el “habla de la identidad” o el “habla frente al espejo”, donde los relatos son los testimonios de los actores que dan cuenta más plenamente de la versión propia y particular de la cultura del grupo (Benford, 1994: 4).

Por otro lado, el pasado mapuche puede ser reasumido y re-significado como parte de un proceso de apropiación de espacios públicos, el cual se expresa en un discurso que tiene como objetivo comunicar una nueva identidad al Estado de Chile y la sociedad chilena. Esta identidad mapuche tiene aspectos simbólicos, que dan cuenta de una serie de prácticas que se realizan en una comunidad determinada (machitún, guillatún, pewma), dando lugar a lazos de solidaridad, pertenencia e intereses, que los impulsan a desarrollar modos de vida compartidos, que conforman la cultura y la tradición de la vida mapuche. Así entonces, existe “una comunidad de cultura” con una cosmovisión de valores éticos y religiosos compartidos ancestralmente, donde la construcción de identidad se basa en la existencia de un proyecto común que se articula a partir de una práctica colectiva de más de cuatrocientos años de lucha por sus derechos

territoriales y culturales, y que ha generado una serie de personajes y héroes históricos que simbolizan el espíritu mapuche, tales como Lautaro, Caupolicán y Galvarino.

Una de las características más marcadas de la identidad mapuche está ligada a la pérdida de su territorio y al conflicto con el winka (chileno ladrón), donde se profundiza la diferencia del idioma, las tradiciones, los ritos y mitos, expresados como forma de vida mapuche, respecto de la sociedad dominante. Este tipo de identidad tiende a resaltar los elementos del mapuche tradicional y rural, dejando fuera o ignorando conscientemente el mapuche urbano que está más relacionado con la vida de los dominadores. Por ende, la identidad mapuche se convierte en un concepto práctico de recurso cultural, que permite la acción colectiva en la interacción social frente a otras identidades en situación de conflictividad, donde las personas recuerdan el pasado, describen su presente y proyectan su futuro.

Actualmente, la expresión de identidad colectiva y cultural mapuche está representada por los jóvenes dirigentes que, sin tener posturas similares, comparten un objetivo común: la toma de conciencia de la necesidad de integración de todos los sectores a la práctica cotidiana de la acción étnica, en demanda de su reconocimiento como pueblo (Melucci, 1991 & Ramírez, 1990). Esta nueva etapa se caracteriza por la conformación de redes sociales más estables y con proyectos de largo plazo o “proyectos de acción histórica de demandas y reivindicaciones”, con lo cual surge un compromiso con una acción de identidad colectiva, que va más allá de la organización coyuntural.

Por lo tanto, se necesita un espacio más amplio que permita a los conquistados, excluidos y expulsados de sus propios territorios, la posibilidad de reflexionar y confrontar, definir e identificar qué es lo vivo y qué es lo muerto. Pensamos que existe la necesidad de una “*construcción dialógica de la memoria colectiva, cuyos sueños se encuentran en diferentes territorios simbólicamente ocupados*” (González, 2002: 11).

6.5. LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL, UNA CRÍTICA A LA RACIONALIDAD DOMINANTE DESDE LAS DIVERSAS TRADICIONES

El desarrollo de la filosofía intercultural se formaliza internacionalmente entre 1991-1995, con la fundación de la “Gesellschaft fur Interkulturelle Philosophie” en Colonia, Alemania; con la aprobación de la “Wiener Gesellschaft fur Interkulturelle Philosophie” (1994), con sede en Viena, Austria; y el Departamento de América Latina del Missionswissenschaftliches Institut en Aachen, en los “Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural”, México (1995). Esta filosofía reflexiona sobre los problemas interculturales y abriendo los parámetros tradicionales del pensamiento y sus fronteras, redefine o desdefine la discusión a nuevos autores, parámetros, textos, contextos y pretextos, a partir de lo que postulan las diversas tradiciones culturales con una nueva sensibilidad y horizontes (De Vallescar, 2001: 395).

En esta línea, la filosofía intercultural asume todos los aportes de la sociología, antropología, política, y filosofía, además de los hechos históricos, donde los procesos de transformación cultural que son altamente complejos y variados, configuran una pintura con cierto espesor multicultural y pluricultural, en las sociedades donde la hibridación cultural no está ausente (Candú Vera, 1997).

De ahí que es un movimiento multidisciplinar e internacional de pensadores e investigadores que plantea una convivencia solidaria -más allá de lo meramente pacífico- entre las personas de diferentes culturas que se encuentran vinculadas a tradiciones e identidades religiosas y étnicas. En este punto la filosofía intercultural surge en estrecha vinculación con una nueva mirada para comprender las culturas y su mundo, donde la interpretación crítica del modelo dominante de racionalidad filosófica es importante. Desde esta mirada, la filosofía es también plural en las distintas complejidades para generar su articulación, organización e institucionalización.

Digamos que la filosofía intercultural es una crítica a la racionalidad dominante, con lo cual se abre a otras formas de hacer filosofía, tales como el discurso oral y la articulación contextual, lo que la aleja de las formas de la filosofía de occidente. Se debe entender que su filosofía fijada contextualmente no es el abandono de la universalidad, pero sí es una exclusión de una universalidad constituida desde la diferencia entre lo universal y lo particular (Fornet-Betancourt, 2001). La crítica de la filosofía intercultural sobre la universalidad *constituida*, surge contra un orden con límites definidos y excluyentes de un universo occidental dominante culturalmente, con lo cual no se critica sólo a la universalidad, sino a las deficiencias del modelo. Así, los ejercicios contextuales de comunicación que dan cuenta de experiencias y referencias fundantes en las culturas particulares, son un esfuerzo de traducción para significar la realidad que se produce. De ahí que la crítica responde a terminar con la desacreditación de formas diferentes de filosofar, es decir, quebrar la obligatoriedad de pertenecer a una categoría de pensamiento legitimada desde la mirada oficial (Araya, Cárcamo, 2010).

De esta forma, la filosofía intercultural respondería a la posibilidad de encontrar la razón bajo diferentes modelos de racionalidad que nunca se agotan, dirigiéndose por un camino hacia el logro de la “trans-racionalidad”, que es el proceso de una racionalidad que tiene un elemento fundamental: la “crisis de la razón”. Con ello se pone en tela de juicio las razones que tienen la propia razón para ser racional, y de esa manera, queda abierta la posibilidad para una nueva dimensionalidad de diálogo con otras formas de racionalidad (De Vallescar, 2001). De acuerdo a Walsh (2000), la verdadera filosofía intercultural será aquella en que puedan dialogar, tanto el pensamiento criollo-mestizo e inmigrante con el pensamiento indígena y el pensamiento afro-caribeño.

Digamos que la filosofía intercultural es la comunicación dialógica que potencia situaciones personales e interculturales, que considera al “otro” y a la otra cultura como un “tú” u “otro” irreductible, y que enriquece la vivencia cultural de cada persona, completando lo que pueda faltarle a la cultura propia. Esto se basa en el supuesto de que siempre hay algo más allá de lo que yo considero terminado, es decir, siempre hay algo afuera de mi propia cultura que me puede enriquecer. En este proceso, la capacidad reflexiva e intelectual del ser humano no deja fuera la subjetividad, que implica mostrar la propia identidad a partir de las percepciones simbólicas de la cultura (Araya, Cárcamo, 2010).

Por otro lado, para establecer el diálogo intercultural desde la filosofía deben cumplirse ciertos requisitos, tales como: a) La mirada confiada en el otro como un aporte verdadero a la comprensión y conocimiento; b) El oír al otro con respeto y atención, porque tiene algo importante que decir; c) La disposición a una búsqueda de la verdad que está abierta y no terminada; y d) Asumir la posibilidad de que mi postura deba ser cambiada por la verdad del otro, lo que puede producir desconcierto (Panikkar ,1990: 210).

En este aspecto, el universalismo no puede ser impuesto, en cuanto debe ser resultado de la afluencia libre de diversas reflexiones y miradas, sin ningún tipo de subordinación y limitación a su expresión genuina. Es decir, es un movimiento desde un universalismo compartido, que surge y se desarrolla desde cada universalismo cultural específico y, al ser construido desde la puesta en común, logra superar las limitaciones que significan lo particular y específico. De ahí que la verdadera universalidad solo es posible desde una práctica filosófica a partir del contexto con las exigencias reales de diálogo de las culturas (Fornet- Betancaur, 1990).

6.5.1. EL PROGRAMA DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y SUS APORTES

La filosofía intercultural plantea un programa de reubicación de la razón desde la consulta abierta de sus usos plurales en las prácticas culturales de la humanidad, tanto pasadas como presentes, proponiendo rehacer la historia de la razón filosófica desde la relectura de las prácticas contextuales, que es el espacio en donde los hombres aprenden a dar razón de su experiencia de vida en un determinado contexto, y a razonar a partir de la razón de los otros. Todo esto produce un aprendizaje intercultural que amplía los criterios de discernimiento y compensa la dominación de la razón monológica occidental capitalista (Fornet-Betancourt, 2001b).

Al seguir esta línea de pensamiento, podemos dar cuenta del programa de la filosofía intercultural que, según Fornet-Betancourt, tiene como preocupación lo siguiente:

- a) La interpretación y comprensión de las “superposiciones” culturales desde una mirada hermenéutica intercultural.
- b) La comprensión de la reconstrucción de la historia de la filosofía, a partir de las distintas tradiciones de pensamiento de la humanidad, considerando las diferentes lenguas que dan cuenta de la filosofía en el mundo.
- c) Una propuesta de una radical transformación de la filosofía a partir de sus fronteras actuales, reconociendo diferentes expresiones del pensar como una forma de liberación en la vida actual (Panikkar, 1990).

El pensamiento de la filosofía intercultural es reciente y provisional, pero es posible observar una serie de avances en la materia que, a juicio de Raúl Fornet-Betancourt, estarían expresados por:

- a) Una rectificación a la fundamentación de la racionalidad filosófica postmoderna. Es una nueva mirada a la diferencia y pluralidad en la aplicación de la razón, donde la contextualidad tiene una vinculación con la traducción, para dar cuenta de una nueva racionalidad del pensar la realidad y la cultura.
- b) Un aporte para superar el relativismo cultural desde un tipo de vinculaciones, que permita terminar con el etnocentrismo de determinadas culturas, generando un diálogo donde las diferencias son relativas.
- c) La promoción del diálogo entre diferentes culturas filosóficas.
- d) La promoción del desarrollo de las filosofías contextuales, siendo conscientes de su diferencia cultural, como una forma de interpelación a la

tradición occidental dominante, para lograr un nuevo diálogo en condiciones de simetría (Estermann, 1998; Pagano, 1999, Picotti, 1990).

e) El nacimiento de una hermenéutica de la alteridad que considera como fundamento el reconocimiento del “extraño”, para dar cuenta de su identidad a partir de su interpretación y traducción. Este proceso se inicia desde una comprensión de la interpretación con los otros, lo que hace que se genere un enriquecimiento de la identidad y se complete la mirada.

f) Un aporte en la toma de conciencia y aplicación en la teoría política-jurídica con respecto a los límites, fronteras y derechos de los inmigrantes o extranjeros, desde la perspectiva intercultural (Olivé, 1993 & Villoro, 1998).

g) Una contribución del análisis filosófico-crítico al paradigma neoliberal y la globalización, con respecto a las implicancias del proceso en las culturas tradicionales.

h) Un aporte a la superación del eurocentrismo fáctico de la academia, respecto a la filosofía intercultural (Fornet-Betancourt, 1999).

Ahora, para Fornet-Betancourt (2001a: 417), la filosofía intercultural tiene una propuesta de historificar el proceso y las formas respecto a cómo se constituye la racionalidad vigente, tomando distancia de la universalidad constituida, no por su razón filosófica o racionalidad, sino por la monoculturalidad occidental. De ahí que se haga una revisión de los hechos con un diálogo intercultural abierto y sin prejuicios, que permita y dé cuenta de la mirada monocultural del proceso de racionalidad, a objeto de corregirlo con un proyecto de reconstrucción de la razón filosófica, que considere la traducción de las prácticas del quehacer filosófico en las distintas culturas. Por lo cual, la crítica no niega la universalidad como programa; sin embargo, parece que a los europeos se les ha vuelto una evidencia que pueden hablar universalmente. Y es dicha evidencia la que pretende indagar Fornet-Betancour, cuando se pregunta ¿de

dónde toma un filósofo europeo la evidencia que cuando él piensa, piensa en todo el mundo? En tal sentido, la filosofía europea es también una filosofía regional, y el desafío consiste en examinar cuál es la contribución de esa regionalidad a la regionalidad universal (Fornet- Betancour, 2000-2004).

6.5.2. MIRADAS DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Para Adhar Mall (1997), presidente de la “Sociedad Internacional de Filosofía Intercultural”, se está produciendo un cambio respecto a la auto-comprensión de la filosofía desde una perspectiva engañosa, la cual se presenta como una doctrina monolítica universalizable por medio extra filosóficos. Desde su perspectiva, esta crítica se expresa en la filosofía intercultural de la siguiente forma:

Primero, la comprensión de Europa es a partir de Europa y se manifiesta como una filosofía unitaria a los no-europeos, por la influencia de factores extra filosóficos, sin considerar sus propias divergencias internas.

Segundo, es una comprensión europea de las culturas, religiones y filosofías no-europeas.

Tercero, existen nuevas corrientes culturales no-europeas que presentan hoy día cambios en su auto comprensión, y no entregan la reflexión de su mirada a los otros.

Cuarto, está la comprensión de Europa mediante las culturas extra europeas (Adhar Mall, 1997: 3)

En esta línea, Franz Wimmer (1995) sostiene que denominamos filosofía al intento de hallar conocimientos transculturales. De ahí que una filosofía intercultural no es solamente un proyecto interesante o exótico, sino que es fundamentalmente una mirada a un pensamiento que tiene un enfoque consciente de las condiciones culturales de cada tradición, de la culturalidad de los conceptos, de la terminología y de los métodos. Así, el filosofar está estrechamente vinculado a una determinada lengua, que es un sistema de expresión, donde no importa si es artificial o formal, dado que existe una relación con un sistema formado por tradiciones y convenciones (Wimmer, 1995).

Según Wimmer, todos los sistemas de expresión son diferentes en aspectos fundamentales, lo que se ve claramente y tiene sus efectos cuando se ensaya el filosofar en una lengua extranjera teniendo la condicionante que el filósofo solamente puede mostrar lo que piensa con la palabra; y si la palabra proviene de un lenguaje y cultura particular, necesariamente estamos condicionados o limitados en alguna medida por esa cultura. De ahí que llamamos filosofía al intento de hallar conocimientos transculturales, y es por lo cual la disciplina filosófica debe reconstruir su propia ideología, con el objeto de poder instaurar un fundamento igualitario de comunicación entre filosofías de diferentes culturas del mundo, en lo que se puede llamar polílogo. Este es un procedimiento que no es solamente comparativo o dialógico, sino poli-lógico, es decir, las preguntas filosóficas sobre la realidad, cognoscibilidad, validez de normas y valores, deben ser discutidas y ninguna solución puede pasar por sobre la realización de un polílogo entre tradiciones. Dicha situación presupone relativización cultural de conceptos y métodos, sin una concepción centrista de la historia, y cuya realidad presupone que todas las tradiciones de pensamiento son equivalentes epistemológicamente a las demás.

En este aspecto, Wimmer piensa que esta nueva manera de ver la filosofía tiene tres puntos fundamentales: a) Reflejar las formas culturales o regionalidad de los modos de pensar, en todo los niveles; b) Encontrar los argumentos y conceptos que sean válidos universalmente; y c) Hacer justicia a las tradiciones filosóficas.

De forma muy clara, la filosofía intercultural hace frente a una filosofía contemporánea, que por sus estructuras fue más eficiente en el pasado que las otras en establecer globalmente su propuesta y modo de pensar, haciendo creer que no responde a una tradición, sino que es científica. En este sentido, todo el pensamiento de la filosofía intercultural se encuentra en una fase de pleno desarrollo, donde aún no se pueden establecer límites definidos o rígidos, manteniéndose pendiente una serie de conceptualizaciones sobre la reconstrucción y reflexión intercultural desde los contextos (Araya, Cárcamo, 2010).

También se puede decir que la filosofía intercultural es una crítica a la modernidad, que pretende ser válidamente la expresión de “la razón del otro”, ignorando y privando a los excluidos de su dignidad como sujeto: el indio asesinado, el esclavo africano que es reducido a una mercancía, la mujer como un objeto sexual. Todo lo anterior hace aparecer una nueva toma de conciencia para decir que “un mundo mejor es posible”.

Considerando a Dussel, este movimiento pretende ser la expresión de “*la razón que se sitúa más allá de la “razón” eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista*” (2001, 10-11). En otras palabras, corresponde a un intento de una

filosofía de la liberación del “otro” que se encuentra fuera del horizonte del mundo hegemónico económico-político.

Otro aspecto importante de relacionar es la diferencia que establece Dussel respecto a Apel, desde una ética de la liberación latinoamericana, cuando está en juego la dignidad de la persona (el pobre, el indígena, el excluido) que interpela a la institucionalidad vigente para exigir sus derechos. En este punto, Dussel coloca una distancia con la mirada de Apel, cuando sostiene que el orden futuro histórico posible *“no es ni la comunidad real’ actual ni la ideal (es un tertium quid) que Apel no considera, porque para él solo hay ‘sociedad abierta’ e ‘ideal’; y para nosotros hay: 1) ‘sociedad cerrada’, 2) ‘sociedad histórico-posible de liberación’ y 3) ‘comunidad ideal’. Esta es la diferencia del estar en el norte-rico o en el sur-pobre. El norte no necesita cambiar radicalmente la sociedad en que se encuentra; el sur, en cambio, lo necesita y urgentemente”* (Dussel, 2001: 21).

Para Dussel, ese criterio de delimitación está en la razón del otro, en la “exterioridad” y la comunidad de comunicación periférica, donde los latinoamericanos participantes de dicha comunidad reflexionan desde la experiencia de la exclusión, miseria, pobreza y la incomunicación, al no ser parte de la comunidad de comunicación hegemónica. Así, Dussel sostiene que la comunidad de comunicación ilimitada de Peirce -en donde no hay coacción en igualdad y respeto por las personas de todos los posibles participantes- sólo define el momento positivo, pero no hay una explicitación del momento negativo, desde el cual pueda emerger el desacuerdo como punto de partida creador.

Ahora, toda nueva argumentación en la cual “el otro” no es visto como “lo otro” de la razón sino como la “razón” del otro, configura un momento importante,

ya que un miembro de la comunidad deja de estar de acuerdo con el “acuerdo vigente” -a partir de algo que se le impone como criterio de certeza- y pasa a situarse con respecto a la comunidad de comunicación científica como “otro”. Esta situación lo lleva a la incomunicación, el alejamiento y la expulsión, debido a que la comunidad no acepta la novedad y el descubrimiento.

CAPÍTULO VII: RELACIONES INTERÉTNICAS E INTERCULTURALES: EDUCACIÓN, EVANGELIZACIÓN Y LÍMITES ÉTNICOS EN UN CONTEXTO MULTICULTURAL

7.1. RELACIONES INTERÉTNICAS EN EL CONTEXTO DEL ESTADO COLONIAL

Las relaciones interétnicas son el resultado de un contacto que se supone orientado por la emergencia y cambio de las identidades étnicas, que representan las estructuras que consolidan la diferenciación entre las categorías étnicas (Duran, 1984). De esta forma, los grupos étnicos y la fijación de sus límites, están dados *por las adscripciones que estos asumen y reconocen* como instancias reguladoras de interacción; es decir, cada grupo posee diferencias culturales que *considera significativas*, y éstas son fundamentales para definirse. No obstante, lo que define al grupo étnico no son las características objetivas, sino su adscripción al grupo que se manifiesta particularmente en las relaciones de contacto (F. Barth, 1976).

Por otro lado, las relaciones interétnicas entre las sociedades indígenas y los conquistadores, y la posterior subordinación a los estados nacionales,

significaron que los indígenas sufrieran un sistema ideológico y económico que traía consigo una concepción etnocentrista y racista de la superioridad europea que instaló sus propios y únicos límites. Esta visión fue considerada como “única y verdadera” para entender la vida y fue aplicada en los cuatro niveles más importantes de la cultura indígena: economía, religión, medicina y lengua. En este punto, la situación de los nuevos Estados representó relaciones serviles y opresivas sobre las comunidades indígenas, que tenían el objetivo de eliminar la existencia misma de las diversas configuraciones indígenas que se habían estructurado durante la fase colonial, debido a que eran consideradas indeseables y perjudiciales para la conformación nacional (Díaz Polanco, 1991: 26,27). Por lo cual, la cohesión étnica de los indígenas explotados se concibe como una herencia de la colonia que debe eliminarse, ya que reconocer este tipo de identidad significaba aceptar un tipo de vida autónomo para los grupos étnicos y, en consecuencia, respetar su base económica que es el territorio.

En este aspecto, la mayoría de los estados nacionales en América Latina desarrollaron tempranamente una ideología política de la asimilación o eliminación, por considerar el carácter incompleto o inauténtico de la nación misma que se estaba fundando, dada la persistencia de los grupos étnicos. De ahí que se desató una búsqueda afanosa de las fórmulas que permitieran “completar” o “integrar” a sociedades cuyo tejido era socioculturalmente heterogéneo, situación que significó un rechazo al pluralismo y la diferencia cultural (Díaz Polanco, 1991: 17). Con respecto a este problema, el capitalismo y la creación de nuevos y débiles estados significaron imposiciones a nivel de proselitización cristiana, lenguaje, instrucción en tecnología y costumbres, cambios en los códigos legales, entre otros (Wallerstein, 1988). Muchas de estas reformas fueron llevadas a cabo *manu militare* o utilizando la persuasión de los ‘educadores’, cuya autoridad estaba respaldada en última instancia por la fuerza militar. A este proceso se le denominó “occidentalización” o “modernización”, que tuvo como

consecuencia el etnocidio y genocidio de los indígenas, a raíz de lo cual su población disminuyó en más de un setenta por ciento.

Además, la ocupación y subordinación indígena por parte del Estado, llevó a los pueblos originarios a un sistema de esclavitud que a través de la violencia les obligó a cambiar la lengua, religión y tradiciones. Todo este proceso se vincula con el “mito” de la modernidad en América Latina, en el sentido que el indígena fue considerado un bárbaro y, por lo tanto, resultaba una oposición al proceso civilizador, por lo que la violencia se justificaba en pos de la modernización (era la guerra justa colonial) (Dussel, 1992-1998). De este modo, la violencia es vista como una realidad inevitable y con un sentido casi ritualista de sacrificio: el invasor y usurpador es un civilizador y un salvador, y el bárbaro es culpable de oponerse al proyecto civilizador, pues la modernidad es emancipación y es inocente de cualquier culpa respecto a sus víctimas. Por ello es necesario “negar la negación” de dicho mito, reconociendo la verdad de esa modernidad.

Bajo esta perspectiva, si bien la noción de “mestizaje cultural” busca dar cuenta de un “encuentro cultural” o de “choque cultural” entre los grupos autóctonos y los colonizadores españoles, de igual forma lleva consigo la voluntad de expresar, desde diversas tradiciones étnicas y culturales, la construcción de un terreno común de entendimiento (Zúñiga y Ansión, 1997: 1). Sin embargo, hay una fuerte debilidad que se traduciría en forzar una supuesta reconciliación en el mestizaje entre “indios y españoles”, simplificando e ignorando las diferentes categorías y realidades culturales, dada su construcción en base a la eliminación de dominación propia de la situación colonial. Esto implica entender la situación sociocultural como algo armónico, dejando fuera la desigualdad y la exclusión histórica de los grupos étnicos. Para Calla Ortega, Molina Barrios y Salazar (1999), el discurso colonial desarrolla un sistema de equivalencias, fronteras e

identidades etiquetadas, donde se construye la diferencia bajo relaciones de poder, exclusión y subordinación de los indígenas; no obstante, se niega esas relaciones de poder. Esto para el indígena significa negar su particularidad socio-cultural y con ellos su identidad, siendo excluido de participar en el sistema social dominante por representar una cultura distinta y negadora de su particularidad.

Esta problemática cultural, junto a la globalización y la emergencia étnica en América Latina, pone en la discusión la interculturalidad y el multiculturalismo, por lo que en la actualidad los gobiernos incluyen tímidamente en el discurso oficial el “reconocimiento” del “origen mestizo”, resultado de la fusión de españoles y criollos-indígenas. Pese a ello siempre predomina lo cultural occidental europeo con carácter de superioridad. Así, el indígena se presenta como un grupo social y culturalmente atrasado y empobrecido, que sufre las consecuencias de la subordinación. En el caso de Chile, las relaciones interétnicas se han caracterizado por una relación conflictiva de carácter etnocentrista y asimétrico, donde el Estado chileno aplicó una estrategia para mantener el poder, empleando la represión y la ocupación del territorio mapuche. Hoy la estrategia ha cambiado por políticas de tipo compensatorias, que son denominadas “políticas interculturales”.

7.2. INTERCULTURALIDAD Y CONTEXTO DE EQUIVALENCIA CULTURAL

Según López–Hurtado (2007), son los lingüistas y antropólogos venezolanos Monsonyi y González los que comienzan a definir el concepto de interculturalidad en la década de los setenta, instancia marcada en un contexto educativo, donde describen las experiencias propias en relación con los indígenas *arhuacos* de la región de Río Negro en Venezuela. En este mismo sentido, el

término interculturalidad fue acuñado y aceptado en América y trascendió después de tres décadas a los ámbitos de los programas y proyectos indígenas. Hoy se asume el concepto como fundamento de una transformación de toda la sociedad, articulando situaciones democráticas entre los diferentes pueblos y culturas, aceptando la diversidad y profundizando el respeto mutuo en la búsqueda de consenso y reconocimiento del disenso (López-Hurtado. 2007:21-22).

Para Ferrao Candau (2010), el término interculturalidad surge en América Latina en el ámbito educacional y, más específicamente, vinculado a la educación escolar indígena, donde se pueden distinguir cuatro etapas. La primera va desde el período colonial hasta la primera década del siglo XX, y se caracteriza por una violencia etnocéntrica explícita, que intenta imponer la cultura hegemónica sobre la población indígena, con el objetivo de eliminar al “otro”. Una segunda etapa va desde el primer período del siglo XX, con un proceso de “asimilación” que es el requisito para la construcción de la homogeneidad requerida para los estados nacionales modernos, en cuyo periodo surgen las escuelas bilingües para los pueblos indígenas, incorporándose por primera vez otras lenguas al espacio de la escuela, como una forma práctica de transición necesaria para civilizar y alfabetizar al indígena. La tercera etapa se da en la década de los setenta en América Latina, y tiene relación con experiencias alternativas en la educación indígena. Este periodo es protagonizado por los propios líderes de las comunidades indígenas y representa el resultado de una acción conjunta entre universidades e intelectuales progresistas de la iglesia católica. En esta tercera etapa también se generan programas y formas de enseñar alternativas, que apuntaban a un reconocimiento y mantenimiento de la cultura indígena para una mejor integración. Y el cuarto momento responde a la década de los ochenta y noventa, caracterizado por un momento político en que varios países de América reconocen su naturaleza multiétnica y pluricultural, integrando en sus constituciones una serie de reformas que en alguna medida recogen esos aspectos en la educación (Ferrao Candau, 2010: 334).

En consecuencia, la interculturalidad sería una realidad que existe y que se da en condiciones asimétricas de contacto, siendo un proceso recíproco y dinámico que debe ser dirigido a crear un clima de consciencia, sobre la interdependencia en los diversos procesos interculturales, pero principalmente en la educación (Galindo Escribano, 1990). En esta línea, Albrecht (2002) hace una distinción entre el concepto de interculturalidad desde la concepción europea, y la vivencia de las culturas de América Latina, concibiendo la interculturalidad como el encuentro entre culturas para entenderse y observarse mutuamente, y poder así llegar a conocerse. Así, la interculturalidad en América Latina sería un encuentro cultural o una armonización (*harmonisierung*) de la evolución de las relaciones humanas, a diferencia de la concepción europea, que estaría sustentada en una reflexión científica de un discurso que se orienta en la filosofía y que exige un “pensar-intercultural” (*interkulturelles denken*) que levanta una mirada de “hermenéutica intercultural”, cuya prioridad y fundamento es la interrogante sobre “las condiciones de cultura” por sobre lo auténtico. En la práctica, se estaría haciendo un fuerte hincapié en mejorar las “competencias interculturales”, profundizando la auto reflexión de la propia identidad y el respeto al otro, pero no se habla de la mezcla entre culturas o de la unión entre ellas, lo cual se considera “utópico”. De este modo, la interculturalidad es más una respuesta a un pragmatismo renovador del relativismo cultural que a un encuentro de culturas.

Para Albrecht (2002), la interculturalidad significa crear algo nuevo, modificando cada vez más las situaciones multiculturales, al poder unir más culturas (hasta entonces prohibidas o ajenas) en un contexto de pluralismo democrático, donde la comunicación y el encuentro favorecerían el surgimiento de nuevas formas culturales, buscando más el encuentro cultural que lo personal. Del mismo modo, Abdallah-Pretceille y Porcher (1999) definen la interculturalidad como un proceso en que los saberes y las prácticas que realizan las diferentes

sociedades se conjugan con todo tipo de discontinuidades y apropiaciones que avanzan rápidamente, pero que las sociedades modernas tratan de disimular.

Por su parte, Panikkar (2006, 129-130) establece que la relación entre interculturalidad y cultura está dada por un hecho que no se puede obviar y es el que todos pertenecemos a una cultura particular, no existiendo un punto exterior “neutral” desde donde valorar o juzgar otras culturas. Por lo cual, siempre dependemos o estamos sujetos al lenguaje y los criterios de verdad de la cultura a la cual pertenecemos; en consecuencia, no hay posibilidad de establecer ninguna jerarquía entre ellas, pretendiendo que los valores de una sean aplicables a las otras, ni tampoco se puede absolutizar o universalizar los propios valores. De tal forma que el contexto en que se encuentra la interculturalidad estaría en la mitad del camino, entre la absolutización de una cultura y la incomunicación absoluta entre las culturas. Así entonces, la interculturalidad describiría la situación dinámica del ser humano que consciente de la existencia de otras culturas, con distintos valores y personas que la componen, no puede marginarse en su individualidad, transformándose el diálogo en un imperativo de nuestro tiempo.

7.3. LA INTERCULTURALIDAD DESDE UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA

A nivel académico, la discusión se está dando en relación a una concepción de interculturalidad como un deber ser, en la línea de la filosófica intercultural, y ligada con la razón contextual, que es el cimiento de la reflexión que comprende los diferentes modos culturales de racionalidad y subjetividad. Es decir, se asume una realidad desde una universalidad histórica y concreta que se va desarrollando a través de la inculturación y el diálogo, que se comprende en una razón que es constitutivamente plural. Así, se da cuenta de una racionalidad diversa que va más

allá de las tradicionalmente conocidas y que tienen maneras o posibilidades de realización concreta que escapan al horizonte racional (Fornet-Betancourt, 1990).

En igual sentido, y según Panikkar (1985), la tarea de la filosofía en la interculturalidad es cuestionar, ver, transformar y encontrar las equivalencias entre discursos culturales diferentes, en un proceso en que las diferentes culturas y personas cooperan en el destino de la humanidad, adquiriendo responsabilidad y dignidad humana. Además, el autor sostiene que la comprensión mutua y la fecundación entre las diversas tradiciones solo es posible si se enfrentan y se mantienen las polaridades sin una paranoia personal y cultural. De esta forma, el diálogo intercultural no es solamente una necesidad política o de la empresa académica, sino que además es un asunto personal, que comienza como una experiencia intrareligiosa. Planteado en otros términos, la filosofía no está comprendida exclusivamente en el pensamiento, también se encuentra en lo impensado. Es una mirada, por ende, desde un modelo de filosofía imperativa, que responde a una actitud filosófica abierta, dispuesta a aprender de cualquier espacio filosófico que se dé en la humanidad, pero sin la pretensión de comparar filosofías desde un objetivo neutral o desde una mirada trascendente y ventajosa (Panikkar, 1990). En consecuencia, la interculturalidad es una actitud antes que un conocimiento, y es una aproximación a otra cultura con amor: *“es una epifanía de la esperanza, no hay fagocitosis de una cultura por otra ni independencia entre culturas, lo que existe es una correlación, donde la otra cultura no es extranjera, ni tampoco propia”* y, aunque no se entienda, se puede conocer, amándola y amar conociéndola cada vez mejor (Panikkar, 1998: 41).

En esta línea, la interculturalidad no posee de forma a priori un estatuto epistemológico, por lo cual las bases del encuentro intercultural se han de implementar durante el diálogo concreto, en un contexto de cambio de una

sociedad globalizada con la emergencia de nuevos paradigmas que obligan a considerar nuevas formas de mirar el mundo. Esta situación provoca una reflexión crítica, con la incertidumbre y el riesgo de las sociedades actuales, donde el fenómeno de las migraciones es uno de los más importantes en las relaciones interculturales y multiculturales, y debe ser afrontado con lo que se denomina una *racionalidad intercultural* (D. Ballescar, 2000: 269). No obstante, para Ballescar, en el fondo la interculturalidad es un encuentro de carácter religioso, por cuanto se trata del sentido último de la existencia de la vida y de la realidad, y nos permite creer, cambiar de mentalidad, mejorar, ser más críticos y menos etnocentristas, permitiendo la posibilidad de la fecundación mutua. Según Ballescar, la racionalidad intercultural es un garante crítico y un proyecto de índole ético-político alternativo, que permite enfrentar cualquier empresa humana en la actualidad, dejando la posibilidad para que se expresen otras racionalidades que en la actualidad son marginales, excluidas o secundarias, y que pueden dar lugar a nuevas transformaciones.

De igual forma, la interculturalidad tiene una fuerte vinculación con el lenguaje, por ser éste un instrumento de comunicación, y sobre todo, la expresión de una manera de concebir el mundo, dado que el lenguaje lleva en su contenido un “esquema de pensamiento” que comunica una forma de entender el mundo y relacionarse con los otros (Heise, Tubino y Ardito, 1994: 7-22). Del mismo modo, Godenzzi (2005: 9) señala que la interculturalidad, en tanto categoría ético-política, es una modalidad interlocutiva de las interacciones e intercambios, teniendo como función principal negociar y llegar a distintos acuerdos y decisiones, que permitan crear las condiciones materiales y simbólicas básicas para generar la posibilidad de sociedades pluralistas y estilos incluyentes, en cuyo espacio se pueda dialogar en igualdad de condiciones para un enriquecimiento recíproco. El mismo Godenzzi (2007), en una edición de *Estudios Interculturales y Antagonismo*, profundiza que la interculturalidad es la manera en cómo se construyen las conexiones entre actores, cuyas identidades están ligadas a

diferentes tradiciones lingüísticas y culturales, de lo cual -según el autor- se desprenden tres nociones de lo intercultural; primero, la realidad social concreta; segundo, el modo de intervenir sobre la realidad social; y tercero, el campo de la reflexión intelectual. En el primer punto, lo intercultural es un dato de la experiencia que se vincula con la relación entre los diferentes actores sociales culturalmente diferenciados, pudiendo lograrse, según los casos, ya sea una conciencia exitosa y mutuamente enriquecedora, una existencia paralela más o menos (in)tolerable, o una confrontación violenta y destructora. En el segundo caso, estamos ante una categoría ético-política en la que se propone un tipo de negociación dialogada para enfrentar y lograr superar los conflictos étnicos, culturales e idiomáticos que dificultan la conciencia. Para el tercer caso, se hace referencia a la noción de interculturalidad como un campo de estudios teóricos, en que se concede un lugar central a la interactividad entre los actores sociales, individuos, grupos y pueblos culturalmente diferenciados.

7.4. LA INTERCULTURALIDAD COMO UN PROYECTO ÉTICO, DE CRÍTICA POLÍTICA

Desde la perspectiva de Walsh (2005), no se puede pensar y reflexionar sobre la interculturalidad sin considerar los procesos de hegemonía que están en juego. Para ello, se debe entender la interculturalidad dentro de un entramado de intereses, donde la diferencia cultural es parte del juego de poder y dominación que generan los conflictos en la sociedad; por lo cual, el éxito de las propuestas interculturales radica en la posibilidad de construir bases plurales verdaderamente fértiles, para pensar en una sociedad que acepte su diversidad.

En este aspecto, el concepto de “interculturalidad” debe revelar y poner en juego la diferencia colonial, situación que no se aprecia en el concepto de “multiculturalidad” (Walsh, 2000). De ahí que la palabra interculturalidad, al ser usada por el Estado, tiene un sentido de equivalencia a multiculturalidad, inclusividad y reforma, pero con el objetivo de mantener la ideología neoliberal. Esto se diferencia del discurso de los movimientos indígenas, donde el proyecto intercultural significa una transformación, con un reclamo al Estado, para que reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica). En términos prácticos, esto no se trata de una “inclusión” en el Estado, sino la posibilidad de una intervención indígena en paridad, donde exista reconocimiento de la diferencia colonial del poder que aún existe.

En virtud de lo anterior, Albo (2001), Alvarado (2002), Walsh (1998) y Zúñiga y Ansión (1997), consideran que lo más importante en el proceso intercultural, es que lleve en su núcleo el reconocimiento e intercambio del potencial que existe entre las diferentes culturas, incluyendo los aportes y valores de los otros, para construir una perspectiva que sobrepase la mera tolerancia. Por lo tanto, el proceso de la interculturalidad es más que una apertura al “otro”: produce un cambio en las concepciones de mundo, reestructurando las formas de pensar de nuestra sociedad. En esta línea, para Albo (1998, 2001) la interculturalidad existiría siempre que se desarrolle algún tipo de vinculación entre personas o grupos humanos de una determinada cultura en relación con otros grupos culturales, indistintamente si esta experiencia es negativa, como lo fue en la conquista de América, cuando un grupo intentó anular al otro por medio de la eliminación física o la asimilación forzada. No obstante, Albo propone una interculturalidad positiva que recoja el principio de aceptación y respeto de lo culturalmente distinto, percibiendo al *otro* como un igual en todo derecho. Ahora, la propia historia y la percepción de los otros constituyen un sustrato importantísimo en la manera de elaborar un sentimiento colectivo, sea de superioridad o de inferioridad, de simetría o asimetría en relación a otras culturas, lo que puede

llevar también a que el grupo étnico desarrolle un etnocentrismo que sobrevalore su cultura y se transforme en un fundamentalismo excluyente. De tal manera, la interculturalidad posee un carácter desiderativo que rige un proceso social nunca acabado y siempre permanente, en el cual debe existir una deliberada intención dialógica, con una actitud democrática de los miembros de cada cultura, que sobrepase la pura coexistencia entre ellos. Ésa es la condición para definir que un proceso es intercultural (Zúñiga, 1995).

En este orden, la discriminación y el racismo atraviesan todas las capas sociales e instituciones, por lo que no es suficiente el fortalecimiento de las identidades de los discriminados para poner fin a dicha situación (Tubino, 2007). En tal caso, *“Hay que cambiar las representaciones inconscientes sobre las cuales se han instalado patrones perversos de relación intercultural... (que) ofrecen reconocimiento y no lo otorgan ni a discriminados ni a discriminadores. Los discriminados, no son reconocidos, porque no son respetados ni valorados en su identidad”* (Tubino, 2007: 96). De ahí que la discriminación es una *“manera de hacer del irrespeto y el menosprecio un mecanismo estructural e injusto que se instala en el sistema social, frenando el desarrollo de las capacidades y frustra las realizaciones personales”* (Tubino, 2007: 97), transformándose en lo que este autor denomina una *desrealización institucionalizada*.

Ahora, la interculturalidad es un proyecto ético y político que se manifestaría en dos grandes líneas: una relacionada con la *interculturalidad funcional*, y la otra, con la *interculturalidad crítica* (Tubino, 2005). La primera respondería a una aceptación e incorporación de la interculturalidad como discurso oficial de los estados y gobiernos junto a los organismos internacionales como la ONU y OIT, pero llevaría consigo una postura que no cuestionaría el modelo político ni la ideología neoliberal, privilegiando la contextualización de la interculturalidad como

una herramienta que permite una mayor cohesión del sistema social, al facilitar la asimilación de los grupos culturales dominados a la cultura que tiene la hegemonía. Así, en esta línea la interculturalidad tendría un papel funcional al sistema, disminuyendo y canalizando el conflicto, y desviando la mirada a las cuestiones de identidad cultural y reconocimiento.

Por su parte, y en respuesta a lo anterior, la *interculturalidad crítica* correspondería a una línea en la que se somete a revisión y cuestionamiento las asimetrías que se expresan en la exclusión, marginación y diferencias a lo largo de un proceso histórico, en relación a los grupos étnicos, incluidos ámbitos como la orientación sexual y el género. Esta mirada rescata el deber ser de la interculturalidad como factor de dignidad y respeto humano, construyendo relaciones nuevas y más auténticas, donde se reconozca una situación histórica de etnocidio y genocidio que sufrieron los indígenas. De ahí que la *interculturalidad crítica* pretenda ser una propuesta ética y política, que permita la realización de sociedades profundamente democráticas, que genere el auténtico reconocimiento cultural, y que termine con una mirada hegemónica autoreferente de la visión occidental. Así, la interculturalidad se conforma en los sistemas democráticos, por tanto la esencia de las democracias multiculturales es la deliberación intercultural en la vida pública; en otras palabras, las democracias o son interculturales o no son democracias. Sin embargo, en las democracias liberales este espacio se encuentra cerrado por ser una expresión culturalmente homogénea y lingüísticamente monocorde, por cuanto no son *in stricto censos* “públicos” al no reconocer la pluralidad.

Por otro lado, existiría una relación entre el proceso de modernidad e interculturalidad y la sociedad civil, siendo necesario ampliar y profundizar los vínculos culturales que les son comunes desde la esfera pública como privada,

donde al Estado le compete un rol diferente del actual (Parekh, 2005). En este sentido, el Estado no debe ser hegemónico, ni tampoco culturalmente neutro o indiferente, ya que ello puede desembocar en un relativismo; por ende, debe participar en la búsqueda de la equidad y el diálogo común. En dicho proceso, la sociedad civil pasa por un aprendizaje de aceptar la diferencia para poder vivir, surgiendo así lo que él denomina relaciones transculturales, las que posteriormente pueden transformarse en amistades con intereses compartidos. Sin embargo, Parekh considera que no se puede delinear o planificar la nueva relación intercultural futura, pues es precisamente esta situación la que hace fracasar los proyectos. Por lo tanto, las acciones políticas comprenden una participación y representación de las diferentes comunidades culturales en el sistema social, para lo cual se deben realizar acciones compensatorias que aseguren la concurrencia de los excluidos.

En este punto, el respeto a la diversidad juega un papel fundamental y refleja el pluralismo cultural de un proceso intercultural, al sostener el principio que afirma el no destruir o cambiar las culturas en función de lograr una unidad (Valdillo Pinto, 2006). En tal sentido, es posible la unidad en la diversidad, partiendo de dos principios: primero, existe una igualdad de derechos, pero también de responsabilidades que permiten vislumbrar un futuro positivo; y segundo, se debe respeto a las diferencias culturales, como a la riqueza que ellas llevan consigo. En este caso, la interculturalidad solo será posible sobre la base de: a) El principio de ciudadanía, que implica el reconocimiento pleno y la igualdad real y efectiva de derechos, responsabilidades y oportunidades, junto a la permanente lucha contra el racismo; b) El principio del derecho a la diferencia, que implica respeto a la identidad y a la expresión cultural de los pueblos; y c) El principio de unidad en la diversidad, construida por todos y asumidas voluntariamente (Valdillo Pinto, 2006). Por esto, la experiencia interétnica común permite una base mutua de comprensión y es lo que da una comunicación intercultural, sin olvidar los sufrimientos, tensiones y exclusiones que han

generado graves injusticias. En consecuencia, la interculturalidad significa una comunicación y transformación de las personas en un nivel de reciprocidad y compromiso que busca la verdad y la felicidad del otro en un proceso nunca acabado e incommensurable.

7.5. UNA CONCEPCIÓN INTERCULTURAL DE DERECHOS HUMANOS Y EDUCACIÓN

Desde nuestra mirada, coincidimos que educar en una ciudadanía intercultural es antes que todo “enseñar a mirar”, y que implica “enseñar a apreciar lo que realmente alguien tiene que ver porque es importante verlo” (Arnaiz, 2005: 17). Por ende, una educación de la mirada lleva el objetivo implícito de que cada uno aprenda a ver por sí mismo lo que sucede, por lo cual es una forma de emancipación de los seres humanos para aprender a vivir en los valores que se identifican como una idea de vida digna.

En esta línea, la educación es una contribución a la liberación humana, por lo cual tiene la necesidad de sustentarse en los valores de los derechos humanos y no puede ser parte de discriminación alguna (Arnaiz, 2007: 10-16). De ahí que Arnaiz considere una necesidad vincular la educación y los derechos humanos, con el objeto de recoger un aspecto psicológico de las personas, expresado en la posibilidad de realizar lo que deseamos para cumplir el ideal de ser felices. Así, el componente moral de los derechos humanos tiene relación con la idea de dignidad que toda persona posee y exige, teniendo como resultado un genuino reconocimiento del “otro”. Este ideal moral, en cierta forma, configura la bondad o la maldad de lo que hacemos o dejamos de hacer, siendo su expresión positiva lo que da cuenta si una persona se siente y es considerada digna.

En la misma perspectiva, Arnaiz (2007) sostiene que la educación tiene la tarea de colocar los derechos humanos en contextos plurales, respondiendo a un espacio social humanizado, que sirva de control y verificación de lo que hay y lo que se hace en este ámbito. De esta forma, los derechos humanos reflejan una educación en valores que expresan las diferentes sensibilidades que caracterizan la sociedad, siendo un núcleo axiológico que adquiere sentido y significación, cuando tiene la potencialidad de *dar cuenta de* la dignidad del ser humano en cualquier contexto cultural. No obstante, el autor hace una crítica en relación a los fundamentos de los derechos humanos, en el sentido que expresarían solamente una mirada válida para la cultura occidental y no consideraría aspectos subjetivos importantes de otras culturas, con lo cual se genera incompatibilidad y se coloca en juego la validez transcultural o intercultural de los derechos humanos.

En este aspecto, Arnaiz sostiene que los derechos humanos deben alcanzar un grado mayor de comprensión y amplitud, por cuanto se tiene la posibilidad de leer estos grandes valores a la luz de otros registros culturales, junto a la necesidad de tener que convalidarse en dichos registros. Por esta misma razón, el autor sostiene que occidente no tiene por qué tener o no la exclusividad respecto a la interpretación de los derechos humanos, situación que obliga a abrirse a otras posibles lecturas, como una exigencia de convalidación transcultural de los derechos humanos, lo que no significa la abdicación desde una mirada occidental, sino la inclusión dialógica que recoge las sensibilidades dignas de ser compartidas.

En el mismo sentido, Arnaiz (2005) afirma que todo proyecto de identidad es imposible de ser realizado sin el reconocimiento y respeto a las diferencias, en virtud de que el individuo se construye desde su propia diferencia. Por esto, debe

superarse la discrepancia como un aspecto negativo que distorsiona el proceso de identificación. De ahí que se deba evitar la negación o desaparición de dicha diferencia, que llevaría a validar un único modelo homogeneizador con el resultado de exclusión y segregación de personas. Es en este punto donde la tolerancia juega un papel importante para Arnaiz, atribuyéndole una connotación de valor ético, debido a que constituye un espacio para que pueda manifestarse la diversidad y el reconocimiento como situación positiva, lo que implica reconocer que se vive en medio de una pluralidad de visiones de la realidad, donde podemos ser y pensar de distinta manera. No obstante, Arnaiz entiende que la tolerancia no es indiferencia, por lo cual sólo tiene sentido como valor en el reconocimiento de los otros, lo que implica tener derecho y dignidad.

Por lo cual, el valor moral de la tolerancia es que las diferencias no se conviertan en profundas desigualdades, y que la diversidad no degenera en exclusión, lo que debe expresarse en un discurso que muestre una convivencia más humana y comprometida con el otro. Esto obliga a no dejar fuera el valor de la solidaridad y el compromiso, que significa un tránsito por el respeto y el reconocimiento de la dignidad, la no-indiferencia y la responsabilidad, donde la solidaridad contribuye a las prácticas inclusivas que responden a un proyecto comprometido y responsable de toda la sociedad. Es decir, la interculturalidad es comprendida en un espacio mucho más amplio, de convergencia entre grupos culturalmente diferentes y este marco lo colocan los derechos humanos en un Estado democrático y participativo, con características de una nación pluricultural y multiétnica. En este punto, el Estado y la sociedad civil juegan un rol fundamental en la construcción intercultural, generando confianza e incentivando el conocimiento mutuo, con el establecimiento del diálogo y el debate, incentivando la cooperación y convivencia.

Otra mirada es la de González (2009), quien hace una relación entre el multiculturalismo, la educación intercultural y los derechos indígenas. Para dicho autor existe un *ámbito de tensión* que se vincula a las relaciones de *poder*, y tiene que ver con las nociones de interculturalidad que se encuentran presente en los discursos pedagógicos y políticos de la educación intercultural, que reflejarían la *visibilización* o el *desdibujamiento* del conflicto (González, 2009). Una de ellas sería el discurso hegemónico de la educación intercultural bilingüe, que es el que promueven los gobiernos nacionales y las organizaciones internacionales, junto a los agentes que financian las actividades. Dichas instituciones elaboran el concepto de *relación intercultural* vinculado a un estado ideal de *relaciones armónicas*, las que pueden llevarse a cabo en el futuro a partir de los valores de tolerancia, respeto y enriquecimiento cultural mutuo.

7.6. FIJACIÓN Y DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE INTERCULTURALIDAD EN CHILE: UNA COMPRENSIÓN CONTEXTUAL CONFLICTIVA

Durán y Berho (2004), investigadores de la región de La Araucanía, consideran que el uso del concepto de interculturalidad aparece en Chile a partir de la década de los noventa con el reconocimiento de los pueblos indígenas en el plano social, siendo el contexto general el de las relaciones interétnicas entre pueblos originarios y sociedad-estado nacional. En esta línea, Durán y Berho se plantean algunas preguntas sobre los modelos y las prácticas socioculturales en torno a la interculturalidad en el caso de los mapuche, tanto con el Estado chileno como con la sociedad dominante. Por ejemplo, ¿cuál es la razón por la que se impone por ley la interculturalidad al sector minoritario, que surge de una cultura preexistente y no a la inversa? ¿Cuál es la explicación de imponer por ley una práctica que requiere un conocimiento y experiencia en el marco de la otra cultura?

Desde la perspectiva del conflicto mapuche, los antropólogos Durán y Berho (2004) plantean que en Chile las relaciones interétnicas se caracterizan por ser asimétricas, siendo poco frecuente el concepto de interculturalidad, debido a que en el ámbito público predomina la utilización de dicho concepto sólo con respecto a la situación de conflictividad en un discurso convencional y/o metafórico. Además, la prensa utiliza frecuentemente el término ligado a acciones sociales del gobierno con respecto a los mapuche. Dichos investigadores se cuestionan, por tanto, sobre el tipo de interculturalidad que surge de una relación tan desigual, entre una cultura minoritaria y el aparato burocrático del Estado, que impone una determinada visión de la política, la economía y la cultura. Para Durán, el proceso intercultural en Chile siempre ha estado dirigido en una sola línea, y han sido los mapuche los que han realizado el esfuerzo de aprender el idioma español, debiendo, además, adaptarse al sistema de educación y de salud dominante. En este punto, el Estado ha utilizado el “proceso intercultural” para mantener e imponer una forma de desarrollo cultural al pueblo Mapuche, y no para lograr una convivencia asimétrica con un reconocimiento de su cultura. En este contexto, la visión de Montecinos y Rebolledo (1993) es similar, cuando afirman que en el caso de los mapuche, la interculturalidad no ha sido un tema requerido, salvo situaciones aisladas, como es la migración de mapuche a la ciudad (donde se producen matrimonios chileno-mapuche y se enfrenta situaciones interculturales).

En el contexto del conflicto, se puede hablar de la existencia de una “mapuchización” de la interculturalidad, que puede ser entendida como un lugar de resistencia de los mapuche a los programas de desarrollo (Bello, 2007: 19). Hoy se comienza a enfrentar de manera incipiente la interculturalidad, con diferentes programas de rescate y reconocimiento cultural en los sectores donde existe mayor densidad mapuche. Dicho proceso se puede caracterizar como una

educación intercultural, cuyo contexto se constituye en una arena de luchas, debates y empoderamiento altamente heterogéneo, en que confluyen instituciones escolares, movimientos sociales y ONGS nacionales e internacionales, cada cual con su proyecto original (Dietz, Mendoza-Zuany y Téllez, 2008).

En relación a las políticas públicas del gobierno de Chile y la situación intercultural, éstas se pueden contextualizar en un trabajo de investigación dirigido por Araya (2005) y realizado por las periodistas V. Heufemann y C. Peña (2005) de La Universidad de La Frontera de Temuco, que aborda *los discursos presidenciales de los gobiernos de Chile entre el periodo 1995-2005, en relación a las políticas interculturales llevadas a cabo para la sociedad indígena y chilena*. Al respecto, hay que señalar que los discursos presidenciales de los gobiernos de Chile se realizan una vez al año y representan una cuenta pública a la nación, sobre el cumplimiento del programa de gobierno y lo realizado hasta ese momento. Simbólicamente tiene una connotación de fijar y resaltar el ideario que se propone para el país por el poder ejecutivo, buscando la adhesión y legitimación ciudadana del gobierno.

En esta investigación, Vanesa Heufemann y Carolina Peña, señalan lo siguiente: En primer lugar, en el periodo de 1995-2005, todos los discursos están vinculados por una línea común, que se caracteriza por el papel del Estado de Chile y su institucionalidad dentro del marco de la constitución y las leyes vigentes desde el gobierno militar, con las modificaciones relativas que otorgó la ley indígena. En este aspecto, prevalece una visión homogénea de la identidad chilena con marcadas políticas de corte asimilacionista e integracionista para las etnias de nuestro país. En segundo lugar, la visión de los discursos presidenciales no se aparta de una visión económica, en referencia a que el problema de marginación y pobreza de los grupos étnicos pasa por una integración a la

situación de participación en el mercado, con el involucramiento de los privados y el gobierno para superar esta situación, dejando fuera la cultura y la identidad. En tercer lugar, los discursos presidenciales tratan de hacer una distinción entre la sociedad chilena y los grupos indígenas; sin embargo, esto queda anulado en cuanto engloban la situación indígena en el mismo nivel de los trabajadores pobres y mujeres de la ciudad. En cuarto lugar, las diferentes iniciativas desarrolladas en los últimos quince años por los pueblos indígenas no son mencionadas como luchas reivindicativas logradas por la movilización realizada por ellos. Por el contrario, no se les reconoce la situación de usurpación y robo de sus tierras que los mantiene en la marginalidad.

De esta manera, los discursos presidenciales presentan todos los avances en el plano político y económico como una concesión otorgada por el Estado en apoyo a los pueblos originarios, y como resultado de su preocupación por los ciudadanos, pero en ningún momento se reconocen las políticas etnocidas del Estado de Chile. En este aspecto, los discursos presidenciales del gobierno buscan destacar los beneficios económicos y sociales con la ostentación de los actos públicos, las cifras y porcentajes positivos, en un intento de convencer por la vía comunicacional a los ciudadanos de su eficacia. Esto refleja que las políticas interculturales son para los mapuche y no para los chilenos, pese a lo cual se fija una imagen intercultural, en cuanto el discurso es expresado por el Presidente de la República, elegido democráticamente por todos los chilenos y representante máximo del poder del Estado.

De igual forma, debemos puntualizar que sólo a partir de la ley indígena de 1993, en Chile se generó una unidad programática para conocer y valorar las culturas e idiomas indígenas, teniendo como resultado la creación del programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) del Ministerio de Educación. No

obstante, las políticas “interculturales” siguieron siendo de carácter compensatorio, y continuaron apuntando a remediar la desigualdad de oportunidades de los indígenas en el acceso y permanencia en el sistema educacional oficial, lo que demuestra que no responden a una política o visión intercultural de verdad. De hecho, el Ministerio de Educación de Chile plantea la educación intercultural como una política pública que asegure la igualdad de oportunidades, mejorando la calidad de los aprendizajes de las “*etnias reconocidas por el Estado*”, con la ampliación de la oferta educativa desde una esfera pluricultural, con el objetivo de favorecer las prácticas y las costumbres de los indígenas (MINEDUC, 2005).

Para sintetizar, resulta interesante la perspectiva de W. Mignolio (2003), al considerar que la interculturalidad tiene diferentes significados y connotaciones de acuerdo a quien utilice dicho concepto. Si la interculturalidad la emplea el Estado en el sentido oficial, toma una connotación equivalente a “multiculturalismo”, buscando una inclusión reformista a objeto de mantener la ideología neo-liberal. Esto a diferencia del proyecto intercultural de los movimientos indígenas, que busca y propone una transformación profunda del sistema político, cultural y económico vigente, para terminar con las situaciones de subordinación y exclusión. Es decir, no se está exigiendo el simple reconocimiento y la “inclusión” en un estado que reproduce la ideología neoliberal: lo que se está demandando es la necesidad de un Estado que reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica), situación que exige una transformación profunda del Estado y el sistema en general. Desde esta perspectiva, y siguiendo la lógica de los movimientos sociales e intelectuales indígenas, W. Mignolio (2003) establece que la interculturalidad daría cuenta de la geopolítica del conocimiento, por cuanto es una manera de sobrepasar el colonialismo interno, y también sería una muestra del potencial epistémico de la epistemología fronteriza, que trabaja al límite de los conocimientos indígenas que están subordinados por la colonialidad del poder.

7.7. NACIMIENTO DE RELACIONES INTERCULTURALES DISTORSIONADAS; LA EVANGELIZACIÓN Y LA EDUCACIÓN MAPUCHE EN LA REGIÓN DE LA ARAUCANÍA

Desde el nacimiento del Estado de Chile se establecen relaciones interétnicas en un contexto multicultural, marcadas por una relación asimétrica y monocultural con los mapuche, no así con los colonos alemanes o suizos, que conservan sus tradiciones y su lengua. En este contexto, la escolarización de los ciudadanos no fue igual para todos, y la cultura mapuche con sus saberes educativos no fueron considerados por la sociedad chilena, situación que dificultó la interculturalidad entre estos dos grupos (Quilaqueo, 2005). Además, dicho periodo se va a caracterizar por los excesos de violencia y abusos, aunque también se realizaron intercambios económicos que permitieron un nivel de interculturalidad, principalmente con los comerciantes y misioneros (Coña, 1984; Bengoa, 1996).

Ahora bien, los primeros contactos en el campo de la educación se producirán con los misioneros católicos jesuitas, franciscanos y capuchinos, y posteriormente con la llegada de los colonos europeos a nuestro país. Según Zabala (2008), las relaciones interculturales en Chile comienzan en el siglo XVI entre mapuche y españoles, y posteriormente con el Estado chileno, caracterizado por cuatro periodos cronológicos o modelos:

- a) Modelo de Conquista y Resistencia (1550-1600), que tiene la particularidad de incorporar territorio y población mapuche al imperio español.

b) Modelo Fronterizo (1600-1818), un tipo de límite geográfico caracterizado por enfrentamientos y contactos pacíficos por medio de misioneros o militares.

c) Modelo de presión y subordinación jurídica y militar (1818/20-1883), donde el sistema jurídico y administrativo legitima la usurpación de tierras mapuche.

d) Modelo Reduccional (1883-2004), con la incorporación obligada al sistema político y social de la sociedad dominante.

En esta línea, Zabala (2008) sostiene que la inmigración europea en el periodo de 1887 y 1915, jugó un papel fundamental en la educación de la zona mapuche en la región de La Araucanía, particularmente con el surgimiento y desarrollo de las escuelas privadas que organizaron los alemanes, franceses, suizos e ingleses. Además, la mayoría de los colonos era de origen protestante, especialmente anglicanos, situación que influyó en la creación de escuelas no católicas, en un contexto donde las ordenes franciscanas y capuchinas tenían el dominio de la educación. No obstante, las primeras escuelas tenían el objetivo de formar a los hijos de los propios colonos, que entre 1883 y 1912 alcanzaban aproximadamente a 9.130 europeos en la región mapuche. Todo este proceso, a juicio de Zabala, estaba motivado por la necesidad de conservar la “identidad” y la “vida comunitaria” que traían de Europa, y desarrollar un proyecto futuro para sus hijos, donde la construcción de iglesias y escuelas, junto a la lengua y religión de origen, eran factores determinante para iniciar un proyecto de vida.

Para el periodo 1859 a 1888, la labor educativa era manejada por los misioneros franciscanos y capuchinos, quienes tenían el objetivo de evangelizar a los mapuche por medio de la enseñanza occidental en territorio indígena, que comprendía Nacimiento, Rosales, Tucapel, Angol, Mulchén, Collipulli, Traiguén,

Lumaco, Chol-Chol, Cañete, Tirúa. Sin embargo, en los territorios ocupados por el ejército chileno, que había derrotado a los mapuche a sangre y fuego, ya se experimentaba un cambio con el surgimiento de la escuela pública para la gran población no mapuche, específicamente en la zona de Angol, Collipulli y Purén. Entre los años 1893 y 1890, la iglesia misional anglicana inicia sus actividades educativas y de evangelización en el territorio mapuche de Quino, Chol-Chol, Maquehue y Pelal, con el fin de “educar” a los niños mapuche, que hasta hoy aún perdura. En este contexto, la iglesia Católica, los colonos protestantes anglicanos, los negociantes, soldados, estafadores, entre otros, “conviven” en territorio mapuche ocupado, en un espacio multicultural y pluriétnico, pero no se logran desarrollar relaciones de simetría. En consecuencia, siempre los mapuche fueron los perdedores, suprimiéndoles sus creencias religiosas y sistemas de organización política, donde los emigrantes europeos resultaron los grandes beneficiados, por cuanto la conformación de la identidad nacional y lo chileno siempre fue hecha por una oligarquía que miró sus orígenes en Europa, negando toda relación con lo indígena.

En las últimas décadas, se ha generado un interés en el tema intercultural, en las universidades, comunidades indígenas, iglesias, y escuelas, que permitieron tomar mayor conciencia de la situación indígena. Dicha mirada de la situación intercultural se transformó en denuncias sobre la discriminación y el racismo, y una lucha frontal con la ideología del mestizaje y la “democracia racial” que las presentaban como amigables y positivas. De igual forma, la declaración de Barbados de 1971 jugó una influencia importante en los investigadores y antropólogos de las ciencias sociales, debido a que en ella se explicita la composición multiétnica y pluricultural de las sociedades latinoamericanas, además de denunciar las responsabilidades del Estado, de la Iglesia y de los antropólogos en el etnocidio y genocidio indígena.

De igual forma, el proceso intercultural de las últimas cuatro décadas se caracteriza por el papel influyente de la iglesia Católica en las comunidades indígenas (Bello, 2007: 19), la cual desarrolla una política en la formación y educación mapuche, con un trabajo en terreno que incluye asesoría agrícola, escuelas e internados, organización de comunidades mapuche y evangelización. Toda esta acción establece un nuevo discurso sustentado en una “*perspectiva de inculturación*” en el plano religioso, con una forma distinta de enfocar el trabajo con los indígenas, que se legitima con el sínodo de los obispos en el año 1974, sobre evangelización en América Latina. Esta perspectiva es fortalecida con la publicación del Evangelio Nuntiandi (1975) por Paulo VI, donde el concepto de inculturación se interpretaba como un proceso de indigenización, haciéndose un esfuerzo por encarnar el mensaje de Cristo en una cultura determinada. Dicha inculturación del evangelio comprendía no llevarlo a lo efímero y superficial de lo contingente, sino insertarlo con fuerza en lo más profundo de la cultura, en las formas de pensar, actuar y vivir. Aunque la iglesia contribuye en este proceso, la tendencia siempre fue observar con cierto temor y desconfianza en sus resultados. Así lo expresaba Juan Pablo II en su discurso pontificio para la cultura en 1987, cuando establece que “*La inculturalidad posiciona a la iglesia en un camino difícil, pero necesario*”.

Actualmente, la iglesia Católica se presenta con una gran solidaridad y apoyo a la causa mapuche en la región de La Araucanía, contexto en el cual se encuentran declaraciones como las del Obispo regional: “*Aquí hay que valorizar a un pueblo, descubrirlo, conocerles para quererlos y dialogar con ellos. Aquí se mete en un saco la cuestión de los mapuches y hay un desconocimiento del pueblo. Acá se mezcla y se habla del problema mapuche, de los mapuches, del conflicto (...) ¿Por qué acá se aplica la ley Antiterrorista a los mapuches y a los otros no? Y por eso espero que se haga una ley justa de acuerdo a los parámetros internacionales*” (Vial, 2012: 12).

Por otro lado, el currículum oficial para la interculturalidad asume el principio de neutralidad sociopolítica del sistema educativo chileno, pero permanece aplastado el objetivo central de mejorar los aprendizajes de los alumnos mapuche. Con esto, en la escuela intercultural se privilegia sólo aquellos aspectos culturales indígenas que son funcionales y pertinentes para el contenido disciplinario, generándose una lógica de invisibilización frente a los procesos reales y locales de los indígenas (Forno, Alvarez, Rivera, 2009: 287-298).

7.8. LAS RELACIONES INTERCULTURALES DESDE LA PERSPECTIVA MAPUCHE

Según la visión mapuche, la interculturalidad corresponde a una política del Estado de Chile para los indígenas que tiene como objetivo mantener los niveles de subordinación existente. En este contexto, el intelectual mapuche Millamán (2004) considera que existe una manipulación y fracaso de las políticas indígenas impulsadas por el Estado, las que, a su juicio, corresponden a “*relaciones interraciales e interétnicas de mapuche con no mapuche*” que mantienen la misma naturaleza que el tipo de relaciones que se estableció durante los periodos colonial y postcolonial, como también durante el periodo republicano.

Además, para Millamán hoy se distinguen dos espacios donde se desarrollan las relaciones interculturales: el rural y el urbano. Este último cuenta con la mayor cantidad de población mapuche y chilena, lo que condiciona el contacto más directo, ya sea en el trabajo, en los espacios públicos o a partir de las demandas sociales y políticas. Asimismo, el autor enfatiza que estas

relaciones no son de tipo intercultural, debido a que la identidad mapuche en esta clase de relación sólo es superficial y no implica un “posicionamiento identitario” (Millamán, 2004: 37). Vinculado a esto, señala que la relación intercultural debe contener, en alguna medida, el germen de la simetría y cierta equidad con el trato entre las diferentes culturas, situación que en las relaciones entre mapuche y chilenos se da sólo en el plano cultural, por lo cual no responde a un diálogo intercultural.

De acuerdo con Millamán (2004), podemos señalar que en la actualidad las relaciones interculturales siguen siendo superficiales, ya que no existe un reconocimiento de la diferencia cultural mapuche. Además, la comunicación que se establece responde a modelos establecidos por los grupos de poder y el Estado. En este sentido, la dificultad mayor se establece porque los mapuche constituyen la clase pobre, por lo cual se les imponen las diferentes decisiones y modelos políticos, creando con ello una discriminación que traspasa todas las capas sociales de la sociedad chilena. Al respecto, este intelectual mapuche señala que: “(...) *En el momento actual existe mayor contacto social entre mapuches y no mapuches, pero sin que prevalezca una comunicación intercultural, por el contrario, lo que prevalece es una obstinada negación y falta de compromiso para reconocer la diferencia cultural y asumirla como necesaria y vital en las relaciones entre mapuche y población chilena*” (Millamán, 2004: 38).

La relación intercultural es una cuestión periférica, dada la realidad que representan las relaciones entre mapuche y chilenos, lo que la limita a una discusión académica y política. Por otro lado, no es una aspiración política consciente, ni de la sociedad chilena ni de la mapuche. Así, para este investigador, las relaciones interculturales mapuche-chilenas se pueden caracterizar como: a) Jerárquicas y superficiales; b) Que se expresan en la

periferia del poder; c) Que se establecen, particularmente, en relaciones de clases sociales entre mapuche y campesinos y d) Que son reproductoras del sistema dominante a partir de los intelectuales, la iglesia y el Estado (Millamán, 2004).

Otro testimonio sobre el contacto intercultural es el de Llancaipán (2007), mapuche y miembro del Consejero Nacional de La Corporación de Desarrollo Indígena (Conadi), quien sostiene que: *“Nunca ha habido un encuentro entre dos culturas, porque el gran esfuerzo lo hemos hecho nosotros. La prueba más contundente es que, para hablar contigo tengo que hacerlo en castellano, porque si te hablo en Mapudungun no entiendes nada. Un día, alguien me dijo: ¡Qué tanto con los mapuches! ¿Qué le han aportado ustedes a Chile? Yo le respondí: Ni más ni menos que el territorio. Pero estoy muy consciente de algo: muchas de las fortunas de Chile se hicieron en base al robo de nuestro pueblo. Mucho de los tipos que son potentados son tipos sinvergüenzas y ladrones”* (Llancaipán Calfucura, 2007: 50).

Por su parte, Carihuentro (2007) sostiene que el Estado Chileno recién comienza a pensar en la variable intercultural en la esfera de la educación. Esto porque la relación mapuche-Estado de Chile se ha caracterizado por la negación y el desconocimiento de la cultura originaria, de modo que al no tener otra alternativa de promoción social para los mapuche, recurre al sistema educativo. Vinculado a esto, Carihuentro agrega que la educación intercultural en Chile es incipiente, y solo se han realizado experiencias pilotos, debido a que hay una carencia de docentes capacitados sobre la cultura mapuche que puedan ayudar a cambiar la visión sobre la sociedad indígena (Carihuentro, 2007: 7).

En la misma línea, la educación intercultural es un nuevo desafío de escolarización para la sociedad indígena y no indígena, siendo una exigencia la construcción de un espacio de trabajo para los saberes y conocimientos indígenas y occidentales, según lo expresa el intelectual mapuche Quilaqueo (2005). En este mismo sentido, Quilaqueo y Quintriqueo, (2005) consideran que el concepto intercultural se refiere a una vinculación entre saberes culturales y educativos, en las relaciones de personas y grupos. De esta forma, el núcleo de la educación intercultural es la comunicación entre distintas representaciones sobre fenómenos culturales, marcado por el contacto intercultural, donde uno de los principales problemas que se pretende solucionar es la incorporación de la lengua indígena en el sistema escolar (Quintriqueo, 2009). Del mismo modo, Quilaqueo (2009) sostiene que la interculturalidad afirma que es posible acceder a formarse en los saberes y conocimientos de otra cultura, además de la propia; sin embargo, lo intercultural también puede representar una trampa, a raíz de que en las instituciones gubernamentales subyace el punto de vista monocultural, donde lo intercultural es visto solamente para los indígenas.

Por su parte, Quintriqueo (2009) considera que la interculturalidad se relaciona aún más con la educación y las demandas de los pueblos indígenas - que luchan para tener mejores oportunidades de acceso a una educación de calidad-, en un contexto donde las relaciones interétnicas sobre políticas educacionales tienen un carácter monológico y centralizado por el Estado nación. Y aunque se han producido algunos cambios en las últimas décadas, periodo en el cual el tema de la diversidad étnica y cultural se comienza a conversar, lo cierto es que el carácter centralizado de las políticas educativas corresponde a una realidad histórica que, en términos generales, se mantiene hasta el día de hoy (Catriquir y Durán, 1997); (Magendzo, 2007). En este sentido, Quintriqueo establece que la educación intercultural no es, ni debe ser, educación para los grupos diferenciados culturalmente, sino que su objetivo debe estar orientado a la comunidad educativa en su conjunto, es decir, mapuche y no mapuche en una relación de diálogo entre

pueblos. Dicha relación permite que las personas aprendan a reconocer la diferencia, que es la mayor riqueza humana para mejorar la calidad de los aprendizajes, las oportunidades y construir la interculturalidad.

Quilaqueo y Quintriqueo (2008) afirman que el currículum escolar chileno escolarizó a muchas generaciones de mapuche, imponiendo un modelo cultural occidental con el objetivo de construir el imaginario nacional deseado y generar una relación hegemónica del saber occidental con relación al saber mapuche. De hecho, los documentos oficiales y recursos educativos dan cuenta de estereotipos negativos que refuerzan el silenciamiento y ocultamiento de la existencia mapuche, lo que tiene como resultado un desconocimiento respecto de la verdadera historia y cultura mapuche, tanto por parte de las jóvenes generaciones de mapuche como no mapuche. Por tal motivo, una demanda de educación diferenciada pretende superar la educación uniforme, etnocéntrica y nacionalista, junto a la revisión de programas de renovación curricular, con el fin de que incluya la cultura, la comunidad y particularmente la persona indígena (Catriquir y Durán 1997)

En la actualidad, existe una mirada distinta, particularmente de la iglesia Católica en la región mapuche. Así, el Obispo de la Diócesis de Temuco Camilo Vial sostiene duras y fuertes críticas sobre la educación chilena respecto al tema mapuche: *“En nuestra educación es difícil que hayan cosas positivas del pueblo mapuche, porque nos dicen que los mapuches son borrachos, que son ladrones y ahora que son terroristas (...). El 99% de los mapuches son pacíficos, sobrellevando injusticias muy grandes y pobrezas muy grandes, porque los trataron como de segunda y los liquidaron en ciertos sectores. Acá no vivimos una conciencia pluricultural”* (Vial, 2012).

No se puede obviar que la iglesia Católica mantiene una posición favorable hacia los mapuche en el conflicto indígena, alejándose de las posturas gubernamentales y del Estado de Chile. Además, considera que las soluciones del Estado no son de fondo y radicalizan aún más la situación política en la zona de La Araucanía, fundamentalmente porque no se incluye a los verdaderos afectados. Incluso, la institución religiosa ha ocupado un rol de mediación y negociación entre mapuche y gobierno en los numerosos conflictos, pero con mucha cautela, ya que no vislumbra voluntad política para una solución real.

En síntesis, la relación intercultural es visualizada por muchos dirigentes mapuche dentro de una matriz de recuperación de su territorio ancestral, donde la noción de cultura y territorio constituyen categorías fundamentales para cambiar las relaciones de poder existentes con el Estado de Chile. De este modo, la noción de ciudadanía intercultural pone en cuestionamiento la concepción de un proyecto único, unitario y articulador de consensos a partir de un modelo económico neoliberal, que ha sido implementado por el Estado y sus políticas públicas, sin considerar la diversidad y las diferentes etnias de Chile.

7.9. EL MULTICULTURALISMO COMO MODELO POLÍTICO PARA ENFRENTAR LAS DIFERENCIAS CULTURALES DE LOS GRUPOS ÉTNICOS

El multiculturalismo surge en las transformaciones políticas y culturales de Estados Unidos y Canadá en los años sesenta, y se traslada a Europa a mediados de los setenta y ochenta, tratando de dar una respuesta a los diversos problemas que presentaba la relación entre los diferentes grupos étnicos, y su oficialización en los diferentes ámbitos se produce en la década del noventa (Dietz, 2003). En el caso de Canadá, el año 1971 se considera el multiculturalismo una política oficial

del gobierno, y se implementan políticas de bilingüismo, biculturalismo y participación política en relación a los indígenas, otorgándole el año 1980 un carácter de política anti-discriminación, para el año 1989 dictar la ley del multiculturalismo (Kymlicka, 1996).

En esta línea, se desarrolla el modelo teórico del multiculturalismo, en el cual se organiza la sociedad y el aparato burocrático del Estado frente a la diferencia, sirviendo con sus distintas variantes a las políticas y programas para enfrentar el tema de la diversidad, y sosteniendo una política de afirmación de las identidades y culturas particulares, al reconocer el ejercicio de los derechos de los grupos étnicos y de los pueblos indígenas. Un ejemplo de ello es el caso de Canadá, Estados Unidos, Bolivia, Guatemala y Holanda. Sin embargo, al mirar su aplicación después de un tiempo considerable, comienzan a escucharse críticas y fallas en el modelo, principalmente por ser insuficiente para desarrollar un tipo de unidad en torno a una nación y por tratar de fortalecer un arquetipo de identidad y derechos culturales de una forma aislada, que han desembocado en un etnocentrismo que encuba la exclusión. No obstante lo anterior, el multiculturalismo refleja la existencia de diferentes culturas al interior de otro estado, siendo considerada la posibilidad de una convivencia pacífica, en cuanto se respetara ciertas normas comunes impuestas o administradas por la cultura dominante.

En esta línea, el multiculturalismo va más allá de una crítica a la dominación cultural y económica, y no se puede mirar como una dictadura de una determinada religión, etnia o clase, que lleve a un integrismo con organizaciones sectarias (Vallescar, 2000: 118-119). Sin embargo, representaría una lucha por la coexistencia de culturas diferentes, siendo una defensa de las culturas oprimidas con la afirmación de su legitimidad de existir frente a la hegemonía de una cultura

dominante que pretende ser universal. Por lo anterior, Vallescar asume el multiculturalismo como un reto, que tiene la capacidad de ampliar nuestra mirada para interactuar con los otros, teniendo plena consciencia de su influencia, y haciendo un intento de traducir y volver operativa dicha relación en los diversos campos.

En tanto, Odina (1991) establece una distinción entre los términos *multicultural*, *intercultural* y *transcultural*, los que conceptualiza en una elaboración a partir del planteamiento de Galindo, Escribano (1990), García, Sáez (1998), Giménez (2002), Palomares (2004) y Bartolomé (2005). Así entonces, Odina sostiene que lo *multicultural* corresponde a la relación que establecen las distintas sociedades y los individuos de diferentes culturas, con sus identidades sociales, cuando viven juntos. De ahí que lo *transcultural* sería un movimiento desde una situación que define como enfoque y procedimiento, en un proceso dinámico del ámbito social, donde los individuos son dirigidos a ser conscientes de su interdependencia. Por su parte, Giménez (2008) plantea que la aportación específica y la novedad interculturalista se halla en proponer algo sustantivo sobre el deber ser de las relaciones interétnicas, más allá de contener los principios de no discriminación, respeto y tolerancia que son asumidos por el pluralismo.

Por otro lado, la multiculturalidad se contextualiza desde la multiplicidad de culturas que existen dentro de un determinado espacio, sea local, regional, nacional o internacional, pero cuya situación no implica un vinculación entre ellas necesariamente (Walsh, 2001: 5). En general se habla de multiculturalidad cuando nos referimos a la convivencia de diferentes culturas de forma tolerante, respetuosa en un contexto de igualdad, y aceptando las diferencias. De tal forma, la *multiculturalidad* sería la coexistencia de una pluralidad de culturas, que refleja la auténtica situación de una entidad social, donde los diversos grupos e

individuos pertenecientes a culturas distintas viven en un mismo espacio geográfico, indiferente del modo de vida elegido. En este sentido, el *multiculturalismo* reflejaría la política empleada para incentivar la diversidad cultural en una sociedad multiétnica, con la priorización de dos líneas: por una parte, el respeto mutuo y la tolerancia a las diferencias culturales dentro de las fronteras nacionales, y por otra, la manifestación de las expresiones y particularidades de las diferentes culturas en forma tolerante.

En relación a los Estados multiculturales y los grupos étnicos, ocurre un hecho político muy importante en la Cumbre Presidencial Iberoamericana del año 1992, cuando los gobiernos asumen que existe una realidad pluricultural en casi todos los Estados, y reconocen la riqueza y aporte cultural de los pueblos originarios en América. En esta línea, el colombiano Carlos Gaviria va a desarrollar el concepto pluriétnico, al sostener que los Estados han descubierto la necesidad de acoger la existencia de comunidades tradicionales diversas, como base importante del bienestar de sus miembros, y han permitido al individuo definir su identidad, no como “ciudadano” en el concepto abstracto de pertenencia a una sociedad territorial definida y a un Estado gobernante, sino a una identidad basada en valores étnicos y culturales concretos (Pacari, 2004: 39).

7.9.1. LA CRÍTICA AL MULTICULTURALISMO Y SUS POLÍTICAS

Dentro de los reparos al multiculturalismo, Sánchez-Parga (1997) afirma que el discurso multiculturalista reflejaría el resultado del fracaso de las políticas de asimilación implementada por los diferentes Estados, y cuya práctica multiculturalista se ha transformado en una fragmentación de la sociedad, con una serie de comunidades cerradas en sí mismas, que terminan incomunicadas entre

sí, las cuales sólo se relacionan por el mercado o la guerra. En este sentido, existirá rechazo al multiculturalismo por ser considerado muy aislacionista, dado que aumentaría la distancia y las diferencias existentes en la coexistencia de culturas distintas en un mismo espacio (Casanova, 2005: 24-25). De ahí que Llopis (2003) puntualiza que reconocer las complejidades de la diversidad de culturas supone respetar los derechos culturales sin hacer una disociación de los derechos civiles, políticos, sociales o económicos, aceptando que el mundo es una realidad multicultural y que todas las culturas son legítimas. En tanto, Carabaña (1993) desarrolla una postura sobre el multiculturalismo, donde existiría una *versión fuerte* y una *débil*, cuya vinculación estaría dada por el impacto práctico de estas políticas. En el caso del multiculturalismo fuerte se produciría un rechazo frontal a cualquier forma de asimilación a otra cultura, buscando una distinción y separación entre las diferentes culturas y pueblos en forma radical. En tanto, el multiculturalismo débil se caracterizaría por el rechazo a una asimilación para adoptar las costumbres de un país de acogida; no obstante, se oponen a que se genere un tipo de segregación, por otorgarles derechos especiales, colocando a las minorías en ghettos. Así, Hernández y Martínez (2009) consideran que el multiculturalismo tendría una debilidad fundamental, al ignorar el cruce que se produce entre las diversas identidades y la posibilidad de mutua fecundación en el momento comunicativo-transformativo que experimentan los individuos, por lo que el multiculturalismo solamente permanecería en una fase descriptiva de convivencia forzada de las diversas culturas, ofreciendo un modelo de coexistencia pacífica entre culturas, por medio de políticas de igual y diferenciado reconocimiento.

En esta misma línea, Sartori (2007) ve la relación entre pluralismo y multiculturalismo como opuesta y no complementaria, calificándola de falsa relación. De tal forma, el pluralismo y el multiculturalismo son concepciones antitéticas que se niegan la una de la otra. El autor, en su trabajo sobre la *Sociedad Multiétnica*, desarrolla la antinomia que se produce entre el “pluralismo y

la sociedad libre”, en relación al “*multiculturalismo y la sociedad desmembrada*”, perspectiva desde la cual se observa una crítica al multiculturalismo, que se considera la causa del debilitamiento y la ruina de la comunidad pluralista, dejando claro que el multiculturalismo no es una extensión o continuación del pluralismo, sino una inversión, una negación de éste. Esta apreciación se convierte en una mirada etnocentrista del interculturalismo, al vincular las relaciones interétnicas en un reducido plano de intercambio. De hecho, Sartori define este punto y afirma: “*entonces podremos decir así: que Europa existe, en nuestras mentes y como objeto de identificación, como una realidad pluralista creada por el intercambio intercultural, por el interculturalismo*”. “*Y no, lo repito, por el multiculturalismo*” (Sartori, 2007: 128). Si bien es cierto que esta postura realiza una crítica al multiculturalismo, no deja de ser etnocéntrica, ya que habla y valora únicamente la “*identidad europea*”, dejando de lado o ignorando la historia de otras culturas, junto con agregar una atribución negativa a lo no occidental, haciendo alusión a los *extraños o extranjeros*, los cuales no tienen los atributos de los europeos por cuanto son personas “*que no son como nosotros*” (Sartori, 2007: 128-129).

Pese a los aspectos positivos, el multiculturalismo tiene el objetivo de mantener una cohesión social para resguardar el modelo capitalista de mercado y se ha transformado, en muchos casos, en un sistema más de dominación a través de la imposición de los patrones de asimilación a la cultura dominante, situación que tiene como resultado el uniculturalismo o monoculturalismo, lo que a su vez representa la pérdida gradual de sus costumbres, lengua, religión, es decir, su identidad. En este aspecto subyace una mirada conservadora de intelectuales, que consideran que en la sociedad moderna todo el sistema gira en torno al desarrollo económico sin restricciones, buscando solamente la producción de bienes materiales para su consumo.

En el caso de América Latina, los grupos étnicos demandan un territorio en representación de un pueblo o nación, en confrontación con los grupos de emigrantes europeos, los criollos y los ciudadanos del nuevo estado. Muy bien lo expresa Gutmann (1993) cuando sostiene que en las sociedades actuales y con sistemas democráticos, resulta muy difícil no encontrar algún tipo de disputa y demanda de los grupos étnicos o minorías culturales por algún tipo de reconocimiento. Dicho reconocimiento es un desafío difícil, por cuanto la violencia simbólica es parte de nuestra constitución en las sociedades multiculturales, debiendo producirse un nuevo disciplinamiento de los agentes sociales para cambiar la situación de opresión cultural.

En este aspecto, Charles Taylor (1993) mira como una meta normativa del multiculturalismo el que las personas o grupos étnicos excluidos alcancen el reconocimiento y con ello su dignidad para sobrevivir culturalmente. Por lo cual, las democracias modernas deben ser capaces de reconocer las culturas particulares con sus tradiciones y de acuerdo a su identidad históricamente conformada, lo que implica una nueva mirada y una reconceptualización de dicha esfera en el ámbito público, desde un nuevo modelo multicultural (Charles Taylor, 1997).

7.9.2. EL MULTICULTURALISMO Y EL PRINCIPIO DE JUSTICIA, SEGÚN LEÓN OLIVÉ EN LA DIVERSIDAD CULTURAL

La política del multiculturalismo y las relaciones interculturales en los diferentes Estados, ha generado un cuestionamiento y cambio en la perspectiva de la legitimación del poder político y las fuentes jurídicas que lo sustentan, particularmente cuando provienen de la pertenencia a una identidad nacional. Ahora se comienza a fijar la mirada en los derechos de los pueblos indígenas, en

los derechos humanos y en los sistemas que profundizan una democracia inclusiva e intercultural. Un aporte a la problemática de la justicia lo constituye la postura de Olivé (2004), quien sostiene la necesidad de construir un modelo de sociedad que recoja las diferencias, a partir del cual se proponga la construcción de instituciones que garanticen, por ejemplo, la justicia social entre personas y entre pueblos. Sin embargo, este autor pone un llamado de alerta sobre el peligro de plantear un supuesto de situaciones ideales para lograr la justicia en el sistema social.

Para Olivé, lo anterior tiene su fundamento en que no se puede pensar que los agentes racionales parten de una condición ideal, o desde una posición original, y llegan a converger en las mismas creencias o sobre las mismas normas, pero sí supone que tienen ciertas capacidades. Y en virtud de ellas es posible *“llegar a ciertos acuerdos sobre tratados, convenios e instituciones, para una convivencia armoniosa y una cooperación constructiva entre pueblos distintos”* (Olivé, 2004: 60). De tal forma, la justicia social es una posibilidad de satisfacción de las necesidades básicas, indispensables para lograr la realización de un plan de vida, el que depende, en gran medida, de la existencia, preservación, y desarrollo de la cultura. Así, una de las cuestiones fundamentales para la preservación de una cultura, es la garantía de acceso a los recursos que deben tener sus miembros para conservarla, con lo cual la satisfacción de las necesidades básicas de todo sus componentes se transforma en una exigencia de justicia social (Olivé, 2004: 61).

No obstante, una limitante de la postura de León Olivé, es que reduce la concepción de justicia al plano distributivo de bienes, dejando en una esfera secundaria el punto de vista moral, tal como la generosidad, la benevolencia, la caridad y la humanidad, las cuales -a su juicio- no son indispensables para

fundamentar una sociedad justa. En este punto, Olivé sostiene que el concepto de justicia está relacionado con situaciones que afectan o benefician a seres racionales (por lo tanto con conciencia), y dicha situación debe ser susceptible de cambiar por medio de acciones intencionales de seres racionales. Por lo cual, el concepto de justicia se refiere a las formas de distribución de beneficios y de cargas o daños entre seres racionales (Olivé, 2004: 68).

Desde esta mirada, una sociedad justa es aquella que tiene instituciones, mecanismos y organizaciones públicas que cumplen la función de distribuir beneficios y cargas, y ventajas y desventajas, que permiten que se garantice la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros. En consecuencia, una condición básica para que una sociedad sea justa, es establecer mecanismos que garanticen la distribución de bienes a todos sus miembros, *“siempre y cuando los planes de vida para los cuales son básicas esas necesidades, sean compatibles con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad”* (Olivé, 2004: 71).

Por otro lado, en estos días resulta difícil encontrar una sociedad democrática o democratizadora que no sea parte de una controversia fundamental respecto a si las instituciones públicas debieran reconocer, y en qué forma, la identidad de las minorías culturales en desventaja para generar un sistema más justo (Gutmann, 1993: 13). Esta realidad es compleja, puesto que vincula a actores nacionales e internacionales, además de aspectos como territorio, cultura, religión, salud, educación y seguridad.

Finalmente, nos interesa resaltar la aclaración que hace Adela Cortina respecto a los problemas multiculturales e interculturales, cuando los contextualiza

en un nivel más amplio de comprensión, al decir que: “(...) los problemas multiculturales no son sólo de justicia, sino también de riqueza humana. Lo cual no significa que tenemos a todas las culturas por igualmente dignas a priori, ya que cada una de ellas ha de demostrar hasta qué punto lo es. Pero, por lo mismo, tampoco podemos afirmar a priori que hay culturas carentes de cualquier valor... Se trata de tomar conciencia de que ninguna cultura tiene soluciones para todos los problemas vitales y de que puede aprender de otras” (Cortina, 2001: 182-183).

TERCERA PARTE

EL SUSTENTO TEÓRICO EPISTEMOLOGICO DESDE DÓNDE SE CONSTRUYE LA CIUDADANÍA INTERCULTURAL: TAYLOR, KYMLICKA, MACINTYRE, APEL, BEUCHOT, HONNETH, FRASER, CORTINA

CAPÍTULO VIII: LA FILOSOFÍA DE CHARLES TAYLOR Y WILL KYMLICKA

8.1. CHARLES TAYLOR, LA CRÍTICA AL MODELO LIBERAL Y LA VISIÓN ATOMISTA DE LA SOCIEDAD QUE EXCLUYE LA DIFERENCIA

La pregunta fundamental que se plantea Charles Taylor es: ¿cómo los diferentes modelos o buenos proyectos de vida pueden coexistir o fecundarse mutuamente? Dicha reflexión nos lleva a la revisión de los modelos políticos-filosóficos y la capacidad de las instituciones modernas para ser inclusivas y no excluyentes, espacio donde están en juego la política del reconocimiento y las posibilidades de que los seres humanos puedan desarrollar sus vidas en las sociedades modernas de corte liberal. En estos espacios, lo fundamental para Taylor (1992, 1997) es que las democracias modernas sean capaces de reconocer las culturas particulares, con sus tradiciones y sus modos de conformar históricamente su identidad, desde una nueva mirada y reconceptualización en la esfera del ámbito público de la dignidad, la autenticidad, la vida comunitaria y la riqueza de cada cultura en particular. De ahí que las culturas particulares son las que necesitan ser consideradas en los ámbitos lingüísticos, religiosos, políticos y simbólicos, dado que su vida comunitaria está profundamente amenazada con todas las implicancias y significaciones que lleva la pérdida de su riqueza cultural. Por lo anterior, Taylor plantea la exigencia de un estatuto jurídico y de un reconocimiento público, que obliga a una neutralidad del Estado, con el objeto de

respetar la pluralidad de formas de vida o visiones comprensivas que cada sujeto tiene según su particular visión del bien.

En este contexto, Taylor piensa que el tema de las políticas de la dignidad universal ha sido desarrollado por el liberalismo en base a un Estado que se supone neutral, asociado a un conjunto igual de derechos e inmunidades para todos. Sin embargo, pone en duda que el reconocimiento *a la diferencia* pueda ser implementado en un Estado liberal tan homogeneizante y etnocéntrico como los que conocemos. En este punto, Taylor (1997) hace una crítica al contractualismo clásico, dado que éste desarrolla una imparcialidad neutral, que es excluyente y anula de la esfera pública a las minorías. En tal sentido, el autor considera que el Estado no puede privilegiar, promover, fomentar o favorecer alguna determinada concepción particular del bien, y menos la primacía absoluta del derecho sobre el bien, que genera un tipo de liberalismo neutro o procedimental y que produce serios problemas, los que solo son posibles de resolver adecuadamente vinculando los aspectos de identidad y comunidad. En esta línea, el papel del Estado es garantizar un contexto donde los individuos (como ciudadanos libres y con iguales derechos), puedan desarrollar las diferentes concepciones de vida.

Así, Taylor sostiene que el modelo liberal no considera la diversidad cultural, porque niega la identidad al introducir a los individuos en un modelo homogéneo que no les pertenece y representa una cultura hegemónica, donde la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias se transforma en inhumana en la medida que suprime las identidades. De este modo, resulta extremadamente discriminatoria, negando cualquier posibilidad a las diferentes comunidades para que puedan organizarse y logren un fin colectivo que les permita la sobrevivencia cultural.

Ahora, para resguardar la dignidad de las personas sin ninguna excepción, debe existir una constitución de derechos fundamentales, los cuales ponen los límites que resguarden la autonomía y libertad de las personas. De ahí que Taylor considere que una sociedad puede ser de corte liberal siempre y cuando pueda incluir otros proyectos colectivos, respetando las *diferencias* (que no es otra cosa que el principio de la potencialidad que tiene cada persona y su cultura para definir su identidad). Por lo anterior, el derecho de las minorías podría ser expresado en el modelo denominado “liberalismo sustancial” que defiende Taylor, a pesar de que tiene ciertos condicionamientos de la cultura que no le permitiría ser una posibilidad para incluir a todos los grupos. No obstante, la dificultad residiría en que las raíces de este modelo estarían puestas en la tradición cristiana occidental, con lo cual el objetivo a lograr sería superar el liberalismo procedimental que se presenta como una alternativa política neutral, con el objeto de poder incluir a todas las culturas bajo el alero de los derechos jurídicos (Taylor, 1992: 91-93).

En esta línea, Taylor (1992) recoge y reivindica el discurso de la diferencia, considerando la sobrevivencia de las culturas particulares a partir de una meta colectiva. Sin embargo, para que el reconocimiento de la diferencia sea una realidad, debe cumplirse la exigencia de modificar la visión atomista de la sociedad, partiendo por las leyes que tendrían validez y legitimación según los diferentes contextos culturales. En este punto, antes la exigencia consistía en permitir que las culturas se defendieran a sí mismas dentro de ciertos límites razonables, pero hoy la exigencia es que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas, y que no solo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su verdadero valor (Ch. Taylor, 1992: 94-95).

Es decir, para hacer efectiva una política de la diferencia se demanda que el Estado proteja ciertas prácticas y tradiciones culturales que permitan que los miembros puedan identificarse con ciertos ideales comunitarios de bien común,

posibilitando el respeto a la particularidad e igual consideración de la dignidad humana. Esto significa hacer la distinción monológico-diálogo, que se pueden traducir en que algunas cosas tienen valor para ti y otras para mí, y algunas cosas tienen valor esencialmente para nosotros (Ch Taylor, 1997). Existen tipos de bienes que solamente es posible buscar y lograr en común, y es en este contexto en que se consiguen los consensos más amplios y que van más allá del Estado de derecho, como por ejemplo, acordar mantener ciertas culturas tradicionales, el consenso de preservar una sociedad participativa, o el sentido de mantener unidad y solidaridad que se manifiesta en la comunidad. Si bien esta postura plantea una política de igualdad de derechos para las minorías y en cierta medida privilegia derechos colectivos, en ningún momento deja de lado la orientación del derecho individual, que es reconocido y se contextualiza en la vida comunitaria (Taylor, 1994). En consecuencia, Taylor cree en un liberalismo que se puede denominar sustancial, el cual permitiría que una determinada comunidad política y cultural pueda llevar a cabo un proyecto particular de vida, sin que éste tenga consecuencias de marginación o discriminación de otros individuos que no comparten tal ideal. De este modo, se trata de un tipo de filosofía de carácter más comunitario.

8.2. CHARLES TAYLOR Y EL DISCURSO DEL RECONOCIMIENTO

En el discurso del reconocimiento, Taylor (1993) distingue dos niveles importantes: primero, en la esfera íntima, que es donde comprendemos la formación de la identidad y la conformación del yo, que tiene lugar en un diálogo sostenido y en lucha con los otros significantes. Y en segundo lugar, en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario juega un papel cada vez más importante. En este punto, Charles Taylor considera que la identidad cultural de las personas representa un bien o valor básico, de la cual no daría cuenta el

liberalismo o sencillamente lo ignoraría, de la misma forma que no considera el contexto cultural, que constituye un fundamento primario y básico para conseguir una vida buena, debido a que tiene una significación existencial para los individuos en su identidad.

En este contexto, Taylor (1993) considera dos hechos ocurridos en los últimos siglos. El primero de ellos se refiere al término de las jerarquías sociales que eran la base del honor, concepto que se vincula a la desigualdad, y es remplazado por el moderno concepto de dignidad, el que trae consigo la idea de universalidad e igualdad entre los hombres. En segundo lugar, se genera una nueva interpretación de la conformación de la identidad, que es el rasgo fundamental de lo particular y propio de una persona, relacionada con la fidelidad a sí mismo y la forma de ser de cada individuo. Asimismo, Taylor piensa que el tránsito desde el honor a la dignidad generó la política del universalismo, que reconoce la igual dignidad de todos los ciudadanos, y el contenido de esa política fue la igualación de derechos y los títulos. De dicho proceso nace un nuevo concepto de identidad, que da origen a lo que denomina *la política de la diferencia*, que comprende un reconocimiento de una identidad única de cada individuo o grupo, que le otorga la distinción de ser distinto a los demás y donde la dignidad es un valor y un atributo de todos los seres humanos.

En este punto, Charles Taylor enfoca el reconocimiento desde una mirada hegeliana, vinculada a los problemas del multiculturalismo, donde es importante la valorización de los diferentes modos de vida. Estos tienen su raíz en la tradición comunitaria, cuando se reconoce el vínculo con el contexto cultural de pertenencia y con los valores predominantes, tales como el lenguaje, la historia y la cultura, en una lucha por ser reconocido. Es decir, es la lucha por dar cuenta de la imagen que realmente tenemos como personas dignas y libres, es la comprensión de quienes somos realmente, es liberarse de una identidad impuesta y distorsionada

que no nos pertenece, es el paso desde una ética del honor a una ética de la dignidad. Desde esta perspectiva, Taylor (1997) define el reconocimiento como *el mecanismo de integración social y conformación de identidad*, lo que hace necesaria una política “*de la diferencia*”. De modo que tanto la identidad en el ámbito individual como la dignidad igualitaria, estarían moldeando la concepción del tipo de reconocimiento que se le otorga a los otros, produciendo el debate sobre los principios que comprende la dignidad universal y la diferencia (Ch. Taylor, 1992: 59-60).

Por consiguiente, el reconocimiento o la negación de éste condiciona la forma en cómo las personas se interpretan a sí mismas, dado que el reconocimiento es una necesidad y característica de los seres humanos para enfrentar su proyecto de vida, donde su ausencia puede producir en los otros un daño irreparable, más aún cuando la idea de identidad se construye en la convivencia con el otro y no en estructuras sociales predeterminadas por condición económica o linaje. Pues bien, Taylor considera que: “*Nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo por el falso reconocimiento de los otros, y así, un individuo o grupo de personas puede sufrir un verdadero daño (...) lo que puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido*” (Taylor, 1993: 43-44.)

Este punto es detallado por Domingo Moratalla (2001b), al establecer que la política del reconocimiento es aquella que puede articular una identidad común y lograr un reconocimiento de las diferencias, donde se sostiene la convivencia política en clave de heterogeneidad y no en clave de homogeneidad social. Además, Moratalla afirma que una política del reconocimiento permite superar la frustración, depresión e infelicidad en las personas que sufren la falta de reconocimiento. Por otro lado, un igual reconocimiento evitaría el peligro de un

universalismo que lleva consigo la desviación de políticas de la diferencia, al considerar que cualquier modo de vida o forma de identidad es igualmente valiosa en sí misma por el hecho de su mera diferencia (Thiebaut, 1994: 44). En este sentido, la identidad se constituye a partir del reconocimiento -o por su ausencia - dentro de un diálogo de negación o lucha, con respecto a los otros y a los nuestros, que son significativos para nuestras vidas.

Ahora bien, si consideramos que los discursos de las minorías étnicas están elaborados por un eje central (que es la demanda de reconocimiento), no se puede obviar que su origen es el principio jurídico de la igualdad de derechos que le es propia a todos los ciudadanos, y de cuyo principio nace lo que Charles Taylor llama la *política de la diferencia*. En consecuencia, ésta surge orgánicamente de la política de la dignidad humana universal, que es una nueva interpretación de la condición social humana, que le imprime un significado radicalmente nuevo a un principio viejo (Taylor, 1992:62). En otras palabras, en el caso de los indígenas, la justicia y el reconocimiento del “otro” pasa por conceder una serie de derechos que les son vitales para sobrevivir como pueblo, situación que tiene implicancias que van más allá de reconocer la igualdad en el contexto del discurso de la diferencia (Taylor, 1993).

8.2.1. DIFERENCIAS SOBRE EL RECONOCIMIENTO DE JUNGER HABERMAS, RESPECTO A CHARLES TAYLOR

En las sociedades multiculturales, las situaciones de reconocimiento e inclusión deben enfocarse desde una perspectiva política, con una comunicación no distorsionada en el contexto de la cultura liberal, y debe ser sostenida en asociaciones voluntarias, las que posibilitarán los discursos de auto-entendimiento (Habermas 1994: 128-129). De esta forma, se extenderá el proceso democrático y la realización de los derechos iguales subjetivos, como también el aseguramiento

de la coexistencia en la igualdad de derechos de los distintos grupos étnicos y de sus formas de vida cultural. En este sentido, la política del “reconocimiento igualitario” de los derechos surge de la universalización de los derechos civiles, que es el motor de la diferenciación en este sistema, para garantizar un trato igual de los contextos de vida que conforman las identidades (Habermas ,1994: 116).

Para Habermas (1994), debe darse una integración política de los diferentes miembros de una sociedad desde una neutralidad del sistema de derecho, lo que garantizará la lealtad a una cultura política compartida, de acuerdo a la cultura del país. Es decir, el derecho a la autodeterminación democrática incluye el derecho de los ciudadanos a mantener el carácter inclusivo de su particular cultura política, lo que permite a la sociedad resguardarse frente al peligro de segmentación y de la exclusión de las subculturas extrañas, o de un desmoronamiento separatista en subculturas sin relación entre sí. De ahí que en las sociedades multiculturales no se pueda eliminar la diversidad y la diferencia cultural, dada las diferentes comunidades de interpretación y valores de vida buena que sustentan. Por lo cual, los derechos fundamentales en un Estado de derecho constituyen la cristalización de la cultura política de inclusión de todos los ciudadanos, lo que Habermas denomina “patriotismo constitucional”; es la cultura política de la coexistencia igualitaria de los diferentes grupos y subculturas, con origen e identidad propia.

No obstante, Habermas (1999) piensa que el derecho vigente debe interpretarse de una manera nueva en los diferentes y cambiantes contextos, en relación a las nuevas necesidades y constelaciones de intereses. Con lo anterior, afirma que las diferentes disputas sobre la interpretación y realización de las demandas no satisfechas históricamente, constituyen una lucha por derechos legítimos, en la que nuevamente están involucrados actores colectivos que

oponen resistencia al desprecio de su propia dignidad. Es en este contexto que la política del reconocimiento permite que los seres humanos puedan llevar a cabo sus realizaciones vitales individuales, particularmente en las sociedades modernas de corte liberal que se caracterizan por ser democracias deliberativas.

Sin embargo, Habermas difiere de Taylor en el punto que un modelo alternativo, bajo determinadas condiciones, pueda restringir los derechos fundamentales para dar garantías de status, a objeto de promover la supervivencia de formas de vida cultural amenazadas. La preocupación de Habermas dice relación con intervenciones “normalizadoras” en los diferentes modos de vida, las que pueden llevar a transformar las compensaciones de daño en una nueva clase de discriminación, convirtiendo las garantías de más libertad en una restricción de libertad. Desde esta perspectiva, para Habermas *la lucha por el reconocimiento* es un movimiento de emancipación, cuyos objetivos políticos colectivos tienen las características de definirse primariamente en clave cultural, pese a estar en juego desigualdades económicas y políticas. Por ello, una de las tareas es superar la división ilegítima que ha puesto la sociedad, pasando necesariamente por la auto comprensión de la cultura mayoritaria, lo que significa que una cultura mayoritaria solo puede sostener su vigencia si es que realiza una constante auto-revisión de nuevas alternativas de inclusión, incluso llegando a rupturas con sus propias tradiciones.

Para Habermas, uno de los mayores desafíos en la lucha por el reconocimiento es superar las diferencias de religión, raza o etnia, debido a que mientras más fuerte sean las tendencias de autoafirmación fundamentalista, o de construcción de una nueva conciencia de identidad producto de la exclusión, más doloroso y complejo será el proceso. Si bien Habermas considera importante el derecho del individuo a tener una opción cultural, que comprende adherirse a una

forma de vida o tradición cultural, también piensa que es un derecho fundamental la posibilidad de rechazarla, al realizar una revisión crítica de su cultura y optar por otra.

De este modo, el planteamiento de Habermas respecto al multiculturalismo deja ver una preocupación en el papel que juega el derecho, y las implicancias que tiene el resguardar y proteger ciertas formas de vida cultural en la conformación de identidades colectivas relacionadas con las libertades subjetivas, lo que puede originar conflicto en el sistema jurídico de las democracias modernas, al reconocerse los derechos étnicos. Este punto es una crítica a la postura de Charles Taylor sobre el liberalismo, que considera una exigencia para las instituciones públicas, invitándolas a que reconozcan los valores de las culturas particulares, con la intervención del Estado para que sobrevivan culturalmente. No obstante, ambos autores coinciden que el reconocimiento es necesario para cada persona, por tener igual dignidad y derechos humanos fundamentales.

8.3. CHARLES TAYLOR Y LOS INDIVIDUOS COMO “SELF-INTERPRETING ANIMAL” Y AGENTES MORALES

Taylor considera que es posible responder a los desafíos del reconocimiento cultural y a la construcción de identidad desde una pertenencia cultural contextual, que comprende un conjunto de valores compartidos y socializados en tres ejes fundamentales:

- a) Una mirada renovada de la concepción aristotélica de “prudencia” en la elaboración de la identidad particular del sujeto.
- b) Una adhesión a esta mirada como fundamento de racionalidad para desarrollar una participación política correcta.
- c) La certeza que la identidad es una construcción permanente (al igual que la sociedad) y siempre está en constante revisión, por lo cual no es un proyecto acabado.

En efecto, las experiencias de los individuos son interpretaciones significativas de agentes morales en la construcción de identidad cultural, dado que son seres vivos “self-interpreting animal”, los cuales hacen interpretaciones de sí mismos y del mundo, realizando valoraciones cualitativas que permiten que situaciones de la cultura cobren una dimensión significativa (portar sentido). Así, los seres humanos se constituyen en comunidades donde se apropian de las concepciones de vida, tiempo, trabajo, mitos, que son modelos y proyectos particulares que poseen las diferentes culturas, considerando todo su patrimonio histórico. Y dicho contexto sirve para que los hombres puedan reflexionar, evaluar y examinar críticamente sus deseos, sueños y metas. Lo anterior será posible si se hace desde una visión intrínseca y hermenéutica, que podrá incluir las relaciones de los “self-interpreting animals” con el yo y la sociedad.

De esta forma, el ser humano estaría caracterizado según Taylor (1985a), en cuanto:

- a) En las emociones humanas siempre existen atribuciones de significatividad.
- b) Estas atribuciones de significatividad tienen relación con el propio sujeto.

- c) Los sentimientos del individuo son el fundamento para comprender el significado de ser humano.
- d) Los sentimientos que constituyen al sujeto se organizan a partir de interpretaciones.
- e) Las interpretaciones del ser humano, así como del mundo que lo rodea, necesitan del lenguaje.

En palabras de Thomas Gil (2000), esto significa que los individuos hacen diferentes interpretaciones de su propia experiencia de vida recurriendo a imágenes, nociones, modelos, ideas y proyectos personales que posibilitan el que puedan efectuar determinadas valoraciones, para que surjan significados cualitativos y subjetivos. Es decir, las concretas realizaciones vitales humanas están siempre caracterizadas por la 'significatividad cualitativa', peculiaridad que no es el resultado mecánico de la dotación del mundo natural, sino que es reclamada y creada por los sujetos humanos con su querer. Esto significa que el comportamiento humano puede ser comprendido y explicado no desde una reducción de lo físico observable, sino desde una perspectiva interpretativa de significaciones, intenciones y propósitos que tienen significatividades comunes.

Tanto Charles Taylor como Gadamer, sitúan 'este comprender' dentro de la finitud e historicidad del que tiene la experiencia. Sabemos que el intérprete no siempre conoce completamente los hechos históricos al que se ve enfrentado, y es por esta misma limitación que reconoce su finitud. Esta realidad la define su propio ser circunstancial, de acuerdo a cómo comprende el mundo particular que lo rodea, convirtiéndolo en lo que Taylor denomina un "animal auto-interpretante" (*Self Interpreting Animals*, incluido en su trabajo *Human Agency and Lenguaje*), donde lo fundamental es que la experiencia tiene una connotación moral.

Ahora, dicha experiencia genera una vinculación entre la ética y la hermenéutica, porque en la trama de significados, el intérprete toma una posición activa para definir y lograr un determinado bien, que puede estar en el ámbito personal o comunitario, pero siempre a partir de una cultura particular que le da la orientación de acuerdo al contexto donde está ocurriendo la experiencia. Así, la cultura, la comunidad y la tradición son elementos fundamentales para la interpretación, lo que no significa que los criterios y pautas ya estén dados con antelación; al contrario, estos deben ser investigados e interpretados como un proceso experiencial. Expresado en otros términos, nuestra experiencia moral es siempre a partir de una praxis que viene de una tradición particularmente situada en la cultura.

8.4. LA AUTENTICIDAD Y LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO AUTÓNOMO EN CHARLES TAYLOR

Es importante ver la noción de *autenticidad* que toma Charles Taylor en la lucha por el reconocimiento. En un primer momento, la abarca como la búsqueda de una identidad individualizada, que sólo le pertenece a cada sujeto, que la descubre en él mismo, y depende del ser consecuente consigo y el particular modo de ser. De esta forma, la autenticidad pasa a ser una auto-constitución de la persona, sin presión de ningún tipo, en la que el propio entorno al que pertenece no se excluye, facultando al sujeto para la comprensión de otros contextos culturales, con los cuales puede entrar en contacto. Por lo tanto, la identidad se construye en el propio ambiente, siempre a partir de un horizonte moral que le permite discernir las cosas que son mejores de las peores. Así, la comprensión de la autenticidad en esta esfera elimina la posibilidad negativa del individualismo de no considerar los horizontes de significados y con ello, la pérdida de los horizontes morales.

La autenticidad representa un ideal y una forma de vida superior, siendo su objetivo fundamental el que las personas tengan la posibilidad y el derecho a decidir autónomamente cuál será su proyecto de vida, para dedicar su máximo esfuerzo en construirlo (Ch. Taylor, 1994a: 51). Ahora, lo que debe considerarse en una elección autónoma del individuo, no es la posición individualista del sujeto con respecto a sus fines egoístas, sino cómo integra esta decisión en la vinculación con los otros. De ahí que Taylor critique el fin perverso del individualismo, pero al mismo tiempo reinterpreté el concepto con el objetivo de rescatar los atributos positivos que posee.

Desde esta mirada, se desprende la fuerza moral para lograr un modelo de vida que permita a los individuos una vida feliz, en la cual las diferencias son una exigencia moral de respeto por el otro y por la propia cultura, cuya obligación es ser fiel a la originalidad (Taylor, 1992). En este sentido, el autor sostiene que el reconocer la dignidad de las personas no es una certeza para que la sociedad considere fundamental el respeto a los derechos humanos. Incluso, aún hay experiencias concretas en las sociedades occidentales que proclamaban la igualdad de derechos, exigiendo que se cumpliera, y son los mismos que las violan.

8.4.1. CHARLES TAYLOR Y LA CONSTITUCIÓN DEL YO; LA IDENTIDAD, DESDE LA COMUNIDAD DE PERTENENCIA

Para Taylor, existen diferencias cualitativas que impregnan la vida de los individuos y que les otorga sentido a su identidad, teniendo su origen en sus comunidades culturales, donde aprenden y desarrollan estas diferencias. De ahí su crítica al “atomismo” de las concepciones modernas de identidad, que muestra a un hombre aislado, soberano, marcado por una racionalidad instrumental, que niega el ethos comunitario que le permite adquirir un lenguaje, comunicarse y

construir significados para la vida social y conformar una identidad. Este desarraigo de las concepciones modernas del yo, es lo que produce una visión caracterizada por desentenderse del rol fundamental de las comunidades en la constitución del “yo”. Con esto se produce un hombre sin Dios, sin tradiciones, ni costumbres, sin comunidad, sin pueblo y que solamente conserva su miseria y la desnudez de ser humano.

Frente a esta situación, Taylor considera que el vivir en comunidad es fundamental y lo manifiesta cuando sostiene que: el vivir en sociedad es una condición necesaria para que pueda desarrollarse la racionalidad, en algún significado de esta propiedad, *“para el desarrollo de una agencia moral en el pleno sentido del término, o para devenir un ser autónomo y plenamente responsable. Ésta y otras variaciones similares representan diversas maneras de expresar la tesis de la sociedad natural del ser humano”* (Ch. Taylor, 1985a: 191).

De ahí que Taylor plantea la tesis de la sociabilidad humana, según la cual los individuos no estarían en condiciones de desarrollar y ejercitar su capacidad de determinarse a sí mismos, en ausencia de un contexto comunitario. Esta visión ontológica de la cuestión social de Taylor, permite el reconocimiento de bienes intrínsecos, frente a los cuales el Estado no puede permanecer neutral. Por esto, los modelos de corte contractualista y utilitarista marcarían la individualización del hombre en un sentido calculador, que busca la satisfacción individual de sus deseos sin considerar sus propios condicionamientos históricos, teniendo como resultado el aislamiento del individuo.

En esta línea, Charles Taylor considera que aunque moralmente somos autónomos, la forma cómo construimos nuestra identidad tiene un contexto existencial que está dado por la comunidad y la cultura de origen que permiten desarrollar la autenticidad; en consecuencia, la identidad sólo se puede definir en

relación de las cosas que importan y son significativas para el ser humano. Por lo tanto, excluir la historia, la naturaleza, la sociedad y las peticiones de solidaridad, sería eliminar toda candidatura de lo que importa. De ahí que los individuos solamente existen en un mundo en el que la historia, las exigencias de la naturaleza, las necesidades de los demás, la llamada de Dios importan. Ello es lo que permite definir la propia identidad en una forma que no sea trivial.

De acuerdo a Taylor, es fundamental comprender la cultura donde estamos interactuando diariamente e interpretar el papel que juega el “otro” en la construcción y definición de la identidad de cada uno. En este contexto surge la posibilidad de convertirnos en seres pertenecientes al género humano, ya que es ahí donde adquirimos los lenguajes que comprenden lo corporal, gestual, artístico y otros, para interpretarnos y poder definir nuestra identidad. De este modo, nos explicamos lo que somos a partir del lenguaje adquirido en la cultura de pertenencia, que nos condiciona para entender el mundo y relacionarnos con los “*otros significativos*” (Ch. Taylor, 1994: 67-76). Por otro lado, el proceso de construcción de identidad comprende las permanentes reinterpretaciones que hace el sujeto de los diferentes procesos que le toca vivir con los otros, y que siempre tienen un carácter que le permite afirmar lo siguiente: “*el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte interno, con los demás*” (Taylor, 1992: 55). De ahí que su crítica es al universalismo abstracto y a su tendencia a la homogeneidad, en cuanto se estaría negando la identidad misma de las personas, y el pluralismo cultural de nuestras sociedades. Este universalismo abstracto escondería la concepción liberal etnocentrista que él describe como un particularismo encubierto en lo universal, debido a que “*los propios liberalismos son ciegos al reflejo de culturas particulares*” (Taylor, 1993:68). A lo anterior, es posible responder teniendo una pertenencia cultural contextual dentro de un conjunto de valores compartidos y socializados (Thiebaut, F. Cortés, 1992).

Lo cierto es que surgen algunas oposiciones con respecto a las medidas de intervención activa que deben implementarse para que las personas y las comunidades no pierdan su identidad cultural y puedan tener acceso a bienes básicos, como son la salud, educación, trabajo, entre otros, que les permita conservar sus formas de vida cultural particular. Para algunos, la discriminación positiva y los derechos particulares entrarían en contradicción con los principios de las democracias modernas de igualdad de oportunidades y de derechos ante la ley. No obstante, Ch. Taylor (1993) considera que no se puede aplicar ciegamente el concepto de igualdad a situaciones que de hecho son desiguales, porque sería mantener la desigualdad originaria. Es por eso que se debe postergar el principio de igualdad formal ante la ley para implementar el principio de igualdad real de oportunidades, con lo cual todos los interlocutores estarían, en cierta forma, equiparados para que -en otro momento- se hiciera plena la igualdad y, de esa forma, ninguno pudiese ser perjudicado.

Por otro lado, un aspecto trascendental del pensamiento de Taylor, es la crítica a la mirada homogenizante de las ciencias humanas y su enfoque reduccionista del hombre, el cual es aprehendido como un objeto más del sistema social, excluyendo toda diferencia de riqueza humana que caracterizan a las diferentes comunidades culturales. Esto genera relaciones asimétricas que tienen como resultado la exclusión de segmentos importantes de la sociedad, como son las minorías étnicas, que entran en conflicto al exigir su derecho al reconocimiento. En este aspecto, Charles Taylor no se sitúa fuera del modelo liberal o del enfoque universalista, pero no está de acuerdo con un liberalismo asociado a un individualismo instrumental, por tanto, distingue dos formas de ser liberal: el modelo procesalista del liberalismo o liberalismo de los derechos y un modelo sustancialista del liberalismo.

Desde esta perspectiva, podemos decir que al ser los hombres seres intencionales que tienen metas y objetivos, son agentes morales. Sin embargo, las ciencias humanas no estarían dando cuenta de esta dimensión, y ni siquiera tienen la capacidad de verla por su visión instrumental y sesgada de la realidad. En este aspecto, Charles Taylor realiza su crítica a las ciencias humanas por ser éstas particularmente naturalistas, dando como resultado la preeminencia del dominio de los modelos objetivistas. Además, pone de manifiesto lo negativo de no considerar los elementos subjetivos de la vida humana, los cuales son el fundamento del sentido y significado de toda experiencia en la construcción de identidad.

La postura de Charles Taylor, desde el conflicto mapuche, se puede contextualizar en la lucha por el reconocimiento y la identidad cultural, para poder vivir en forma auténtica y comprenderse a sí mismos y a los otros como mapuche. Ellos demandan dignidad y respeto para poder afirmar en el espacio público sus diferencias culturales, con el objetivo de lograr un trato de igualdad y equidad que los saque de su estado de subordinación. Esta aceptación de la diferencia y el reconocimiento llevan consigo un cambio de actitud, pero además conlleva una nueva situación legal que despierta resistencia, en tanto significa la pérdida de poder de la sociedad dominante y el fin de prácticas de exclusión y marginación del Estado nación. Por ello, es necesario un nuevo tipo de ciudadanía que incluya en sus valores ético-morales el germen intercultural de una conciencia de reconocer al otro en toda su diferencia. Este tipo de ciudadanía permitirá el cambio de una matriz de desencuentro cultural asimétricamente construida con mecanismos de exclusión, por una ciudadanía dialógicamente acordada.

8.5. CIUDADANÍA DIFERENCIADA Y MINORÍAS CULTURALES EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA, SEGÚN WILL KYMLICKA

Según W. Kymlicka (1997), una minoría nacional está representada por grupos que forman sociedades de funcionamiento pleno, las cuales tienen sus propias instituciones, cultura, lengua y ocupan un lugar geográfico o territorio particular, antes de ser incorporado a un Estado mayor. En este sentido, los derechos especiales de las minorías tienen como objetivo fundamental conservar la cultura, la cual les entrega una pertenencia que les permite identificarse con una determinada tradición. Para evitar la exclusión de las minorías étnicas, es necesario desarrollar un liberalismo multicultural que tiene la exigencia de conjugar los derechos humanos individuales con los derechos colectivos, dado que lo que está en juego es la diferencia cultural y la identidad necesita mucho más que los derechos civiles y políticos para su vigencia y transmisión.

En este aspecto, Kymlicka (1996, 1999) coloca una perspectiva muy valiosa en la discusión al relacionar la libertad del individuo con la pertenencia cultural, en un modelo de ciudadanía diferenciada que busca conciliar la participación de múltiples identidades colectivas en un sistema político democrático, donde están incluidas las minorías étnicas, culturales y religiosas, sin que ello signifique negar, perder o excluir la diferencia. De esta forma, la inclusión o integración de las minorías resolverían un problema en los estados multiétnicos, como es el caso de Chile.

En este sentido, la propuesta de Kymlicka (1996) se caracteriza por privilegiar una ciudadanía diferenciada, con la exigencia del reconocimiento de

algunos derechos específicos de las minorías, de acuerdo a sus particulares características, que se especifican a continuación:

En primer lugar, uno de los puntos más discutidos son los derechos de autogobierno de las minorías nacionales, que significa transferencia de poder político desde el Estado, en los niveles, político, económico y cultural respecto a un territorio.

En segundo lugar, los derechos poliétnicos que, si bien no están vinculados directamente con el autogobierno, sí tienden al fortalecimiento y la integración de los diferentes grupos en el sistema social. Estos derechos se caracterizan por incentivar a los grupos étnicos y minorías religiosas para que expresen su identidad cultural, sin que esto signifique un obstáculo para el éxito de las diferentes instituciones de la sociedad dominante, en los campos de la economía, política, entre otros.

En tercer lugar, estarían los derechos especiales de representación en beneficio de los grupos más desfavorecidos, que pueden ser otorgados temporalmente.

En cuarto lugar, los derechos lingüísticos que permiten la autonomía en la transmisión de la cultura de las minorías nacionales. Kymlicka lo considera como un derecho fundamental para la permanencia de la diversidad.

Ahora bien, estos derechos del grupo étnico permitirían proteger externamente a la persona, restringiendo el poder de la sociedad mayor. Sin embargo, de igual manera los derechos colectivos deben tener restricciones para evitar que dentro del propio grupo étnico se limite la libertad y los derechos de sus miembros, al no permitir revisar, cambiar o sancionar sus prácticas tradicionales que en un determinado momento se consideren injustas. Asimismo, en su planteamiento, Will Kymlicka vincula la dignidad cívica y la pertenencia cultural como formas diferentes del respeto del individuo (como miembros pertenecientes a una comunidad cultural particular), lo que se traduce en que a las personas se les reconoce la legitimidad de sus exigencias para la protección de su cultura, como ciudadanos de una misma comunidad política, que les otorga el espacio para reclamar derechos igualitarios de ciudadanía (Kymlicka, 1989: 151).

En la actualidad, en casi todos los estados democráticos, la sociedad dominante impone políticas de lengua oficial, lo que no es otra cosa que aprobar el idioma de la mayoría para eliminar la transmisión de otra cultura. Esta acción política tiene como consecuencia que en diferentes instituciones como tribunales de justicia, sistema educacional, sistema legislativo, se utilice una sola lengua, colocando en total asimetría a otros grupos étnicos para poder expresar sus puntos de vista desde lo que trasmite su cultura y los códigos para significarla. En este ámbito, Kymlicka considera que los derechos humanos no tienen mecanismos para hacer valer cuestiones como el derecho al idioma, lo que hace insuficiente que la minoría tenga el derecho de usar su idioma en público, sino que también hay que considerar ciertas obligaciones. Es decir, la minoría no necesita un bilingüismo personal (el individuo lleva consigo sus derechos de uso del idioma a lo largo del territorio), sino más bien un bilingüismo territorial (en el territorio de la minoría, la lengua minoritaria debe ser el único idioma de ese lugar). Dicha perspectiva es considerada discriminatoria para algunos, especialmente para la mayoría de las personas que viaja a esos lugares, aunque sea para resguardar una lengua.

En esta perspectiva, el Estado debe hacerse cargo del conflicto étnico cultural, a fin de preservar las culturas de las minorías étnicas y permitir su desarrollo, mediante “los derechos diferenciados de grupo” (Kymlicka, 1996: 18). Así, los derechos poliétnicos de representación, derechos lingüísticos, territoriales y de autogobierno, evitarán la discriminación al conseguir protección legal y exigir una educación contextualizada para cada cultura (Kymlicka, 1996: 46-55, 61-62, 104-106). En el caso de los derechos de representación, se persigue lograr una participación equitativa de las minorías culturales a nivel político y un mayor acceso a los recursos; es decir, el derecho de autogobierno y el territorial están vinculados a los pueblos que persiguen autonomía en estos ámbitos, tratando de lograr un espacio propio que les permita desarrollar su cultura e identidad particular, para poder elaborar sus propias formas de organización. Sin embargo, para Kymlicka (1996: 58-61) todos estos derechos están condicionados por los principios de libertad individual, democracia y justicia social, además de ciertas restricciones internas, como son los límites que se colocan las diferentes culturas en la reelaboración de sus tradiciones. Además, se agregan las protecciones externas, que corresponden a las formas de relacionarse entre las diversas minorías culturales y la cultura dominante.

Según W. Kymlicka, hoy los derechos humanos están siendo cuestionados o puestos en tela de juicio, pues no pueden dar cuenta de los problemas que demandan los diferentes grupos, respecto a los derechos de la diversidad etnocultural y la justicia etnocultural. En consecuencia, las críticas estarían enfocadas sobre dos puntos: primero, los derechos humanos responden a una mirada eurocéntrica e individualista, donde se privilegia una solo punto de vista, con la imposición de una perspectiva cultural etnocéntrica. Segundo, se rescata la doctrina de los derechos humanos universales, pero se considera que son insuficientes e incompletos con respecto a los “derechos colectivos” (o “derechos

de grupo”, “derechos de minoría” o “derechos culturales”). De esta manera, algunos derechos pueden transformarse en herramientas de dominación y opresión, si no se complementan con los derechos de minorías. Una de las causas por las cuales se generaría esta situación, es la existencia de una concepción individualista de los derechos humanos, frente a la necesidad de las comunidades (que privilegian las tradiciones “comunitaristas” o los derechos colectivos).

Para W. Kymlicka, uno de los ejemplos claros en los cuales los derechos humanos producirían un efecto negativo -vulnerando la justicia etnocultural- sería el de migración interna o políticas de asentamiento. Dicho derecho comprende el desplazamiento o traslado intencional a gran escala, de personas del propio país o emigrantes, para la ocupación del territorio de una minoría originaria del lugar, con fines geopolíticos o económicos del Estado. Frente a esta situación, Kymlicka sostiene que los derechos humanos han servido indirectamente como instrumento para la colonización, pero no está de acuerdo respecto a que sea un problema solamente de imperialismo occidental contra personas que no son europeas. Respecto a este punto, los derechos humanos no deben ser considerados instrumentos de subyugación, más bien se necesita “*una complementación con derechos de minoría, tales como derechos de idioma, derechos de autogobierno, derechos de representación, federalismo*” (Kymlicka, 2000: 55). Así también, los derechos de minoría no deberían ser concebidos de ninguna manera como secundarios a los derechos humanos tradicionales en una sociedad que sea justa, ya que los derechos de las minorías deben tratarse de forma conjunta y en importancia equitativa, sin que se produzca la disyuntiva de elegir entre derechos de minorías y derechos humanos. De ahí que sea necesario que la justicia, como concepto, contemple la igualdad entre los distintos grupos etnoculturales (vía derechos minoritarios), además de una protección de derechos individuales dentro de las comunidades políticas, tanto a la mayoría como a la minoría (vía derechos humanos tradicionales).

Para W. Kymlicka, la autoridad política debería asumir la responsabilidad del respeto a los derechos fundamentales de los individuos a quienes gobierna, y esto afecta tanto al ejercicio de autogobierno por parte de minorías nacionales como a las acciones del Estado mayoritario. Sin embargo, existen dificultades para codificar los derechos de la minoría con los derechos humanos a nivel internacional, ya que implica grupos con diferentes necesidades, cuestión que hace muy complejo clasificarlos en una lista común.

El argumento de W. Kymlicka es que no se trata de agregar derechos de minoría a los derechos humanos o al derecho internacional, sino complementar estos derechos de acuerdo al contexto particular de cada territorio, donde el derecho internacional puede jugar un rol importante como árbitro en conflictos en los cuales las minorías étnicas reclaman restitución del territorio ancestral para uso exclusivo de sus comunidades, peticiones que no han sido escuchadas por los Estados. De ahí que surjan algunas interrogantes con respecto a los mecanismos que tienen los derechos humanos para realizar la justicia étnica (entiéndase a las minorías), donde resaltan el trato justo, la representación, negación de tratados, coacción, intolerancia histórica, entre otras.

8.6. TENSIONES ENTRE DERECHOS INDIVIDUALES Y DE MINORÍAS, DESDE LA PERSPECTIVA DE W. KYMLICA

Para Kymlicka, el sistema jurídico que actúa por medio del derecho debe aplicar la justicia etnocultural para poder llevar adelante una ciudadanía diferenciada que permita proteger a las minorías. Así, la multiculturalidad

englobaría a todas las personas de grupos sociales no étnicos que se puedan sentir excluidos de los diferentes espacios de la sociedad dominante -mujeres, homosexuales, discapacitados, obreros, entre otros- lo que implica que todo Estado sería multicultural, indistintamente de lo homogéneo que sea étnicamente. Por ello, la sociedad mayoritaria debe hacerse responsable de respetar los derechos de las minorías, por ser equivalentes en importancia a los derechos humanos individuales, de manera que ambos derechos deben estar supeditados al mismo escrutinio. No obstante, debe hacerse un esfuerzo por sacarles el lastre histórico cultural a los derechos humanos, de modo que no sean sospechosos de cierta complicidad con la dominación, debido a que las personas experimentan la institucionalidad del sistema de derecho por medio de la represión, pero no necesariamente de la justicia.

Según W. Kymlicka, esta situación se puede superar si: a) Se complementa los derechos humanos individuales con los derechos de las minorías, teniendo presente que cada contexto es culturalmente diferente y cambia según cada país; b) Se crean nuevos mecanismos internos, regionales o internacionales, que generen una responsabilidad política para que cada gobierno respete ambos derechos.

En relación al conflicto mapuche y desde una perspectiva liberal, la postura de W. Kymlicka recogería parte de las necesidades de las demandas mapuche, en cuanto contiene el reconocimiento por parte del Estado, lo que el autor denomina “el nacionalismo de las minorías”, en un multiculturalismo donde la libertad es el principio básico, junto a una discriminación positiva. Además, deja sentado, con una sólida argumentación teórica, que el derecho de las minorías existe y está reconocido en un sistema auténticamente democrático.

De acuerdo a lo indicado por el autor, la dificultad es que casi siempre se mira el conflicto desde la situación cultural o de las tradiciones del grupo, y se busca el fundamento de la diferencia en forma negativa para no superarlo. Esto se agravaría por la ocupación de un discurso que marca “la política de la diferencia” o “una política de la identidad”, generando una fuerza mayor para que los grupos establezcan diferentes tipos de presión en el lenguaje de dicha diferencia. De ahí que para evitar esta situación de injusticia, las minorías nacionales requieran garantías de derechos y bienes tales como representación política de grupo, y capacidad de veto sobre políticas que tengan relación con su sobrevivencia cultural. En consecuencia, la incorporación de las minorías se agudizaría más en aquellos lugares donde existen grupos étnicos que han sido incorporados por la conquista, a través de procesos de colonización o cesión de territorios, o simplemente por la derrota militar del nuevo estado nacional. Por esta situación, W. Kymlicka propone la creación de sub-órganos políticos, donde las minorías nacionales formen una mayoría local que les permita lograr una autonomía y autogobierno, para evitar la eliminación de las instituciones tradicionales producto de las políticas del Estado.

El planteamiento de W. Kymlicka, en el caso mapuche, se puede contextualizar en que las minorías indígenas no deben ser sujetos de derechos como pueblo, sino como minorías nacionales, con el objeto que se exprese la diferencia. Sin embargo, el pueblo Mapuche demanda en su postura el derecho a la libre determinación y autonomía en algunos casos, con lo cual el derecho al territorio y al autogobierno es una forma política diferente. Ahora, el Estado de Chile no acepta que los mapuche pretendan reclamar derechos territoriales, eliminando de plano todo lo relacionado con el autogobierno, imponiendo una jurisdicción sobre la lengua, la educación y la economía, con una manipulación de los poderes de los sub-órganos políticos, e ignorando todo liderazgo tradicional mapuche. De tal forma que los procesos “democráticos” carecen de legitimidad, en

virtud de que tanto la lengua, la institucionalidad y los códigos de participación son propios de la comunicación dominante y ajenos a los grupos étnicos.

CAPÍTULO IX: LOS PRINCIPIOS DE LA TRADICIÓN Y LA COMUNIDAD EN EL MODELO DE ALASDAIR MACINTYR; Y EL PLURALISMO CULTURAL ANALÓGICO DE MAURICIO BEUCHOT Y LA MIRADA MULTICULTURAL DE KARL-OTTO APEL

9.1. COMUNITARISMO Y NARRATIVA EN ALASDAIR MACINTYRE

Una de las mayores dificultades que presenta el conflicto mapuche respecto al Estado de Chile guarda relación con el no reconocimiento del “otro”, y particularmente de su “tradición”, lo cual hace difícil un encuentro profundo entre las diferentes culturas para encontrar una verdad que permita imaginar soluciones confrontadas y dialogadas interculturalmente. Esta situación se profundiza aun más si uno de los interlocutores no reconoce que está hablando desde una racionalidad instrumental con una noción fuerte de etnocentrismo cultural, que refleja que *“(…) las tradiciones operan como leyes, los fines involucrados y aceptados en ellas son inviolables, so pena de proceder a-científicamente y, por ende, i-irracionalmente. Es decir -nuevamente- están más allá de toda discusión racional posible”* (Gómez, 1995: 122).

A lo anterior, se suma el modelo neoliberal que mira a la sociedad como un mercado de consumidores, siendo incapaz de ofrecer una perspectiva vinculante entre tradición, contexto cultural e individuo, al no incluir la diferencia en una forma integradora para recoger otros saberes. Es por esta razón que resulta difícil para

el Estado de Chile, así como para la sociedad dominante, comprender otra cultura que no sea la propia, y menos aún considerar que las diferentes tradiciones no están fundadas por el mismo tipo de problemáticas. Además la sociedad mapuche está más cerca de un estilo comunitario de vida, particularmente en las zonas rurales en las que existe un sistema de organización en comunidades, donde el Estado, utilizando el derecho, ha impuesto las divisiones de tierras mapuche para terminar con su tradición y organización.

En esta línea, los comunitaristas piensan que el principio fuerte de una democracia no recae en el individuo, sino en una comunidad capaz de auto-gobernarse y fortalecerse, siendo fundamental la vinculación entre comunidad e individuo, pues permite a la persona encontrar su propia identidad. Según Etzioni (1995), la perspectiva comunitarista reconocería tanto la dignidad humana individual como la dimensión social de la existencia, donde la preservación de la libertad individual depende de una activa mantención de las instituciones de la sociedad civil, en cuyo espacio los ciudadanos aprendan el respeto por los otros y también el auto-respeto, junto al sentido y valor de las responsabilidades personales y cívicas, considerando nuestros derechos y el de los demás. De ahí que los comunitaristas planteen una crítica al individualismo liberal, por no considerar el reconocimiento a un tipo de ciudadanía que incorpore la diferencia y la cultura de la comunidad como generadora de identidad social. De este modo, los comunitaristas consideran que la corriente liberal realiza una lectura equivocada del sistema social, al no entender que las personas establecen fuertes vínculos emocionales y cívicos con los que interactúan en la vida pública, y que se transforman en el fundamento que les da sentido a sus vidas.

Sin embargo, una de las debilidades de la concepción comunitarista se produce en relación con el pluralismo y la tolerancia, las cuales necesitan

concepciones de identidad que sean más flexibles e inclusivas. Éstas se dan en un campo de reflexión y autonomía que evalúa constantemente al individuo, más allá de la exigencia de adhesión incondicional a la comunidad y la tradición. En este contexto, Bárcena (1993) sostiene que existiría un comunitarismo cívico con principios filosóficos que nos da cuenta de ciertas líneas comunes, tales como:

a) El individuo es, en esencia, un ser social con una particular autoidentidad que establece una serie de vínculos, compromisos y roles comunes.

b) La forma de vida de las personas dependería de las relaciones sociales y participación ciudadana en la comunidad, las cuales son valoradas como buenas. En esta situación el bien es previo a la justicia.

c) La forma en que aprendemos a vivir como personas y reconocemos el bien humano, se consiguen a partir de una tradición desde la comunidad concreta en la cual alcanzamos el carácter y las virtudes cívicas.

d) El conocimiento de la organización social se logra a partir de una visión integral del bien de la comunidad, por lo que el individuo debe privilegiar el aprendizaje y el ejercicio de las virtudes públicas desde la comunidad particular.

e) La libertad no es un *a priori*, debido a que el individuo no elige con anterioridad a los fines que le constituyen. En este sentido, es la comunidad cívica la que favorece la elección que hacemos de uno u otro proyecto de vida.

f) Hacemos justicia desde la práctica constante y habitual de la civilidad, a partir de una comunidad que nos insta a negociar con los otros desde los principios de la ciudadanía (Bárcena, 1993: 129)

En el caso de Bárcena, el comunitarismo -como ética o nueva filosofía pública-, sería más una respuesta crítica a los errores de la tradición liberal respecto al ciudadano, que una propuesta política distinta para administrar un sistema cultural más inclusivo.

En esta línea, De La Torre (2001) al interpretar a MacIntyre, señala que las personas fuera de toda tradición carecen de los recursos racionales necesarios para la investigación, ya que la tradición es el depósito de racionalidad para los individuos y comunidades, con lo cual las narraciones, los mitos y los cuentos son el nexo que nos introducen en la realidad moral. De ahí que MacIntyre (1987b) critica a la visión ilustrada, que pretende alcanzar una concepción de razón universal que desarraiga al “yo” y a la identidad, constituyendo un sujeto fragmentado, sin tradición, impersonal, descontextualizado de toda razón histórica, transformándose en un mito. De igual forma, Alasdair MacIntyre sostiene que el comunitarismo debe promover la acción de los ciudadanos, a partir de la vinculación y reconstrucción político social, que permita superar la pérdida de confianza y la descomposición de las sociedades por la carencia del sentido de preocupación y responsabilidad frente a los otros, a causa de la falta de una noción compartida de virtud.

En este punto, MacIntyre piensa que las virtudes son disposiciones que nos permiten la búsqueda de lo bueno que tiene la tradición, donde la identidad moral y racional del “yo” se vincula esencialmente a los contenidos de la tradición particular de cada comunidad. En consecuencia, toda moral está siempre en algún grado vinculada a lo socialmente singular y local, y por tanto una moral con una universalidad libre de toda particularidad sería una ilusión. En este sentido, *“la virtud no se puede poseer excepto como parte de una tradición que heredamos y discernimos de otras predecesoras, en cuya serie las sociedades heroicas ocupan el primer lugar”* (MacIntyre, 1987b: 162).

De esta forma, el ciudadano está formado por la historia, la tradición y la memoria, a partir de un pasado que lo hace poseedor de una determinada cultura moral, siendo esta cultura la que permite el ejercicio de las virtudes cívicas en la vida pública, donde participa activa y pasivamente. Ahora, para MacIntyre existen diferentes *tipos de tradiciones*, tales como: las intelectuales, el aristotelismo, el tomismo, las religiosas, las nacionales o regionales, las políticas, la ilustración, entre otras.

En otro aspecto, la formulación, elaboración y justificación racional de la crítica a los relatos de la racionalidad práctica de la justicia, *“solo es posible de ser realizada desde una tradición particular, en conversación, cooperación y conflicto con los que habitan la misma tradición”* (MacIntyre, 2001: 334). En consecuencia, para la realización de un diálogo entre diferentes tradiciones, es necesario partir de una mirada hacia nuestro pasado, donde es fundamental narrar la tradición en la que estamos insertos, mediante el diálogo y el debate al interior de las tradiciones, con el objeto de revitalizar las virtudes. Pero también a un nivel externo -en el encuentro con los “otros”- para poder traducirlo en una nueva comprensión entre las tradiciones que nos lleven a un proceso de diálogo, donde se rescate la particularidad y la diferencia. De ahí que para el encuentro con el “otro” se necesita poseer una virtud *“(…) que es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes”* (MacIntyre, 2004: 237).

Esto implica asumir la existencia de una identidad desde la tradición y las tradiciones, que para Alasdair MacIntyre se traduce en otorgar, de alguna forma, su respectivo contexto histórico a las prácticas y las historias de vida individual.

Ahora, *“una tradición viva es una discusión históricamente desarrollada y socialmente encarnada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen aquella tradición”* (MacIntyre, 1984a: 222-223). Más aún, las virtudes representan y encuentran su sentido no solo en el logro de los diferentes bienes internos a las prácticas o en dar sentido a la forma de vida individual para que la persona busque su bien, sino también en mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario (MacIntyre, 1987b: 247). En síntesis, los aspectos centrales del concepto de tradición señalados por MacIntyre, serían los siguientes: a) Implica un debate o conflicto de interpretaciones; b) La discusión tiene un carácter histórico; c) Está inserta en contextos de comunidades socialmente encarnadas; y d) La tradición es posible desde acuerdos fundamentales, redefinidos a partir de conflictos internos y externos a la tradición (De La Torre, 2001).

De igual forma, MacIntyre considera que se necesita no solo la agudeza filosófica, sino también identificar supervivencias e ininteligibilidades que pueden pasar desapercibidas para la propia cultura. Por lo cual, *“una forma de educar nuestra propia visión podría ser, preguntarnos si los apuros de nuestros estados moral y cultural, son quizás similares a los otros órdenes sociales que hemos concebido siempre como muy diferentes del nuestro”* (MacIntyre, 1987a: 143). De ahí que para MacIntyre los individuos encuentren su identidad en el contexto de una tradición, ya que ésta les proporciona los diferentes criterios para poder razonar y actuar moralmente, es decir, la tradición es la que constituye el “yo”. Así, un elemento fundamental en la mirada de MacIntyre es considerar que en las comunidades es donde se constituye el “yo”, además de proporcionar los fundamentos de la identidad narrativa del sujeto, en que *“la comunidad es la portadora de las tradiciones”* (MacIntyre, 1994: 359).

Por lo tanto, el esfuerzo de rearticular una moral de virtudes en torno a los acontecimientos históricos de una tradición, tiene su origen en la narrativa de las comunidades. *“Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestra vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás. Las historias se viven antes de expresarlas en palabras”* (MacIntyre, 1987b: 261). En este sentido, la narración es una particularidad esencial en la persona que lo hace partícipe como coautor de las diferentes historias de la comunidad que le son significativas, y en consecuencia *“cada tradición se incorpora en algún conjunto particular de afirmaciones y acciones, y por tanto, en todas las particularidades de algún lenguaje y cultura específica”* (MacIntyre, 1987a: 261).

Para Montoya (1983), existiría un vínculo entre conciencia y narrativa, ya que no puede existir una acción propiamente tal sin tener conciencia de la misma; no obstante, el estar conscientes de la acción no consiste únicamente en caer en la cuenta de que estoy físicamente realizando la acción, sino en captar su sentido, no en una visión general, sino dentro de mi existencia. MacIntyre la denomina ‘narrativa’, situación que nos lleva a la toma de conciencia que la narración nos introduce en la realidad moral, lo cual implica las prácticas conscientes como medio para la consecuencia. Es la forma en la cual la narrativa da cuenta de las experiencias sobre el mundo y las personas que en ese mundo viven, lo cual no es otra cosa que recoger la existencia de las tradiciones. Dicha situación hace posible recoger del pasado las experiencias para analizar el presente, y buscar el bien (la vida buena) desde las tradiciones de las comunidades, ordenadas en torno a valores compartidos.

9.2. ADELA CORTINA, LA VIRTUD Y LOS BIENES EN RELACIÓN A MACINTYRE

Cortina (1994), en su libro *“Moral dialógica y educación democrática”*, se interroga si es posible enseñar la virtud y si tiene algún valor impartirla, dado que la moral es un fin, en el sentido que constituye una búsqueda del bien común, que se realiza en la virtud de la justicia. Por lo cual, la virtud no se puede enseñar correctamente sin la advertencia de los fines, lo que implica que es algo en movimiento y que está continuamente relacionando fines y valores, donde para cumplir su objetivo, requiere del diálogo y de la intersubjetividad.

De esta forma, Cortina nos lleva a un asunto trascendental en relación a las *tradiciones*, cuando afirma que no todas las culturas son igualmente respetables, por lo cual, primero deben probar que merecen dicho respeto. Es decir, todo daño físico y moral, tal como el privar de libertad, el no aportar los mínimos materiales y culturales, para que las *“personas puedan lograr el desarrollo de una vida humanamente digna en cualquier sociedad, está bajo los mínimos de racionalidad o de moralidad, y frente a esas tradiciones no se puede ser indiferente o relativista, ya que a nadie le parecen todas las opciones y opiniones igualmente respetables”* (Cortina, 1994: 63).

En el caso de MacIntyre, el problema se presentaría en relación a que las prácticas sociales generalmente se valoran en torno a los bienes internos, que contribuyen al bienestar de la comunidad, a diferencia de los bienes externos, que son de posesión individual y responden más al mercado. En tal caso, MacIntyre considera fundamental la actividad comunitaria, vinculada con los bienes internos (que no son discrecionales), pero no desconoce la importancia de los bienes externos para asegurar las prácticas institucionalmente, a la que le otorga un nivel

menor de importancia. De ahí que la crítica de MacIntyre (1990: 89) es que las diferentes formas de actividad humana con su respectiva praxis son generalmente cooperativas para entender y alcanzar los bienes. Y por tanto, los bienes internos de los diferentes tipos de praxis deben ser entendidos de tal forma que puedan dirigir de manera correcta desde dentro de la praxis misma de las actividades de los que participan en ellas. Sin embargo, casi siempre la praxis es valorada primordialmente en forma exclusiva por los bienes externos adheridos a ella o por el éxito que conlleva. En consecuencia, MacIntyre crítica la praxis que es valorada en torno a los bienes externos, tales como el *éxito*, *el poder*, *el dinero*, y privilegia las virtudes que nacen en la comunidad. En este punto, Adela Cortina tiene una preocupación similar respecto a las actividades humanas (que pueden corromperse) y recoge el aporte de Alasdair MacIntyre como una contribución valiosa para entender los problemas de las sociedades desarrolladas. Sin embargo, no está de acuerdo con su solución final.

Según Cortina (1995), los bienes internos le otorgan sentido y legitimidad social a la actividad humana. Así, el bien interno de la política es generar las condiciones para el bien común, mientras que el de la actividad empresarial es generar riqueza para satisfacer las necesidades humanas. Ahora, el problema se produce cuando hay corrupción en las distintas actividades humanas: *“la corrupción de las distintas actividades e instituciones se produce, cuando aquéllos que participan en ella no las aprecian en sí mismas, porque no valoran el bien interno que con ellas persigue, bien que les da sentido, especificidad y legitimidad social”* (Cortina, 1995: 26). En efecto, una actividad que pierde credibilidad por no perseguir el fin por el que se ha legitimado socialmente, se desnaturaliza, se corrompe y se desmoraliza. Y una sociedad desmoralizada es la que ha perdido lo que le es propio, debido a que las personas que le dan vida prefieren los bienes externos a los internos, generando actividades que homogenizan y no tienen metas futuras. A raíz de esto, dejan a muchos fuera del sistema.

Sin embargo, para Cortina, el problema mayor no ocurre en los casos concretos que se puedan llevar a la justicia, sino en la situación general de desnaturalización de las actividades sociales, al buscarse solamente los bienes externos (A. Cortina, 1995). La autora recuerda a MacIntyre cuando afirma que para lograr el éxito de las actividades sociales y obtener los bienes que les son propios, es necesario desarrollar virtudes, de modo que un auténtico ciudadano está llamado a recomponer los hábitos y virtudes de la justicia, con el objeto de recuperar los bienes internos en cada una de nuestras actividades.

9.3. LA SITUACIÓN MAPUCHE Y EL COMUNITARISMO DE MACINTYRE, ALGUNAS CONSIDERACIONES PARA UN ENCUENTRO INTERCULTURAL

Cuando se ha producido una crisis, la solución puede venir de la propia tradición o de una diferente, ya que las tradiciones cambian, entran en crisis o se enfrentan con una tradición rival, lo que puede proporcionar buenas razones para intentar reconstruir la propia tradición de forma más radical o abandonarla (MacIntyre, 2004: 338). Así entonces, los seguidores de alguna tradición que está en crisis (fundamental o radical) tienen la posibilidad de entender de un modo nuevo la tradición rival, desde la comprensión de las creencias y modos de vida de la otra. Dicha situación, permite que *“cuando hayan comprendido las creencias de la tradición ajena, pueden encontrarse obligados a reconocer que desde dentro de esta otra tradición es posible construir, a partir de los conceptos y de las teorías peculiares a ella, lo que no eran capaces de proporcionar con sus propios recursos conceptuales y teóricos: una explicación coherente y esclarecedora”* (MacIntyre, 2001: 345).

No obstante lo anterior, la solución y superación de una crisis epistemológica genuina requiere de tres exigencias según MacIntyre: en primer lugar, el modo radicalmente nuevo y conceptualmente enriquecido debe proporcionar una solución a los problemas que previamente se habían mostrado irresolubles de modo sistemático y coherente; en segundo lugar, debe explicar lo que causaba la inutilidad de la tradición, antes que adquiera nuevos recursos; y en tercer lugar, las dos tareas anteriores deben mostrar continuidad y vinculación con las nuevas estructuras conceptuales y las creencias compartidas, en término de los cuales la tradición ha sido definida (MacIntyre, 2001: 343).

Sin embargo, MacIntyre hace una fuerte crítica a lo que él denomina “*la retórica del consenso*”, la cual impide un auténtico debate y diálogo entre las diferentes tradiciones, ocultando el disenso por medio de la fragmentación o tratamiento separado de los problemas en forma indirecta (mediante periódicos u otros medios de comunicación). Esta situación sería la causa de que las sociedades actuales se encuentren profundamente quebradas y confrontadas, generándose desacuerdos cada vez más difíciles de resolver, que impiden el reconocimiento de otras tradiciones. Este punto es expresado claramente por MacIntyre (2001: 20), al señalar que una de las características del orden político moderno es la carencia de instancias e instituciones en las cuales los desacuerdos puedan investigarse y buscar soluciones sistemáticamente, además de la ausencia de disposición para resolverlos. Con ello, los mismos hechos del desacuerdo pasan inadvertidos, ya que son disfrazados por una retórica del consenso, en que la filosofía académica moderna busca más una definición exacta e informada del desacuerdo, antes que progresar en su resolución.

Siguiendo a MacIntyre, coincidimos en que no considerar las tradiciones, la cultura y las virtudes de la comunidad, solamente la lleva a soluciones parciales

que fragmentan a la sociedad. De este modo, en el caso particular de Chile, la tecnocracia autoritaria del Estado ignora los valores de las tradiciones indígenas, agudizando más esta crisis. No se hace una lectura intercultural sobre el conflicto indígena, no hay planteamientos de soluciones desde la tradición mapuche, no se reconoce su aporte cultural ni su racionalidad comunitaria. Por consiguiente, la superación de este conflicto requiere, en primer lugar, de la generación del encuentro y la comprensión de la tradición mapuche, colocando en el centro de la discusión lo que MacIntyre denomina el *reconocimiento de la racionalidad de otra tradición*.

En esta línea, la tradición mapuche presenta sus propias soluciones a los problemas particulares de la sociedad moderna, siendo una de sus características fundamentales la narrativa, que se expresa particularmente en el mito y el rito de su cultura. Estas tradiciones que nacen de la comunidad -representada en los sabios, las autoridades tradicionales, los ancianos, sus mitos- nos muestra una racionalidad distinta a la sociedad dominante, cuya lógica les permite vivir en equilibrio con el medio ambiente, desarrollar la solidaridad en el intercambio de bienes, el respeto al conocimiento de los ancianos, el uso de la medicina tradicional basada en las yerbas y bosques nativos, entre otros. No obstante, el Estado de Chile y la sociedad global no han reconocido las virtudes de la tradición indígena, considerándola parte de un atraso cultural que frena el desarrollo. En otras palabras, la tradición del mercado neoliberal y su razón instrumental aplicada por el Estado de Chile respecto al pueblo Mapuche, revela de modo creciente nuevas inadecuaciones e incoherencias, además de nuevos problemas para cuya solución el modelo carece de respuesta dentro del marco establecido de creencia, lo que es señal de una crisis epistemológica mayor.

Para superar esta situación, se necesita el aprendizaje desde la tradición del “otro” a partir de su lenguaje, es decir, debe tratarse -en la medida en que sea posible- la adquisición del lenguaje en uso de la tradición particular rival como un segundo lenguaje primario, en el sentido que la lengua es la portadora de la cultura y su contextualización significativa. Lo anterior implica un esfuerzo de la imaginación, donde el individuo se capacita para ponerse imaginativamente dentro del esquema de creencias del otro, tratando de percibir y comprender el mundo natural y social como lo perciben y lo conciben los otros (MacIntyre, 2001: 375).

En la actualidad, se comienzan a vislumbrar incipientes investigaciones desde la tradición indígena mapuche, mediante una nueva re-elaboración y reconstrucción de narrativas interculturales que superan los fracasos de la crisis epistemológica dominante, para comprender sus creencias desde un esfuerzo imaginativo de ponerse en el lugar del “otro” desde la virtud. Hay que considerar que fuera de su tradición, el mapuche carece del contexto y de los “recursos racionales” requeridos para plantear una solución contextual y cultural a sus problemas, dado que la tradición es la esfera de racionalidad para los individuos y sus comunidades, donde el mito y el rito, los relatos de sus ancestros y sus costumbres, constituyen el fundamento ontológico para conformar la realidad moral del mapuche, que le permite razonar y obrar moralmente.

Para lograr el encuentro intercultural y de reconocimiento, tanto mapuche como chilenos tienen que comprobar dialécticamente las tesis que le propone la tradición competidora, y a la vez contrastar dialécticamente con estas mismas tesis aquellas convicciones y respuesta que había llevado consigo al encuentro. En esta realidad, los implicados tienen que conversar entre tradiciones, lo que es posible aprendiendo a utilizar el lenguaje de cada uno para describir y valorar al “otro” y los “otros”. Esto se traducirá en un conocimiento de la otra tradición y en

un autoconocimiento que aún no se posee, transformándose, así, en una potencialidad argumentativa (MacIntyre, 2001). En el caso de los mapuche, este punto se transforma en algo muy importante, porque la tradición -desde sus mitos y ritos- sostiene su cultura y es transmitida narrativamente por los sabios de la comunidad. De aquí radica que la sociedad y el Estado de Chile deban considerar la tradición mapuche como una potencialidad para resolver los problemas de su cultura, dialogando comprensivamente e interculturalmente.

9.4. MAURICIO BEUCHOT, INTERCULTURALISMO Y PLURALISMO CULTURAL ANALÓGICO: LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO MEDIACIÓN PARA SUPERAR EL CONFLICTO

En las sociedades democráticas, el fenómeno de la globalización ha colocado el tema de la cultura, la identidad y los derechos de las minorías en la discusión académica. Es por esto que uno de los problemas epistemológicos fundamentales es el conjugar la interpretación entre las visiones universalistas y particularistas que tienen las culturas, y los diferentes valores de dichas tradiciones. Frente a esta realidad, las culturas minoritarias, como la mapuche, tienden a desaparecer por la dominación de los valores del consumo y homogeneidad que trae la globalización, generándose, así, un problema moral y ético.

Desde esta perspectiva, Mauricio Beuchot trata de superar este problema a partir de lo que denomina *una analogía hermenéutica*, que sería una respuesta a las dificultades que presenta una “*comunicación intercultural*”, como consecuencia de la interacción entre culturas dentro del proceso de globalización, donde se genera una relación comunicacional que no siempre es simétrica ni equitativa, debido a que la cultura dominante es la que impone los parámetros y mensajes de

dicha comunicación, promoviendo sus propios valores (el consumo, la religión y el sentido de vida). En este punto, Mauricio Beuchot piensa que el multiculturalismo como la interculturalidad necesitan usar “*una hermenéutica de las culturas que nos permita tanto aprender de ellas como criticarlas, esto es, tanto juzgar favorablemente ciertos aspectos suyos como juzgar desfavorablemente otros*” (Beuchot, 2005: 21). Y dicha herramienta es la “Hermenéutica analógica-icónica”: analógica, porque centra la interpretación o la comprensión más allá de la univocidad y de la equivocidad. Ahora, de la hermenéutica analógica, en un sentido particular, surge el “*pluralismo cultural analógico*” (M. Beuchot, 2005: 14).

El *modelo multiculturalista* que propone Beuchot se inscribe en lo que es el multiculturalismo liberal (el cual privilegia los derechos individuales), y un multiculturalismo comunitarista (que da cuenta de los derechos colectivos). En esta línea, Beuchot destaca como punto central los derechos humanos, que tienen una vocación de universalidad y no pueden limitarse o reducirse, ya que esto implicaría caer en lo que él denomina la *equivocidad*. Dicha equivocidad, a su vez, llevaría a los DD.HH a fragmentarse en particulares que no alcanzan lo universal, pero tampoco pueden caerse en “*una universalidad univocista, absolutista e indiferenciada, opresora y que impone un modelo de cultura como el único válido*” (M. Beuchot, 1999: 192). En este sentido, para que los derechos humanos lleguen a todas las culturas en plenitud, tienen que contextualizarse en una universalidad analógica que dé cabida a la diferenciación, al considerar diversos aspectos de las distintas culturas, con cierta diversidad que se extiende en el lapso de los límites que se fijan. Digamos que aunque esta universalidad no es completa ni absoluta (unívoca), sí sería suficiente para garantizar cierta igualdad que es una exigencia primaria para que los derechos humanos se contextualicen dentro de un ambiente multicultural e intercultural. De esta forma, los derechos humanos tienen una suficiente apertura que les permite dar cuenta de las diferencias culturales específicas y ser aplicados según la peculiaridad de los pueblos (Beuchot, 2005: 36). Dicha situación no significa que cada cultura o pueblo elabore y aplique en

forma diferente los derechos humanos, lo cual sería equivocado: son los mismos derechos, pero concretizados de diferentes maneras, lo cual es analógico. Es de esta forma que se superaría el dilema entre universalismo, particularismo, absolutismo y relativismo, para poder dialogar entre diferentes culturas, según lo indicado por Beuchot.

Para el mismo autor, la reflexión filosófica no puede excluirse de la discusión de los conflictos culturales, donde están en juego los derechos humanos. En este sentido, propone una *“hermenéutica analógica, como una herramienta privilegiada para interpretar las discrepancias que se producen respecto de los derechos humanos y su alcance valórico”*, de forma que se puedan despejar las diferencias, sin que se pierdan las semejanzas o confluencias, dando la posibilidad de universalizarlas, ya sea moderadamente o con matices.

Para efectos de nuestra propuesta, el *pluralismo cultural analógico* desarrolla una alternativa que rompe la antinomia entre igualdad y justicia por un lado, y derechos individuales y colectivos, por otro. Esto, fundamentalmente, porque su enfoque es dialéctico analógico. Este punto es importante, al permitir dar cuenta de los derechos comunitarios indígenas, que se vinculan con la autenticidad de la cultura, sin que necesariamente se renuncie a los derechos individuales liberales; de esta forma se puede responder a las exigencias legítimas de los diversos pueblos en el contexto de una *ética mínima* que, para Beuchot, representan los derechos humanos, que son obligatorios para todas las culturas. Es ahí donde el estudioso habla de una *hermenéutica analógica-icónica* que también se podría denominar *“hermenéutica del límite o limítrofe”*, pues trata de poner un límite donde la univocidad y la equivocidad se tocan, para recuperar algo de cada una y desarrollar una situación nueva.

Digamos que para Beuchot, la hermenéutica analógica es interpretación del mundo, pero igual es transformación, lo que obliga a colocarse en los límites de la fusión, donde se junta el bien individual y el bien común. Esta situación permite tomar un compromiso con la construcción de una sociedad más justa, equitativa y solidaria que, para el caso nuestro, representaría una sociedad intercultural. Por consiguiente, el planteamiento del autor recoge lo que expresa Adela Cortina respecto a los mínimos de justicia y los máximos de bondad (vida buena o de felicidad), con lo cual existiría una convergencia entre ambos en relación a que la diferencia debe darse como un derecho.

En esta línea, Beuchot relaciona el planteamiento de Adela Cortina, y los derechos humanos, y considera que en muchos puntos ambas propuestas son similares, como por ejemplo en torno al conflicto entre los mínimos de justicia y los máximos de bondad, que dicen relación con los ideales de vida y felicidad. De ahí que señale: *“Esta autora propone algo a la que se asemeja una propuesta analógica o proporcionalista: no se pueden abandonar completamente los máximos y quedarnos únicamente con los mínimos. Los máximos de calidad son los que dan contenido y hasta sentido a los mínimos que se presuponen. Podemos decir que incluso esos mínimos sirven si hacen posible, en la medida de lo que es justo, y los máximos que vuelven visible esa vida que posibilitan”* (Beuchot, 2005: 97-98).

Desde esta perspectiva, al desarrollar una cultura de los derechos humanos se está ayudando a generar una sociedad más plural, pero también analógica, donde no se pierde la capacidad unificadora y universalizadora al considerar las semejanzas. Pero también se tiene claro que no pueden existir pretensiones desmedidas, que es lo que permite un multiculturalismo con rostro humano, que

defiende las diferencias culturales, pero además unifica y reúne en el cumplimiento de los derechos humanos (M.Beuchot, 2005: 8). Con esto, el *pluralismo cultural analógico* es una realidad intercultural y multicultural que se nutre de aspectos de otras culturas, permitiendo el respeto a los derechos humanos en las diversas sociedades. Del mismo modo, el pluralismo cultural analógico tiene la potencialidad de lograr esclarecer la proporción análogica, en relación a lo que a una cultura debe aceptársele respecto a sus valores y cuáles deben criticársele o ser rechazados por estar contra la persona. A este espacio Beuchot (2005) le denomina *la proporción*, que corresponde al lugar en el que se debe respetar la diferencia y procurar la semejanza entre las culturas, lo que representa el equilibrio entre la compatibilidad de los derechos humanos y los derechos de los grupos étnicos. Esta postura intermedia tiene el objetivo de evitar el asimilacionismo y el segregacionismo, colocando ciertos límites que eviten dañar la semejanza para no terminar en la desproporción (Reding, 1999: 47).

En esta línea, Mauricio Beuchot plantea un pluralismo analógico que tiene la potencialidad de permitir el equilibrio para resolver los dilemas políticos, especialmente cuando existen desacuerdos profundos por las diferencias culturales entre comunidades distintas. Este supuesto sostiene que los problemas deben ser resueltos desde una perspectiva ética de los derechos humanos, mediante una forma democrática y deliberativa, donde se fomente el respeto a la dignidad de las personas y la autonomía individual, a partir de una perspectiva liberal republicana de plena participación política. En este espacio de convivencia y de respeto a la libertad, las personas expresan sus puntos de vista sin coerción de ningún tipo -según su propia conciencia moral- lo que refleja que es un pluralismo que tiene en su núcleo raíces republicanas (Rodríguez, 2002: 84-85). De esta manera, los procesos deliberativos se caracterizan por facilitar los razonamientos con plena libertad entre los diferentes ciudadanos, poniéndose en juego, fundamentalmente, razones para superar la diferencia, posponiendo -en algún momento- los intereses individuales.

Ahora, lo que hace interesante el planteamiento de Mauricio Beuchot es la forma de sustentar -desde una contextualización pluricultural- el intento de salvar las diferencias que se dan entre las distintas culturas, sin que sea necesario sacrificar esa intención de universalidad o identidad, que es exigencia para hacer posible el respeto a los derechos humanos. Dicha propuesta teórica tiene la potencialidad de mediar entre las posiciones extremas (es decir relativismo-etnocentrismo), a fin de lograr superar las posiciones únicas de una cultura y, así, mirar diferenciadamente cada una de las visiones en juego que permitan lograr una síntesis de integración entre culturas. De este modo, el modelo análogo principal está representado por la cultura, espacio donde se respetan los derechos humanos y la diferencia, aunque éstos no pueden ser absolutos e irrestrictos. Además, siempre “*se dan dentro de cierta búsqueda de identidad o igualdad, que permite la justicia*”, dado que es la justicia la que iguala a todos, a diferencia de lo que hacen los bienes o la vida buena (M. Beuchot, 2005: 43).

M. Beuchot (2005), frente a las críticas respecto a cierto sesgo de acomodo que desarrolla frente a las diferentes posiciones al tratar de minimizar las diferencias pero no terminarlas, considera que el plantear una analogía en el límite proporcional guarda relación con la prudencia y la moderación epistémica, además de ser una cuestión práctica, de modo que no es una forma de evadir las situaciones conflictivas ni de relativizar la interpretación. Es por ello que esta mirada epistemológica es difícil y requiere una proporcionalidad adecuada a cada interpretación, con el fin de suprimir las que sean irrelevantes o falsas, con un acercamiento en diferentes grados.

Coincidimos con Beuchot en que conflictos culturales de ideas y valores existirán siempre, pero es posible llegar a ciertos acuerdos y compromisos

racionales o razonables para buscar una solución que pudiese ser de momento, transitoria o circunstancial, pero de profundos alcances para superar conflictos. Por consiguiente, un modelo analógico o analogista puede recoger los mínimos irrenunciables que se hacen carne en los derechos humanos, tanto en el espacio individual como en alguna medida en los máximos deseables de los derechos humanos colectivos, para generar una sociedad culturalmente pluralista en Chile.

9.5. EL APORTE DE KARL-OTTO APEL A SITUACIONES DE JUSTICIA EN EL ÁMBITO MULTICULTURAL E INTERCULTURAL DE LA SOCIEDAD

En su trabajo sobre el problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso, Karl-Otto Apel (1998) desarrolla las posibilidades de una fundamentación filosófica moral de la justicia intercultural para superar los conflictos. En este sentido, Apel se pregunta por las convivencias de las culturas mundiales, las religiones, su forma de vida y tradiciones éticas, como también sobre qué concepción de sociedad multicultural realizable puede plantear la humanidad actual ante la amenaza de lo que él denomina *clash of culture*. En este punto recoge el legado de Kant, respecto al orden cosmopolita del derecho y de paz (expresado en el siglo XVIII), pero sostiene que para prevenir y evitar las guerras debe llevarse a plenitud los derechos humanos, considerando lo siguiente:

- a) Es un deber moral de la humanidad renovar permanentemente los esfuerzos, con el fin de establecer un orden cosmopolita del derecho y de paz (Kant, 1989).

- b) Es necesario establecer un orden internacional sobre el derecho y la paz, que sean políticamente eficaces y donde se den razones morales que impliquen de alguna forma como inevitable y normativamente necesario -al menos en el nivel de un ordenamiento jurídico cosmopolita- la convivencia con ciertas regulaciones de las diferentes culturas, y/o de diferentes tradiciones religiosas y estilos de vida.

- c) Debe existir la libre pertenencia o adhesión por parte de los individuos a una determinada comunidad cultural, ya sea étnica, lingüística y/o ética religiosa, que presente los derechos humanos individuales que todo ordenamiento jurídico cosmopolita debe reconocer.

- d) Todos los individuos que exigen el derecho humano de pertenencia a una particular tradición de valores y estilos de vida, tienen que reconocer un orden moral y jurídico trascendente y, en consecuencia, de validez universal para la sociedad multicultural de la humanidad (K.O. Apel, 1998: 19).

Karl-Otto Apel considera que la justicia -como principio fundamental- sólo se puede alcanzar en toda su dimensión a partir de una respuesta al problema de justicia intercultural. Ello exige una capacidad de consenso de todos los afectados en la búsqueda de soluciones justas a las problemáticas culturales, lo que es posible alcanzar desde una reflexión que establece y compara las diversas perspectivas de valores enfrentadas entre sí en una sociedad multicultural, pero al mismo tiempo supera las perspectivas conflictivas de los actuales participantes (Apel, 1998: 31). Por lo anterior, Apel cree necesario cumplir algunas exigencias: primero, el principio de justicia está fundamentado en que es admitido y reconocido, mediante comprobación reflexiva; y en segundo lugar, el que

argumenta no puede negar -por pena de incurrir en auto contradicción preformativa- la validez de las reclamaciones morales que plantea a su interlocutor en el discurso, como la validez de dichas pretensiones de verdad, situación que presupone la capacidad de llegar a consenso de todos los miembros de una comunidad idealmente ilimitada (Apel, 1998: 32).

Estas tesis pueden ser válidas tanto para una sociedad intercultural como multicultural, especialmente en lo que respecta a los derechos humanos y jurídicos. Al respecto, el autor considera que en la situación multicultural se encuentran dos oposiciones fundamentales que deben ser consideradas: a) el particularismo y el pluralismo de las tradiciones culturales y b) el derecho unitario y su fundamentación moral, entendida como justificación intercultural. Esto exige un sentido de complementariedad que no genere exclusión, lo cual es complejo si se considera que un ordenamiento jurídico unitario debe contemplar la norma moral básica de la justicia y, además, concepciones de justicia diferentes. Dada esta complejidad, hay que aplicar una idea reguladora filosóficamente fundamentada, donde los problemas sean solucionados de manera justa para todos los afectados. Así, cualquier principio de justicia anunciado debe considerar el postulado de la capacidad de consenso no solo real, sino también ideal de todos los posibles afectados, para lograr una solución justa de los problemas. Este punto puede ser fundamentado filosóficamente a partir de los principios básicos de la ética del discurso, dado que: *“(...) ni es metafísica dogmática, ni dependen de una particular perspectiva cultural, sino que es estrictamente intercultural, a la vez que neutral en el nivel interpersonal, es decir imparcial”* (Apel, 1998: 30).

Esta fundamentación filosófica da cuenta de una solución complementaria al problema del multiculturalismo, en el que la tolerancia del pluralismo debe estar en beneficio de la justicia intercultural (Apel, 1998). A la vez, debe tenerse en

cuenta que participan del sistema social variadas y distintas tradiciones culturales que poseen diferentes miradas de la vida, con un orden de valores que concibe una concepción de justicia diferente.

Según Apel, es necesario aplicar una idea reguladora y filosóficamente fundamentada, cuya solución sea justa a problemas como el orden económico internacional, que ha excluido a millones de personas que no han podido participar en las discusiones relevantes, como la distribución del ingreso, el crecimiento económico, el medio ambiente etc. También, no está ajeno el gran dilema ecológico que, con sus consecuencias para los países pobres y para las generaciones futuras, es una preocupación muy importante de (Apel, 1992).

Esto puede ser estipulado filosóficamente, a partir de los principios básicos de la ética del discurso, dando cuenta de una solución complementaria del problema del multiculturalismo, en el que la tolerancia del pluralismo debe estar en beneficio de la justicia intercultural. Para el autor, muchas de las respuestas se encuentran en la fundamentación de una pragmática trascendental de la justicia que, para el caso nuestro, es la justicia intercultural. Por lo tanto, pese a que las diferentes culturas pueden tener una perspectiva ética con valoraciones distintas dependiendo de su tradición, esto no impide que nuestras percepciones de los juicios de valores entren en conflicto, dado que ninguna tradición es homogénea. Dicho de otro modo, el autor no piensa que sobre los fundamentos pragmáticos trascendentales de la ética del discurso puedan conseguirse soluciones inmediatas en una sociedad intercultural, respecto a los diferentes conflictos interétnicos (tanto en los aspectos morales, como jurídicos). Lo importante para Apel es que el principio de justicia consensuado debe limitarse a ser una idea reguladora para los diferentes discursos, pudiendo diariamente ser cambiado entre los diferentes individuos que representan a las diferentes culturas.

CAPÍTULO X: AXEL HONNETH Y NANCY FRASER; RECONOCIMIENTO, JUSTICIA Y REDISTRIBUCIÓN

10.1. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO: SUS ALCANCES COMO EXIGENCIA MORAL Y POLÍTICA

En América Latina se están viviendo profundos cambios y transformaciones en la forma en que se expresan los conflictos indígenas, lo que tiene vinculación con el nuevo tipo de relación que se establece con los grupos étnicos. En el caso de Chile, esto se traduce en la lucha por el reconocimiento y la diferencia cultural, que tiene su origen en las injusticias y experiencias de humillación, sufrimiento y falta de respeto con el pueblo Mapuche. En consecuencia, cobra especial relevancia la exigencia política y jurídica de un nuevo trato, junto al tipo de relación que se establece entre el Estado de Chile con los movimientos y organizaciones mapuche en sus distintas expresiones y corrientes que se vierten en el espacio público. En este aspecto, la relación de los mapuche con el Estado exige otro tipo de ciudadanía, que termine con la neocolonización, la subordinación, y la inequidad, que significa una *experiencia de abandono del reconocimiento social*. Este tipo de degradación y falta de respeto por las personas, constituyen el centro de un concepto significativo de sufrimiento e injusticia (Honneth, 2006).

Debemos señalar que cuando nos referimos a derechos de pueblos indígenas, no los estamos vinculando a *una discriminación positiva transitoria*, sino que lo contextualizamos en *derechos diferenciados en función del grupo*, los cuales buscan obtener un reconocimiento permanente de la diversidad que se

plasma en un estado diferenciado (Kymlicka, 1996), y cuya situación se puede plasmar en un nuevo tipo de ciudadanía: diversa, plural y con un respeto a los derechos fundamentales del individuo. En este aspecto, la autorrealización de los seres humanos en la vida práctica pasa por la capacidad de lograr reflexivamente, desde sus propias competencias y derechos, *el justo reconocimiento de los otros*. Sin embargo, esto no es algo que se origine de inmediato y para siempre; al igual que las expectativas de *reconocimiento subjetivo*, esta capacidad se amplía de acuerdo con el número de esferas que se diferencian en el transcurso del desarrollo social, con el objeto de lograr el reconocimiento, y dicen relación con los componentes específicos de la personalidad del individuo.

Desde este punto de vista, la situación sociopolítica para los mapuche se presenta teóricamente de acuerdo a una idea normativa, dado que conceptualmente se les “respetan como persona jurídica”, con los “mismos derechos” de todos los demás miembros de la sociedad chilena desde el derecho positivo. Sin embargo, la experiencia empírica demuestra que en la práctica esto no es así: los individuos de la sociedad mapuche aún no disfrutan de la estima social, y su cultura no es reconocida y considerada según los patrones de reconocimiento y aceptación que goza la cultura occidental chilena. Por ello asumimos el planteamiento de Honneth (1997, 2006) respecto a la idea de que toda persona necesita de una *realización humana* en que se considere el reconocimiento desde la perspectiva del *amor; el derecho y la solidaridad*. Dichos aspectos de reconocimiento son válidos para toda persona, indistintamente de su contexto cultural, debido que les permiten recuperar la *dignidad y el derecho a la autorrealización* para desarrollar su particular identidad. Axel Honneth, en su planteamiento sobre la lucha por el reconocimiento, da cuenta de una problemática moral que, en nuestra visión del conflicto mapuche, no tiene pretensión de parámetros normativos en una forma ideal. Más bien, es la realidad conflictiva y compleja que se vive en la región de La Araucanía, sobre la cual

deseamos dialogar, criticar, y anunciar como propuesta para un auténtico reconocimiento mapuche, en el contexto de una ciudadanía intercultural.

Por lo anterior se debe explicitar, que condiciones universales (más allá de las diferencias culturales) son necesarias para la autorrealización humana como tal, y que nos indicará el criterio normativo para construir una crítica que pretende superar las limitaciones y barreras entre las diferentes concepciones culturales y formas de vida en conflicto, además de ser una opción legítima para cualquier ser humano que se desenvuelve en una relación dialógica. En este sentido, *la autonomía y el reconocimiento están profundamente vinculados a experiencias de autoestima y autoconfianza* (A. Honneth, 1997), cuya realización exitosa permite llevar adelante los principios de justicia. Dicha mirada tiene la particularidad de valorar y rescatar, las *relaciones intersubjetivas* de la autonomía personal, con lo cual se hace una crítica a las formas individualistas de las concepciones liberales de autonomía que maximizan la libertad negativa, al considerar que las personas son autosuficientes y no necesitan de la solidaridad de los demás; por lo cual A. Honneth (2006), parte del principio que las personas tienen una interdependencia mutua, que se refleja en la *amistad, el amor y la solidaridad*; siendo una interacción que permite desarrollar la auto-confianza en cada individuo, además de profundizar los valores que se comparten con los otros y hacen posible la solidaridad.

En este sentido, los individuos necesitan ser reconocidos por los demás miembros de una comunidad, lo que refleja que las personas necesitan de otro tipo de reconocimiento que va más allá de las libertades legales y de la base material de sus recursos. Por tanto, *la autonomía y el reconocimiento necesitan de una base psicológica y moral* que no puede ser distribuida por un sistema clásico

de justicia jurídica, aunque el derecho reconozca que todas las personas son libres e iguales ante la ley y tienen la misma dignidad.

10.1.1. TIPOS DE RECONOCIMIENTO EN LA CONFORMACIÓN DE LA INTEGRIDAD Y AUTOESTIMA SEGÚN AXEL HONNETH

Para Axel Honneth, un tipo de reconocimiento se da en el vínculo en el que las personas se reconocen unas a otras, como diferentes e iguales en dignidad, que es lo que llamamos *amor*. Aquí, el amor no tiene la connotación del tipo erótico, sino más bien se expresa en el tipo de relaciones primarias que generan fuertes lazos afectivos (Honneth, 1997a: 252). Dicho aprecio afirma la parte emocional del sujeto, en cuya esfera se *fijan las lesiones morales*, las que son provocadas por situaciones que afectan a la seguridad física de una persona cuando se les niega este tipo de reconocimiento. Dichas lesiones se materializan en formas de menosprecio que pueden expresarse en la tortura, la violación, la desaparición de personas, el encarcelamiento, el maltrato psíquico, entre otros.

Otra forma de reconocimiento es el *derecho*, que está ligado a la subjetividad y necesita de la praxis en el sistema social para que las personas puedan vivir en forma normal y con seguridad, al ser aplicado de manera justa. Dicho reconocimiento se comprende en una serie de privilegios y prerrogativas ligadas al sujeto, por cuanto se le reconoce como un legislador potencial vinculado a situaciones de derecho. Es decir, tiene la capacidad de auto-legislarse moral y jurídicamente, y poder cumplir obligaciones que le permiten la construcción normativa de la subjetividad y la autonomía.

Honneth (2006) también considera necesario el *reconocimiento del tipo cognitivo*, que coloca a todos los sujetos como portadores del mismo tipo de derecho, haciendo que el reconocimiento tenga un carácter universal, en cuanto es una lucha por garantías de *legalidad*. Esto con el objetivo de que todos los grupos excluidos tengan la posibilidad de ejercer sus derechos.

Otro tipo de reconocimiento es la *solidaridad y la comprensión*. En el caso mapuche, esto se vincula con el estilo de vida cultural de los “otros”, lo que obliga a desarrollar una aceptación y empatía con los proyectos de vida que son diferentes a los nuestros, colocando implícitamente el reconocimiento de la diferencia cultural. En este punto, Axel Honneth establece tres niveles que representan la confianza para fijar el valor del propio juicio, de acuerdo a las capacidades personales: a) *confianza en sí mismo*, b) *amor propio* y c) *la autoestima*. Por lo tanto, la comprensión de la identidad se da a partir de un diálogo abierto, no esquematizado ni definido con anterioridad, que coloca a la política del reconocimiento igualitario como un eslabón fundamental en la vida cultural de las personas.

En esta línea, el reconocimiento representa nuestra integridad frente a la aprobación o exclusión que tenemos de otras personas, lo que significa que “*la negación de reconocimiento tiene una connotación injuriosa, en el sentido que afecta a las personas en su comprensión positiva de sí misma*” (Honneth, 1992: 188). Además, *la comprensión* es adquirida por *medios intersubjetivos*, y todos los seres humanos necesitan que se reconozcan sus caracteres distintivos con el fin de poder desarrollar su autoestima en forma positiva, que les brinda la confianza y el respeto en sí mismos como el fundamento principal para una identidad no distorsionada. Por lo tanto, este tipo de reconocimiento considera al *otro* como un igual, en relaciones de reciprocidad ideal entre individuos, pero al mismo tiempo

separado de sí, y donde dicha relación es constitutiva de la subjetividad; esto implica que cada sujeto se convierte en una individualidad, *solamente en virtud de reconocer* al “otro” y a su vez ser reconocido por él.

Por otro lado, Honneth (2006) sostiene que esta situación no es el reflejo de la economía política, sino un esquema de ordenamiento social, a lo cual agrega que muchas veces la cultura sirve como un medio de dominación, que permite a la sociedad ocultar y mantener una serie de injusticias, cuyas raíces más profundas se expresan en la menor valoración de un trabajo en desmedro de otros. Por esto se hace necesario producir un cambio del orden cultural para terminar la mala distribución de la riqueza y el valor del trabajo. De ahí que las cuestiones culturales sean internamente relevantes en la lucha por el reconocimiento, por cuanto la aplicación de los principios del reconocimiento siempre tiene vinculación con las interpretaciones culturales de necesidades, reivindicaciones o habilidades. En consecuencia, en las políticas de identidad cultural es necesario que se recoja una nueva interpretación de los valores culturales, vinculados a las formas productivas de cada cultura, con el fin de acercarse al ámbito político y generar un marco normativo de igualdad en el tratamiento jurídico, que respete la diferencia y la diversidad cultural.

Siguiendo a Axel Honneth, *el no reconocimiento Mapuche* o falso reconocimiento conforma la causa de las heridas morales de nuestro país, y representa el origen de la frustración y violación de las expectativas normativas de los mapuche, lo que no tiene ningún tipo de justificación. Esto, por ende, constituye una forma de *menosprecio* y *negación de reconocimiento* de parte de la sociedad chilena para mantener la subordinación de los mapuche. Por otro lado, el actuar del Estado de Chile representa una injusticia que los perjudica en su libertad de acción, les causa un daño, y les provoca lesiones en el entendimiento

positivo de sí mismo y de su cultura, distorsionando el desarrollo intersubjetivo de su identidad.

Es así como el Estado de Chile está haciendo algo injusto e injustificable socialmente. En consecuencia, cuando los mapuche perciben que en los procedimientos institucionales y jurídicos del Estado se comete una injusticia social permanentemente sobre ellos -al no ser respetado aspectos de su identidad cultural y al no existir un reconocimiento cultural y constitucional- se da impulso al sentimiento de rebelión y violencia.

10.2. AXEL HONNETH Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN EL CONTEXTO DEL CONFLICTO MAPUCHE

En relación al conflicto mapuche, consideramos que las prácticas constitutivas de los modos de vida y la orientación de valores de la comunidad cultural, necesitan de una forma especial de *apreciación que no puede surgir de la igualdad de trato* (Honneth, 2006). Es decir, una cultura, debe gozar de una estima social que no la deje en términos de subordinación frente a otra cultura, dado que representa un bien que la sociedad debería agradecer como riqueza humana. En este aspecto, cuando los mapuche reivindican protección jurídica frente al Estado, se sitúan desde los derechos colectivos que garantizarían un reconocimiento de la identidad cultural del grupo, que protege la permanencia de su cultura como pueblo.

De igual forma, podemos constatar que los mapuche han demostrado públicamente -partiendo de una sólida argumentación jurídica e histórica- que no

es posible mantener su cultura y formas de vida sin el *debido reconocimiento*, cuestión que no ha sido considerada por el Estado de Chile. De esta forma, existe una situación de injusticia y de responsabilidad moral por parte del Estado y la sociedad chilena, al mantener en una condición política de subordinación, exclusión y *falso reconocimiento* al pueblo Mapuche. Además, se niega en la praxis el reconocimiento de la cultura y forma de vida, que le permitirían a esa cultura transformarse en un bien social y representar una contribución esencial a la sociedad chilena. No obstante, el tipo de estima social que conllevaría el reconocimiento de una cultura como algo valioso no es una respuesta pública que pudiera solicitarse o exigirse, dado que solo puede surgir de forma espontánea o voluntaria de acuerdo con las normas examinadas y evaluadas en el reconocimiento de una sociedad democrática y justa. De ahí que la injusticia distributiva que sufre el pueblo Mapuche deba entenderse como la expresión institucional de una falta de respeto social, que no es otra cosa que relaciones injustificadas de reconocimiento.

En este aspecto, Honneth (2006) hace una distinción clara al establecer que el reconocimiento es una categoría moral fundamental, como también la distribución que se deriva de ello, ya que la justicia social se entiende como la creación de relaciones sociales en las que se incluyen los sujetos como miembros plenos, no teniendo obstáculos para mantener y practicar públicamente sus estilos de vida, sin que ello signifique que deban sufrir vergüenza ni humillación. Lo anterior quiere decir que la sociedad es y se entiende como una red de relaciones de reconocimiento, donde éste se expresa en el mismo sentido que la paridad participativa. Es decir, el desarrollo y la realización de la autonomía individual del mapuche serán posibles únicamente cuando reúnan las precondiciones sociales para realizar sus objetivos vitales sin desventajas que no se puedan justificar.

El “reconocimiento” por parte de la ciudadanía chilena hacia la cultura mapuche representa una fuente moral de conflictos para este pueblo, dado que no les ofrece ninguna condición de igualdad y autonomía. Esto produce la desvalorización social y la privación de sus derechos culturales, resultando más una legitimación jurídica de su adhesión a la nación chilena en el sentido asimilacionista que un real beneficio. Por lo tanto, la ciudadanía chilena es una anulación de la existencia mapuche, al no recoger rasgo alguno de su cultura comunitaria, sometiéndoles a patrones de competencia individualista ajenos a su cultura, y cuya consecuencia se refleja en que se les otorga los trabajos más mal remunerados e indignos, lo que es causa y efecto de su condición de pobreza material y su desprotección ciudadana.

De esta forma, se ignora la vulnerabilidad e interdependencia cultural entre chilenos y mapuche, generando un sistema injusto que excluye a los individuos de la cultura indígena, negándoles relaciones de respeto universal y autonomía. En consecuencia, el reconocimiento mapuche se transforma en un desafío respecto a las políticas individualistas del modelo neoliberal chileno que maximiza la libertad negativa, considerando al individuo como un consumidor.

Por lo anterior, la relación jurídica de reconocimiento que surge de la ciudadanía clásica es insuficiente, porque siempre necesitarán sentirse reconocidos por cualidades valiosas que lo hacen distintos de los otros, como es la identidad cultural. De ahí que la necesidad de reconocimiento se vincule con la valoración social que merecería una comunidad cultural o individuo, en la forma de su autorrealización e identidad particular. Es decir, la identidad y el reconocimiento cultural para el caso de los mapuche, como para todos los demás pueblos indígenas que habitan en nuestro territorio, pasa por el desarrollo de una

ciudadanía que está íntimamente ligada al respeto de su cultura y a sus formas de organización social, política y económica (Foester y Vergara, 2003).

En tal sentido, el reconocimiento del pueblo Mapuche depende, en parte, de una valoración sobre la contribución positiva que realiza dicha cultura a la sociedad chilena, y que son consideradas valiosas por ésta, lo que en la visión hegeliana implica el horizonte el horizonte de la eticidad, es decir, *una mirada común de valores y objetivos que estarían representados por el espacio de intercambio intercultural de ambas culturas* (A. Honneth, 2006). Sin embargo, la ciudadanía chilena es excluyente y restringida, lo que hace necesario traspasar la lucha por el reconocimiento al espacio de la esfera pública, donde el debate y la argumentación generen mayor conciencia, aunque entren en conflicto “*la política de la igualdad*” con “*la política de la diferencia*”. Esto porque la primera, bajo el principio de igual dignidad de los individuos, lleva consigo la implicancia de igualdad de derechos, y la segunda, que comprende una política de reconocimiento de la identidad en el ámbito cultural del grupo, justifica una diferenciación y trato especial para la sobrevivencia cultural de un pueblo.

Siguiendo a Axel Honneth, la causa fundamental que motiva a los mapuche a cuestionar el orden social prevaleciente, es la injusticia y el no ser reconocidos, aspectos que los llevan a presentar una resistencia práctica con diferentes expresiones de lucha, en la convicción moral que en su situación o particularidad los principios de “reconocimientos legítimos” se aplican de manera inadecuada o se les niega. En consecuencia, ellos piensan y sienten que deben *ser reconocidos*, y que las reglas o medidas aplicadas violan intrínsecamente sus reivindicaciones y demandas de reconocimiento social que consideran justificadas, y que son la raíz de desigualdades, tanto en el plano material como cultural de relaciones de dominación y subordinación que les afectan. De ahí que los mapuche consideren

que no se les respeta y no se les reconocen sus capacidades, como tampoco las características particulares de su cultura, por cuanto han experimentado en las instituciones del Estado y en sus prácticas de vida, disposiciones que no son justificables y son contrarias al reconocimiento, dejando de manifiesto que el sistema político y constitucional carece de legitimidad y representación para actuar en la solución de la problemática mapuche.

De acuerdo a lo que indica Honneth (2006), diremos que la experiencia de injusticia con los mapuche se traduce en una forma continua de negociación del reconocimiento, cuyas diferencias están determinadas por cualidades o capacidades que los individuos consideran que no son reconocidas, y que no tienen justificación para no ser reconocidas, lo que las transforman en relaciones de injusticia y sufrimiento. De esta situación, se puede establecer que la experiencia moral del conflicto Mapuche-Estado de Chile expresa históricamente una *“falta de respeto”* y *ausencia de reconocimiento* en relación a un grupo étnico, transformándose en el germen del conflicto indígena y la violencia. En este sentido, la situación de los mapuche es *la lucha por el reconocimiento y la autonomía cultural*, en busca de respeto y dignidad que se fundamenta en los sentimientos morales de injusticia que surgen ante la experiencia de menosprecio.

Para superar esta situación, se debe lograr un reconocimiento que distingue tres formas, y que para Axel Honneth se encuentran en las diferentes esferas de la vida social: (a) *la dedicación emocional*, (b) *el reconocimiento jurídico*, (c) *la adhesión solidaria*. Estos constituyen aspectos esenciales para una integración social, donde los individuos sean *reconocidos en su autonomía e identidad personal*.

Considerando una teoría normativa y sustancial de la sociedad, *entendemos y contextualizamos el reconocimiento mapuche como un horizonte moral, que implica un permanente fluir de conflictos actuales y potenciales que delinearán el proceso social interétnico hasta llegar a una solución constitucional de ciudadanía intercultural.* En la medida que se otorguen mayores cuotas de reconocimiento para el pueblo Mapuche, se avanzará hacia la autorrealización, lo que -a su vez- les permitirá un estatus de autonomía, dignidad y respeto a cada uno, para poder realizarse y participar en proyectos amplios y trascendentes. Este proceso de reconocimiento es clave para la auto-comprensión de los chilenos y no es solo una cortesía que debemos a los mapuche, es una necesidad humana vital que debe implementarse en dos esferas: la íntima o privada, que comprende un diálogo del individuo con su “yo” y los otros significativos, y la esfera pública, donde cobran gran importancia las políticas de igual reconocimiento.

10.3. RECONOCIMIENTO, REDISTRIBUCIÓN Y JUSTICIA: UNA MIRADA DESDE NANCY FRASER EN RELACIÓN A LO MAPUCHE

La negación de reconocimiento indígena demuestra una carga racista que se ha ido configurando en relación con la población mapuche desde todos los órganos del Estado de Chile, fijada en los diferentes documentos públicos desde la fundación de la nación. Estos patrones institucionalizados de valor cultural niegan o no permiten las necesarias condiciones intersubjetivas para el reconocimiento mapuche, particularmente en el orden del reconocimiento de las jerarquías y *status* cultural. Por ello, el gran desafío del Estado de Chile es lograr conformar un marco de ciudadanía que permita ejercer en forma amplia, simétrica e inclusiva los derechos de *los otros*, para poner fin a la estructura sociopolítica que se le impone a los mapuche y que corresponde a una forma racialmente específica de subordinación de *status*, que hace uso de la estigmatización y la

agresión física para denigrar su cultura, generando desvalorización y racismo cultural.

Ahora, si no existe una predisposición y voluntad política de terminar con patrones culturales que privilegien solamente a unos pocos grupos, se puede *reparar la falta de reconocimiento* universalizando estos privilegios a la población mapuche. En este aspecto, junto con *deconstruir* críticamente las causas que dieron origen a la situación de injusticia y subordinación cultural de los mapuche en Chile, es necesario implementar las acciones que permitan valorar su riqueza cultural y recuperar la autoestima de esta población.

De acuerdo a Fraser (2006), hoy los conflictos están divididos en dos fuertes de reivindicaciones, una es *la redistribución* y otra *el reconocimiento*. La primera correspondería a las reivindicaciones redistributivas cuya pretensión es lograr una distribución más justa de los recursos y la riqueza, a diferencia de la “política del reconocimiento” que plantea la aceptación de la diferencia, sin que esta situación signifique la integración a la mayoría o la asimilación a las normas culturales dominantes. Así, la distribución no puede sumirse en el reconocimiento, lo que exige una mirada de “perspectiva dualista”, que incluye estas dos categorías que no son reducibles una en la otra para alcanzar la justicia.

Desde esta mirada, Nancy Fraser sostiene que el reconocimiento no sería una cuestión solamente de autorrealización, sino fundamentalmente un problema de justicia distributiva. En este aspecto, la justicia puede exigir en un principio el reconocimiento de los caracteres distintivos, más allá de nuestra común humanidad, aunque esto solo tenga que determinarse pragmáticamente a la luz de los obstáculos de la paridad participativa. Es decir, *el modelo de status* colocaría la

redistribución y el reconocimiento como asuntos de justicia, situando ambos conceptos en un único marco normativo de referencia, y cuyo núcleo lleva la idea de paridad de participación como forma para alcanzar acuerdos sociales que permitan a las personas adultas participar en igualdad de condiciones en la vida.

Desde esta perspectiva, el negarle a los individuos o grupos sus *status* de interlocutores en la interacción social, se está cometiendo una profunda injusticia, ya que se utilizan patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en igualdad de condiciones, desfavoreciéndoles sus características de distinción que se les adjudican (Fraser, 2006: 36-37). Así entonces, el paradigma popular de la redistribución se centra en las injusticias que se definen como *socioeconómicas* y que se suponen están enquistadas en la estructura económica de la sociedad.

Lo anterior se reflejaría en la explotación y apropiación de la mano de obra barata mapuche en beneficio de la sociedad dominante, con el resultado de una *marginación económica* que es posible observar en la asignación de trabajos peligrosos y mal remunerados que, en gran medida, desempeñan los indígenas (recolectores de basura, cargadores de madera, panadero, jornal de la construcción, empleadas domésticas puertas adentro, etc.). Dicha realidad de pobreza y exclusión ha confinado al mapuche a un *status social de subordinación* en relación al resto de la sociedad no mapuche, limitando y deteriorando el derecho a la estima social, con el consiguiente deterioro de su autoestima e identidad. Esto ocurre aun cuando constitucionalmente y según las leyes de Chile, se asume que toda persona es moralmente acreedora de la estima social y tiene el mismo derecho a tratar de alcanzarla en condiciones de igualdad de oportunidades.

Ahora, al asignarle un status inferior al mapuche, se produce un reconocimiento erróneo sobre las personas que son indígenas, producto de los patrones de valor cultural en las prácticas institucionales del Estado de Chile y la sociedad no mapuche, cuyos resultados son públicos y verificables. En consecuencia, al recibir los mapuche un status inferior, no se les permite ser miembros plenos en la sociedad chilena, con lo cual se les impide la paridad de participación. Por ello, la cultura organizacional del sistema social chileno debe ser cambiada por patrones que promuevan la igualdad de trato, respeto y dignidad de la persona indígena, interpretando el reconocimiento erróneo como una violación de la justicia. De modo que la injusticia debe ser reparada, incluyendo las reivindicaciones de reconocimiento junto con las reivindicaciones de redistribución de los recursos para la sociedad mapuche, lo que reflejará la vinculación de la moral deontológica y la justicia distributiva.

Según Fraser (2006), en la paridad participativa es necesario que se generen dos condiciones: primero, que la distribución de los recursos materiales se realice de tal forma que sea una garantía con total independencia, para que puedan usar su palabra todos los participantes en igualdad de condiciones, que es la *condición objetiva de la paridad participativa*; y segundo, que los patrones institucionalizados de valor cultural expresen el mismo respeto a todos los participantes de la acción social, garantizando la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social, que es la *condición intersubjetiva* de la paridad participativa. Por lo tanto, el modelo de status está más orientado a la superación de la subordinación que a reparar un daño físico, privilegiando el cambio en los actores subordinados para que alcancen una coparticipación con plena igualdad en el sistema social, lo que significa desinstitucionalizar los patrones de valor cultural que impiden la paridad de participación y reemplazarlos por patrones que la favorezcan.

Para Fraser (2006), las ventajas de este enfoque es que permite justificar las reivindicaciones de reconocimiento desde una mirada moralmente vinculante, en una realidad social donde existe pluralismo de valores. Ahora bien, el modelo de status al ser deontológico no caería en el sectarismo, en cuanto adopta el espíritu de la “libertad subjetiva”, y son los propios individuos que definen dentro de ciertos límites lo que se entiende por vida buena, y construyen por sí mismos una fórmula para conseguirla, respetando la igualdad para todos, sin apelar a la concepción de autorrealización, sino a una concepción de justicia que se acepta indistintamente de las concepciones divergentes del bien.

10.4. NANCY FRASER Y EL STATUS DE GÉNERO: UNA CONTEXTUALIZACIÓN EN LA MUJER MAPUCHE

Fraser (2006) sostiene que en las prácticas de los gobiernos existen patrones androcéntricos, que afectan a la medicina, la política y la cultura popular, y cuyas consecuencias las padecen mujeres, las que se expresan a través de formas específicas de subordinación *de status* que se pueden caracterizar en: la agresión sexual, la violencia doméstica y las representaciones estereotipadas, cosificadas y despreciativas, que se reproducen por ejemplo en los medios de comunicación. Dicha situación generan exclusión en las esferas públicas y en los cuerpos deliberantes, que niegan los derechos plenos de ciudadanía y protección a las mujeres. Según Fraser, estas situaciones son independientes de la economía política y no dependen solamente del reconocimiento, por lo que requieren cambiar el orden del status de *género*, que significa desinstitucionalizar los patrones sexistas de valor y reemplazarlos por patrones que expresen la igualdad de respeto a las mujeres, partiendo por hacer una reestructuración de las relaciones de reconocimiento.

Ahora bien, si miramos el problema desde una perspectiva del status social en las mujeres mapuche, esto implica examinar los patrones institucionalizados de valor cultural y el efecto que tiene sobre el prestigio relativo de los actores en la sociedad chilena y mapuche. Para el caso de los patrones institucionales de valor cultural, tanto las mujeres chilenas como mapuche son colocadas en un plano de inferioridad, quitándoles la categoría de interlocutores plenos en la interacción social, generando un *reconocimiento erróneo y de subordinación de status*. Dicho reconocimiento se expresa con mayor dramatismo en el caso de las mujeres mapuche, puesto que cargan con el estigma de ser pobres e indígenas y con carencia de educación formal. Del mismo modo, la mujer mapuche ha sufrido exclusión desde su propia cultura, cumpliendo un papel de subordinación hacia el hombre, caracterizado por largas y extenuantes jornadas de trabajo que las ha confinado al cuidado de los ancianos, los niños, el trabajo doméstico, el empleo en casas particulares. Esta situación las aleja tempranamente de una justa educación y posibilidades de mayor realización y representa la división fundamental de una sociedad capitalista entre el trabajo retribuido y “productivo”, respecto al trabajo no retribuido, como el “reproductivo y doméstico” de la mujer.

De esta forma, el género estaría configurando la diferencia del trabajo y los salarios respecto a los hombres, los cuales alcanzan siempre mejores remuneraciones y reconocimiento que las mujeres, y cuya situación puede resumirse en el ejercicio de la injusticia distributiva específica de género, con marginación económica y privación de realización personal que afecta más radicalmente a las mujeres de condición indígena. En tal sentido, la mujer mapuche rural y urbana siente una doble discriminación tanto dentro de su grupo étnico y en el espacio de la sociedad chilena, situación que la lleva en ocasiones a buscar acogida en el mundo religioso. Esto explica su gran adhesión a las iglesias evangélicas pentecostales, donde ven una posibilidad de expresión ritualista y de acogida concreta a sus necesidades de sentido, comprensión y realización personal, que la transforma en protagonista de un mundo metafísico que está por

sobre el sufrimiento de este mundo, permitiendo soportar la subordinación y exclusión aún en las propias iglesias protestantes que son extremadamente machistas respecto al papel de la mujer en la sociedad.

Dicha situación reflejaría un síntoma en el escenario público del *femenino mapuche*, el cual no participa de las negociaciones políticas ni pactos institucionales, pues se siente fuera de ellos, creándose desconfianza frente a la política de los hombres y del Estado de Chile. En tal sentido, sus actuaciones en el campo político son marginales, pero por lo mismo su participación *es bastante más subversiva que la de los hombres acostumbrados al “negocio político”* (Foester y Montecino, 2007: 125). Así, la asimilación forzada, el contacto interétnico y el proceso de globalización de la cultura, han permitido redefinir los roles socioculturales que ha desempeñado la mujer mapuche en las últimas décadas, otorgándole un papel menor, pero protagónico en algunas esferas de la política. Desde esta perspectiva, el género es una diferenciación social bidimensional que tiene una categoría híbrida, enraizada en dos ámbitos al mismo tiempo, como son la *estructura económica y el orden de status* de la sociedad, que configuran características de clase explotada y de sexualidad despreciada que uno puede apreciar en mayor profundidad en las mujeres. Es decir, el género codificaría patrones culturales omnipresentes en la interpretación y evaluación, lo que hace insuficiente una política de redistribución o de reconocimiento por sí sola, dado que los grupos bidimensionales necesitan ambas para no sufrir la depreciación (Fraser, 2006: 28).

Esta situación se da al existir una bidimensionalidad en la sociedad capitalista, que engloba dos órdenes de subordinación diferentes desde el punto de vista analítico, y que en el caso de la estratificación de clase se fundamenta en *los mecanismos económicos y de jerarquía de status, a partir de los patrones*

institucionalizados de valor cultural que representan analíticamente a diferentes tipos de injusticia (Fraser, 2006: 162-179). Ahora bien, la distribución y el reconocimiento no ocupan esferas separadas, pero sí se enlazan para producir patrones de subordinación.

Esta mirada no plantea una teoría de la vida buena, pero sí un ideal moral del liberalismo moderno, que defiende la autonomía y el igual valor de los seres humanos, donde el sujeto estará capacitado moralmente para formular una ética por su cuenta. Sin embargo, la igualdad de autonomía solo puede articularse desde un punto de vista deontológico, partiendo desde una teoría de la justicia que tenga compatibilidad con una pluralidad de visiones razonables de la vida buena. Por ello *la paridad participativa* constituye una *interpretación democrática radical* de la igualdad de autonomía, que es un principio deontológico, que se transforma en un punto de eliminación de los obstáculos económicos hacia la plena participación social, colocando una norma para juzgar la redistribución, eliminando los obstáculos culturales institucionalizados y proporcionando una forma para juzgar las reivindicaciones de reconocimiento. De este modo, es un reconocimiento que termina con las situaciones de injusticia, produciendo un cambio cultural o simbólico, donde se construye una nueva mirada que valora las identidades no respetadas y los productos culturales de los grupos difamados. Es decir, es el reconocimiento positivo de la diversidad cultural que transforma la totalidad de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación, de manera que hacen cambiar la identidad social de todos (N. Fraser, 2006: 23).

10.4.1. LA SUBORDINACIÓN MAPUCHE EN RELACIÓN AL PLANTEAMIENTO DE NANCY FRASER: STATUS Y DISTRIBUCIÓN

Desde la perspectiva de Nancy Fraser respecto a la subordinación de status y la distribución en el caso de los mapuche, se puede establecer que el modelo económico neoliberal vigente en Chile genera una diferenciación de status y distribución, que se refleja cuando el PNUD (Informe de Desarrollo Humano en Chile 1998-2012) sostiene que existe una tremenda brecha entre ricos y pobres, pero la inequidad es más profunda entre mapuche y chilenos, en los ámbitos de educación, salud, participación y distribución del ingreso. Particularmente los mapuche, por su extrema pobreza, se transforman en un reservorio de trabajadores denominados pequeños campesinos pobres, pertenecientes a una categoría de remuneración baja que representa a una *subclase*, la cual es excluida del trabajo asalariado regular en una proporción mayoritaria de su población por la falta de calificación y capacitación. Dicha situación los condena a vivir en una economía de subsistencia y frente a los márgenes de utilidad económica que exige el mercado, que los califica de rentabilidad negativa. Sus pequeñas parcelas de dos o tres hectáreas de terreno no alcanzan la rentabilidad exigida por el mercado, por lo cual sufren una enorme presión para la venta de sus tierras, que los obliga a emigrar a la ciudad, ocupando los barrios más marginales y reforzando la injusticia distributiva que los coloca en un *status inferior*.

Por otra parte, podemos decir que en la negación de reconocimiento aparecen patrones de valor cultural eurocéntricos en la sociedad dominante, que privilegian los rasgos asociados con la *blancura* y que se extienden a la música, el vestir, el carácter, el consumo, etc. Esta realidad se caracteriza por desvalorizar lo indígena, lo *negro* y lo *moreno*, que representan a las minorías étnicas y que es lo propio de la cultura latinoamericana (se refleja en el mestizo y el mapuche al cual

se pretende negar). Además, los indígenas son catalogados de bárbaros y atrasados en la literatura, y en gran parte del imaginario colectivo persiste la noción que los asocia a individuos deficientes e inferiores que no merecen ser miembros con plenos derechos en la sociedad, dado que “desconocen las connotaciones y alcances de dichos derechos”. En este sentido, el reconocimiento erróneo no se transmite por actitudes despreciativas o discursos independientes, sino por las instituciones sociales que estructuran las relaciones sociales de poder en vinculación con normas culturales y que impiden la participación en simetría o igualdad de condiciones (Fraser, 2006).

En el caso de los mapuche, al salirse de estas pautas culturales normativas de la sociedad dominante, reivindicando derechos ancestrales y exigiendo vivir desde sus propias pautas culturales, se les excluye del sistema y se les asocia con una conducta de criminalidad. Esto refleja que la visión etnocéntrica se ha institucionalizado históricamente en relación a la sociedad indígena, y se encuentran en el imaginario colectivo de la sociedad chilena, siendo expresión de un sistema sociopolítico con una fuerte herencia colonial que desconoce su propio origen y niega su propia identidad. Este accionar representa el origen de una *forma racialmente específica de subordinación de status* que hace uso de la estigmatización y la agresión física, y que se interpreta y comunica desde los cánones de la sociedad dominante, afirmando un imaginario negativo de la sociedad indígena. Tal hostilidad y menosprecio permanente niegan los derechos y protección que tienen los indígenas y todo ciudadano, cuestión que debe ser interpretada como una injusticia distributiva y falta de reconocimiento, lo que a nuestro juicio se puede superar, en parte, *con una ciudadanía intercultural* que otorgue un nuevo estatus de participación al mapuche en el ámbito constitucional, con un nuevo status de igual distribución de recursos culturales y económicos para el mantenimiento y expresión de su cultura particular.

CAPÍTULO XI: EL APOORTE DE JURGEN HABERMAS DESDE LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA

11.1. LA ACCIÓN COMUNICATIVA EN LAS DEMOCRACIAS: UNA CONCEPCIÓN DIALÓGICA DE LA SOCIEDAD

Para Habermas existe la posibilidad concreta de desarrollar una praxis que transforme la realidad y logre corregir las distorsiones de la modernidad. Su optimismo se sustenta en la existencia de una potencialidad de emancipación, expresado en un malestar de la ciudadanía que da cuenta de los diversos movimientos que lleva adelante la sociedad civil. Ahora, los cambios se realizarán en democracias constitucionales, teniendo presente sus limitaciones, pero acentuando la dimensión moral de la democracia, a partir de las acciones comunicativas de la sociedad que se efectuarán en el ámbito del derecho (Habermas, 1997b).

De tal forma que la modernidad con sus insuficiencias, es una propuesta viable dado que es un “proyecto inacabado”, el que puede corregirse a partir de una ética universalista de carácter dialógico (Habermas, 1998b), donde la racionalidad y el lenguaje son puntos fundamentales de la mediación política, la cual puede llevarse a cabo en lo que él denomina como una “democracia procedimentalista” (Habermas, 1998a). En este sentido, lo que justifica una democracia de este tipo son las pretensiones de validez que tiene una ética universalista, en la cual los derechos humanos y la justicia son exigencia y fundamento del respeto a la dignidad humana y los derechos individuales.

Así, la ética del discurso contiene una concepción dialógica de la democracia, coincidente con la percepción moral del constitucionalismo democrático, que a partir de su sistema normativo busca terminar con la marginación y la injusticia que se da en el sistema social. Para esto, es necesario que la acción comunicativa pueda encontrar una traducción jurídica (Habermas, 1998a), donde el derecho se convierte en un espacio transformador de las demandas que surgen desde la sociedad para convertirse en una norma que obliga al sistema político y a la burocracia a darles respuesta (Habermas, 1998a:146-245). Dicho proceso se establece en el marco del Estado democrático, vinculándose jurídicamente y dando paso desde la solidaridad social a una solidaridad con valor moral. En este punto, la ética discursiva dará cuenta de una “fundamentación moral” (Habermas, 1991a:131), para que la democracia logre desarrollarse en el Estado de derecho, siendo la legalidad un fundamento “constituyente” de legitimidad moral.

Lo importante de la ética del discurso es que, aunque no prescribe una forma particular de vida, sí hace posible que diferentes concepciones de ella puedan ser compatibles sin que por ello puedan eludir su capacidad crítica, que comprende la pluralidad democrática en la sociedad civil. De ahí que para Habermas (2000c: 103), en las sociedades complejas se forme una conciencia deliberativa de los ciudadanos, a partir del respeto a la soberanía popular y a los derechos humanos, naciendo una solidaridad abstracta y jurídicamente construida, la que es reproducida desde la deliberación política, aunque la justicia solo es posible en un sistema profundamente democrático. Así, para Jürgen Habermas la solidaridad es, fundamentalmente, un vínculo social donde la dimensión universalista -que tiene su raíz en la tradición socialista y la solidaridad en el individuo- ocupa el primer lugar, mientras que el segundo lugar lo ocupa el grupo étnico o movimiento político.

Por otro lado, desde la teoría de la acción comunicativa, Habermas distingue dos niveles: el primero como sistema y el segundo como mundo de la vida, lo cual refleja que la sociedad es un sistema en que se conjugan acciones teleológicas (instrumentales o estratégicas), cuyo objetivo es el éxito, adecuando entre medios y fines. En el caso del mundo de la vida, la sociedad se estructura comunicativamente, donde los individuos buscan el entendimiento por medio del diálogo y la cooperación para lograr acuerdos. Por lo cual, cuando se habla del mundo de la vida se está diciendo que es el lugar donde se establecen los vínculos de socialización e integración para el entendimiento y donde la solidaridad ocupa un lugar destacado en la acción comunicativa, que es donde los individuos -sin ningún tipo de coerción- se reconocen como sujetos libres, solidarios y con competencia comunicativa que les permite fundamentar y responder sobre situaciones que les afectan.

De esta manera, la acción comunicativa es posible a partir de sujetos autónomos, donde su vinculación con el “otro” es inteligente y reflexiva, permitiéndoles actuar con su propia cosmovisión de mundo e identidad, sin tener que ocultarla para alcanzar una plena emancipación. Por otra parte, la acción comunicativa tiene como núcleo central que los participantes se acepten recíprocamente como iguales -en los diferentes ámbitos de la acción comunicativa- y reconozcan la responsabilidad recíproca frente a los acuerdos logrados, los cuales siempre son revisables a partir de nuevas aportaciones. Esto pone de manifiesto una *ética del reconocimiento mutuo de la diferencia a partir de la solidaridad, que puede ser universalizada*, donde está presente la ilimitada comunidad de comunicación. Por otra parte, hay que considerar que todos los miembros de la sociedad civil moderna, sin importar lo que hayan sido, pasan a participar de una cultura política que resuelve los conflictos discursivamente.

Habermas también hace una distinción respecto a la reciprocidad, a partir de una “categoría pertinente al campo de la acción comunicativa” y otra desde el “principio de organización de los procesos de producción y reproducción social”, debido a que la diferencia entre la reciprocidad burguesa capitalista y la reciprocidad comunicativa están dadas porque la burguesa es el libre intercambio de bienes entre iguales, contratantes o traficantes, bajo reglas contractuales que, en el mejor de los casos, puede lograr una cooperación por cierto interés. Por el contrario, la reciprocidad comunicativa, como dice Amengual (1992), está constituida por la misma acción comunicativa que no se sitúa en el nivel de intercambio o de las funciones que dan respuesta a la acción del primero; más bien se trata de un nivel primario y básico, que es la constitución de la comunicación, es decir que en la medida que es constitutiva de la comunicación, también lo es de los sujetos comunicantes. Digamos que la reciprocidad comunicativa no es condicional ni proporcional, por cuanto representa precisamente *“una salida, y no una salida cualquiera, sino constitutiva del propio ser sujeto, que por lo mismo es un sujeto intersubjetivo o socializado. Significa, por tanto, ruptura del círculo cerrado contractualista y salida del solipsismo implicado”* (Amengual, 1992: 233). Es decir, la reciprocidad comunicativa es aquello que constituye el entendimiento o acuerdo (Verständigung), que se diferencia del acuerdo puramente fáctico del intercambio individualista. No obstante, Amengual (1992) realiza una crítica a Habermas, señalando que no existiría complementación entre justicia y benevolencia, debido a la antinomia entre la preocupación por el bienestar general, que es la justicia, y el bienestar del prójimo, que es singular (benevolencia).

11.2. UNIVERSALISMO Y SOLIDARIDAD EN LA DIFERENCIA CULTURAL SEGÚN HABERMAS

Habermas sostiene que la posición universal debe permitir la tolerancia, la solidaridad y la pluralidad de las identidades, que se logra al ir más allá de las costumbres de la propia comunidad, sin que eso signifique desconocer dicho vínculo. En tal sentido, la solidaridad se desprendería de su carácter etnocéntrico al ser parte de una teoría universal de justicia, donde el discurso de la acción comunicativa vinculada al contexto incluye a individuos con competencia comunicativa más allá de nuestras propias formas de vida particular. Por lo tanto, la ética del discurso comprende la capacidad de identificarse con el “otro”, quien debe tener las mismas posibilidades de articular sus necesidades y argumentos, al igual que exigimos que se nos otorgue a nosotros.

En la perspectiva de la tolerancia, Sanjuán Miro (2004) desarrolla una interesante lectura sobre las discusiones entre Habermas y Ratzinger, ocurridas en la Academia Católica de Baviera en enero de 2004, sobre razón y religión y los fundamentos morales del Estado Liberal. Para nuestra propuesta de ciudadanía intercultural, es importante rescatar el diálogo entre posturas opuestas, pero que demuestran un vínculo de solidaridad comprensiva para llegar a ciertos acuerdos comunicativos. Por ejemplo, Ratzinger reconoce que hay patologías en la religión, pero que de igual manera afectan y no son ajenas a la razón, por lo cual ni la religión ni la razón puede erigirse en criterio último sobre la otra. De ahí que para Ratzinger, razón y religión deben tutelarse y contribuir al bien común, reconociendo cada una la capacidad de aportación positiva, cuestión que es posible si ambas reconocen sus propios límites. Por esto, Ratzinger considera que existe la necesidad de una comprensión intercultural en las controversias sobre el sentido de lo humano.

Por su parte, Habermas sostiene que la sociedad secular tendrá que convivir con la presencia de lo religioso, dado que la sociedad moderna no está conformada por un todo uniforme, sino que representa una multiformidad de relaciones entre diferentes sistemas. De tal forma que la razón debe aprender de la tradición religiosa, que durante milenios ha contribuido con instituciones y normativas para la vida buena. En este sentido, el universalismo de Habermas se puede entender como transcultural, lo que permite que la diferencia no sea una dificultad, sino una potencialidad que mediante un universalismo dialógico se transforma en el sustento moral que permite superar la diferencia y las situaciones de conflicto. Digamos que Habermas es antinacionalista en el sentido positivo, es decir, no asocia la identidad a un patriotismo nacionalista versus un universalismo, sino que más bien privilegia una ciudadanía universal que supera la visión étnica de la nacionalidad y el relativismo universal (Habermas, 1998a). Por lo mismo es que entiende una verdadera mirada cosmopolita que contemple lo cultural, no eliminando las identidades culturales y teniendo como fondo el respeto a los derechos humanos.

En virtud de lo anterior se explica que la propuesta de Habermas sea un “Estado solidario” -concepto que no utiliza, pero que está implícito- con la aspiración de superar los intereses particularistas que van más allá del territorio, el grupo étnico o la religión. Este Estado solidario es posible desde una conciencia dialógica que, partiendo de individuos a los que se les reconoce como interlocutores válidos, plantea una mediación política que pasa necesariamente por establecer relaciones de justicia (componente moral de una democracia avanzada). Ahora, para que esta propuesta tenga éxito es necesario que los individuos establezcan acciones comunicativas coordinadas, que puedan ser traducidas a los diferentes órganos del sistema social para diseñar políticas públicas concretas.

En este sentido, la crítica de Habermas al neoliberalismo es que dicho modelo no tiene una mirada moral para tratar los derechos de las personas, las cuales son reducidas al espacio privado en su condición de consumidores u oferentes. De esta forma, la praxis del modelo neoliberal reduce el campo de lo ético y de la política, dejando que la teoría económica se transforme en una dictadura incuestionable, como única mirada de la vida, prevaleciendo frente a las demandas éticas de las personas (Friedman, 1987).

De acuerdo a Habermas, un modelo neoliberal no puede seguir administrando las relaciones sociales, por lo que es necesario dar paso a un liberalismo ético-político que cambie la visión desde una racionalidad instrumental, estratégica o teleológica que ha sido sobredimensionada, a una razón dialógica que emancipe al hombre de todo dominio. Para Habermas, el poder económico y el poder político juegan un papel fundamental en la cohesión e integración de la sociedad, por lo cual debe haber un control por parte de la ciudadanía junto al Estado, lo que obliga al reconocimiento de los diferentes niveles, generando una simetría en las relaciones sociales y produciendo una igual dignidad de las personas. En este punto, la idea del poder político se entiende desde una perspectiva similar a Arendt, que distingue una diferencia y contraposición entre el poder político auténtico y emancipador, respecto al que solamente puede ser ejercido por el control o dominación del otro (Habermas, 1975: 205-222).

De igual forma, Habermas hace una fuerte crítica al neoliberalismo por su radical conservadurismo, que se transforma en una regresión de muchos logros alcanzados, tanto en el aspecto social como en el cultural. Esto sucede a partir de una visión económica que impregna y coloniza todos los aspectos de la vida, colocando el dominio estratégico tecnológico como único fin para alcanzar en

función de la máxima utilidad material, donde todo se puede comprar y vender generando un atomismo social. Por lo anterior, el modelo neoliberal produce una distorsión que afecta a la organización sistémica de la sociedad respecto al mundo de la vida, que es el lugar en el cual los seres humanos realizan sus actividades, colonizando todo el sistema social al someter nuestra existencia a las leyes estratégicas del mercado (Habermas, 1987: 469). De esta forma, la colonización del mundo de la vida anula toda posibilidad de cooperación o solidaridad, generando una deshumanización a partir de un sistema que no produce equidad social y donde la competencia -a partir del egoísmo- genera riqueza.

11.3. EL PROYECTO DE UNA DEMOCRACIA RADICAL PARA UNA CIUDADANÍA CRÍTICA Y SOLIDARIA EN LA INCLUSIÓN DEL OTRO

Habermas ha argumentado un proyecto de corte socialista que comprende una democracia radical (Cortina, 1993), en la cual se desarrolla una concepción ética que se aleja de la idea económica del marxismo y se afirma en la esfera del reconocimiento intersubjetivo, en que la dignidad inherente a la condición de persona humana está sustentada en la razón, la libertad y la reflexión como autonomía, lo que genera una democratización profunda de la sociedad civil y la ciudadanía. Es un “socialismo factible” que, como radicalización de la democracia, busca en ella los objetivos de emancipación original que inspiraron el movimiento socialista (Pérez, 2006: 443-444). Con esto se pretende superar la instrumentalización de la democracia por concepciones elitistas de la misma, y reafirmar que la democracia es un sistema político que puede ser perfeccionado mediante la participación comprometida de todos los ciudadanos.

Uno de los principios de este socialismo habermasiano, es la radicalización de la democracia, que incluye el respeto de las minorías a partir de reconocer la dignidad de cada individuo, aceptándolo como interlocutor válido desde la condición de ciudadano, que sería el núcleo moral de esta propuesta. De este modo, la línea de acción está sustentada en un proyecto emancipador que busca la articulación de una vida digna de acuerdo a criterios de justicia que todos compartan, donde se respeten las exigencias de universalidad, que tienen como objetivo discernir respecto a los intereses que se dan en el sistema social, con el fin de legitimar los que son prioritarios y afectan a más personas, para ser tratados políticamente.

La radicalización de la democracia, aunque incluye una redistribución de la riqueza económica, tiene como eje fundamental la cuestión moral que se expresa en una nueva acción comunicativa, y cuyo objetivo es terminar con la alienación política que genera el sistema económico, situación que lleva a los individuos a buscar un tipo de ciudadanía egoísta, que refleja los mecanismos del mercado (Habermas, 1991c: 280-281). Esta radicalización de la democracia tiene la característica de ser dialógica y simétrica, lo que permite el desarrollo de una ciudadanía crítica y solidaria que genera nuevos procesos discursivos de participación de la sociedad civil en la política, para poder corregir las distorsiones de colonización del mundo de la vida que ha hecho el modelo económico neoliberal.

No obstante, Habermas percibe la lucha de las minorías étnicas por su reconocimiento, en el contexto de los movimientos de emancipación, y cree que: *“El desafío será mayor cuanto más profundas sean las diferencias religiosas, raciales o étnicas, o los desfases históricos-culturales que deben ser superados; será tanto más doloroso cuanto más las tendencias a autoafirmarse asuman un*

carácter fundamentalista que tienda a poner límites, ya sea porque la minoría que lucha por su reconocimiento, producto de su experiencia de impotencia, se bate en retirada, o porque, en primer lugar, debe despertar la conciencia a través de la movilización de masas” (Habermas, 1999b: 160).

Dicha emancipación es posible de realizar sin violencia, en el contexto de las democracias constitucionales, teniendo presente sus limitaciones, pero acentuando su dimensión moral a partir de las acciones comunicativas de la sociedad, que se procedimentalizan desde el derecho, en cuya realidad política es posible pensar en la inclusión del “otro” (Habermas, 1997b: 23). Por lo anterior, el contenido racional de una filosofía moral, basada en el respeto igualitario para cada individuo, descansa en una responsabilidad universal que cada uno tiene por el “otro”. Por ello, Habermas plantea un universalismo sensible a la diferencia, donde el respeto a cada persona no comprende el asimilarla, sino que abarca a la persona del “otro” o de los otros en su alteridad, desde una comunidad más amplia.

En esta línea, Habermas considera a la nación étnica junto a su ideología como excluyente y chocante con el Estado nacional democrático, particularmente en referencia a los principios constitucionales republicanos que revelan el cómo enfrentar las situaciones postnacionales de socialización. Por lo cual, el etnocentrismo étnico o nacionalista supondría la negación de la acción comunicativa y, por tanto, la imposibilidad de una comunicación intercultural, debido a que mantendría las relaciones asimétricas fomentando la inequidad. De ahí que Habermas sostenga que el reconocimiento (de derechos culturales) nace a partir de la “realización consecuente” de la declaración de los derechos individuales (Habermas, 1997a: 43). Sin embargo, se requiere una “incorporación sensible a las diferencias”, por lo que se exige una separación entre el plano

político-jurídico y la parte ética. Ahora, los grupos y subculturas se integran desde una perspectiva ética con su respectiva identidad colectiva, pero la integración política se realiza en una esfera más abstracta, como inclusión ciudadana, lo que implica no solo una integración de tipo formal, sino que también una integración moral, en virtud de que las normas jurídicas tienen esa cualidad (Habermas, 1997a: 262).

Siguiendo a Habermas, el fundamento de la inclusión del otro, y por cierto de la ciudadanía, es la forma del consenso respecto a los procedimientos que nos presentan los principios universalistas del Estado de derecho, que incluye la cultura política de los principios democráticos, que se manifiesta en el llamado patriotismo de la constitución (Habermas, 1997a: 264). Habermas, en este punto, considera que la inclusión del “otro” debe comprenderse en relación con la noción de la ciudadanía (que se vincula a una cultura política universalista); no obstante, no se puede sobrepasar los derechos individuales de los ciudadanos que están plasmados en los derechos humanos como fundamento del Estado de derecho democrático. Además, debemos considerar que cualquier orden jurídico representa nociones de vida particular y no solamente derechos universales.

Para este autor, la situación se refleja en el problema de las identidades individuales que siempre están vinculadas con las colectivas, las cuales logran su equilibrio a partir de una red cultural cohesionada que no es otra que una cultura política que da cuenta del bien común. Habermas desarrolla esta idea cuando sostiene: *“(...) la coexistencia en igualdad de derechos de diferentes comunidades étnicas, grupos lingüísticos, confesiones y formas de vida no puede conseguirse al precio de la fragmentación de la sociedad. El doloroso proceso de desacoplamiento no puede desgarrar a la sociedad en una pluralidad de subculturas que se aíslen unas de otras. Por un lado, la cultura mayoritaria tiene*

que desprenderse de su fusión con la cultura política general, compartida en igual grado por todos los ciudadanos. De otro modo, dictaría desde el principio los parámetros de los discursos de autoentendimiento (...). Por otra parte, las fuerzas vinculadas a la cultura política común que, cuanto más abstracta se haga, tantas más subculturas lleva a un denominador común, tienen que seguir siendo lo suficientemente fuertes como para no permitir que se desmorone la nación de ciudadanos” (Habermas, 1996: 174-175).

En esta misma línea, compartimos la opinión que sostiene Ingo Gentes, cuando admite que la diferencia no significa necesariamente perder de vista la unidad (,2000: 141). Por ello, la discusión en América Latina se estaría dando en dos ámbitos de acuerdo: a) La igualdad jurídica individual y el de la igualdad cultural colectiva y b) La discusión directa sobre el derecho mismo y el carácter consuetudinario indígena. El autor plantea una cuestión fundamental en su trabajo, respecto a que los pueblos indígenas, al ser incluidos jurídicamente, no tienen necesidad de sufrir la opresión étnica o un reconocimiento vacío o falso. En tal sentido, la lucha por el reconocimiento también es una lucha de aprendizaje mutuo, no solamente para los pueblos indígenas, sino también para todos los ciudadanos que componen las sociedades latinoamericanas. Esto significa aprender y aceptar que el otro es diferente y que esa diferencia puede ser reconocida sin amenazar la cohesión social ni jurídica de una sociedad, más bien resulta ser un factor enriquecedor y necesario (Gentes, 2000: 155).

11.4 EL PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL DESDE LA IDENTIDAD Y LA ACEPTACIÓN DE LAS DIVERSAS FORMAS DE VIDA

El patriotismo constitucional de Habermas se contextualiza en los principios democráticos de una carta constitucional que respeta los derechos humanos y confiere un estatus de ciudadano que va más allá de la situación legal o jurídica de los individuos, como el mismo autor lo expresa: *“Por tanto, deberíamos aprender finalmente a entendernos no como una nación compuesta por miembros de una misma comunidad étnica, sino como una nación de ciudadanos (...), pues la república no tiene, en definitiva, otra estabilidad que la que le confieren las raíces que los principios de su constitución echan en las convicciones y prácticas de sus ciudadanos”* (Habermas, 1999a: 265). Para hacer posible este proceso, la cultura mayoritaria debe desprenderse de su situación histórica excluyente, logrando así la identificación de todos los ciudadanos con la cultura política de su país.

Esto significa que el patriotismo constitucional considera, en esencia, la aceptación de diversas formas de vida y culturas, las que tienen cabida en el contexto de una República que no excluye, dado que es pluralista y abierta a diferentes formas de mestizaje, y que refuerza el sentimiento de pertenencia a una ciudadanía inclusiva y participativa. Dicho proceso se ve reforzado por el fenómeno de la globalización que exige, para poder ser viable, una identidad postnacional que pueda incluir valores de corte universal que trasciendan la propia cultura. No obstante, el discurso de la identidad, desde una perspectiva individual como colectiva, responde a un discurso ético, lo que obliga a que siempre tenga una validación de tipo contextual por sobre una validación de tipo universal. Por lo cual, el patriotismo constitucional sería una respuesta a una identidad colectiva más amplia, que pueda incluir a los ciudadanos de una sociedad compleja y diversa. En este sentido, los procesos de diferenciación social obligan al individuo

a desempeñar diferentes roles en la vida (de tipo asociativo, en el trabajo, en el vecindario, etc.), por lo cual asume diferentes pertenencias, pues la identidad no es algo determinado e inmutable (Habermas, 1981: 86).

La identidad individual no coincide necesariamente con la construcción social e intersubjetiva de la identidad colectiva, pero sí es complementaria. El propio autor así lo afirma: “*Sería falso representar las identidades grupales como ‘identidades del yo’ en gran formato; entre ambas no se da ninguna analogía, sino tan solo una relación de complementariedad*” (Habermas, 1989: 100-101). De este modo, los individuos no estarían sujetos a un único código de cultura, sino que -de acuerdo a las circunstancias- optarían por uno u otro. Pese a todo, Habermas sostiene que la nación representa una “*forma específicamente moderna de identidad colectiva*” (1989:89), pues si bien responde a una tradición histórica, de igual forma obliga a que de manera consciente se trascienda la supuesta comunidad natural. Ésta respondería a la sangre y la tierra, lo que daría un primer paso de apropiación en forma reflexiva de las tradiciones de las que los individuos se consideran parte. Sin embargo: “*(la) identidad, ya no se percibe como algo de antemano, sino como un conjunto de rasgos descriptivos y evaluativos que se construyen narrativamente en los procesos de interacción social. (...) Las complejas sociedades contemporáneas, profundamente plurales en lo cultural, no disponen, sin embargo, de mecanismos de identificación inmediata; tan sólo de manera crítica y selectiva podrán hacerse cargo del legado de las tradiciones compartidas y generar nuevos signos identitarios mediante procesos públicos de comunicación en los que intervengan reflexivamente los ciudadanos*” (Velasco, 2003: 133).

En síntesis, Habermas plantea la posibilidad de una identidad colectiva en el marco de un proyecto profundamente democrático y, fundamentalmente, de

respeto de los derechos humanos. Esto implica que no debe situarse el sentimiento de pertenencia a una nación o comunidad étnico-cultural, identificada con un único destino común, por sobre la lealtad a la nación de ciudadanos (como titular de soberanía política) que nos incluye a todos. Hacer lo primero trae como consecuencia la represión y la asimilación por medio de la coerción, con las consecuencias de violación de los derechos fundamentales de las personas por grupos, religiosos, socioeconómicos y étnicos.

11.5. PLURALISMO CULTURAL Y PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL, ALCANCES EN EL CASO DE CHILE

Para Habermas, el pluralismo es posible en una cultura política republicana que permita cohesionar a una sociedad con el respeto a las diferentes formas de vida y tradiciones culturales heterogéneas. Así, se articularía democráticamente una sociedad multicultural, donde la identidad colectiva tendría que poseer las características de supranacional o postnacional, permitiendo la compatibilidad con un pluralismo que contenga las identidades nacionales. De ahí que el patriotismo constitucional deba fundamentarse en un régimen político democrático y no en los conceptos de los sustratos pre-políticos de una comunidad étnico-nacional.

Habermas sostiene que en las sociedades multiculturales debe generarse una cultura política en la que puedan echar raíces los principios constitucionales, lo cual no tiene que apoyarse, necesariamente, sobre un origen étnico, lingüístico y cultural. *Una cultura política liberal constituye sólo un denominador común de un patriotismo constitucional que agudiza el sentido de la multiplicidad y de la integridad de las distintas formas de vida coexistentes en una sociedad multicultural'* (Habermas, 1998a: 628). El planteamiento de Habermas será

posible si se construye un sentido fuerte de ciudadanía, junto a un uso ético de la razón práctica, cuya fuerza reside en el poder comunicativo que se ejerce en los espacios públicos, y que es parte de la competencia ciudadana.

Ahora, en los países latinoamericanos, muchas veces se confunde el concepto de patriotismo nacionalista con el de “patriotismo constitucional”. Este último busca la inclusión del “otro”, la igualdad, la equidad y el reconocimiento de sus derechos desde una perspectiva de solidaridad entre los ciudadanos que defiende los valores comunes del sistema democrático. En el caso del nacionalismo, los resultados han sido desastrosos y sus consecuencias se han traducido en guerras, golpes militares e ingobernabilidad política, lo que a su vez ha acentuado la exclusión y el racismo en el caso de América Latina, afirmándose en concepciones militares sobre superioridad racial, de las cuales Chile no ha sido la excepción. Teniendo en consideración estos fundamentos, surgen de inmediato algunas preguntas en el caso de Chile: ¿Qué viabilidad tiene una ciudadanía intercultural cuando la constitución no es democrática? ¿Qué pasa si es el patriotismo de la constitución es el que debe llevar los cimientos del reconocimiento para integrar a los “otros”, pero éste no solo carece de ellos, sino que fomenta la exclusión?

En primer lugar, el Estado de Chile desarrolla un patriotismo con una concepción nacionalista, que excluye toda diferencia en favor de una visión histórica militarista, donde la nación es homogénea, lo que produce una oposición con los pueblos indígenas. Por ello, la fuerza de la ideología mapuche, opuesta a este tipo de patriotismo, resiste desde una concepción simbólica de la sociedad mapuche prehispánica y busca la recuperación de la comunidad ancestral perdida, por lo cual hoy surge con gran vitalidad el “nacionalismo mapuche”.

En otro sentido, el patriotismo de la constitución en Chile no acepta los conceptos de heterogeneidad, multiculturalidad e interculturalidad, dado que entiende que desarrollar dichas concepciones fragmentaría la Nación. Ahora, si logramos desarrollar una ciudadanía intercultural y profundizar la democracia en Chile, el patriotismo constitucional se transforma en la respuesta de cómo dotar de una nueva identidad colectiva a la comunidad política (cuya historia ha experimentado el conflicto y la ruptura), además de la búsqueda de las características identitarias compartidas en una sociedad pluralista culturalmente. En este contexto, el planteamiento de Habermas sobre la racionalidad práctica cumple tres usos bien diferenciados: un uso moral, un uso ético y uno pragmático.

Por ello, es necesario que el Estado permita el desarrollo de una ciudadanía en la que los individuos sean co-responsables en las diferentes decisiones políticas del ámbito público, a objeto de despertar una conciencia solidaria que elimine las prácticas clientelares que, finalmente, llevan a la apatía y a la dependencia de los ciudadanos. En esta lógica, la ciudadanía debe estar fundada en hacer valer los derechos civiles, económicos, sociales y políticos, que se manifiestan en un doble vínculo, lo que se ejemplifica en una acción desde la comunidad al ciudadano y del ciudadano hacia la comunidad, donde el Estado tiene una mirada intercultural y transcultural.

CUARTA PARTE

ALCANCES ÉTICO MORALES DE LA CIUDADANÍA Y LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO, EN RELACIÓN CON EL PENSAMIENTO DE ADELA CORTINA.

CAPÍTULO XII: LA CIUDADANÍA Y LAS LIMITACIONES EN LA INCLUSIÓN Y RECONOCIMIENTO INDÍGENA

12.1. VISIONES Y CONCEPTUALIZACIONES DE LA CIUDADANÍA: UNA MIRADA DESDE LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS

En relación a la concepción de ciudadanía existe una abundante literatura, que abordan la discusión de los derechos ciudadanos, la diferencia cultural, la democracia y el multiculturalismo. Algunos autores entienden la noción de ciudadanía como una relación entre el ciudadano y la comunidad política, donde el individuo adquiere un status legal que comprende derechos civiles, políticos y sociales, junto a un valor moral en relación a responsabilidades, con una identidad y sentido de pertenencia fundado en una comunidad. Dicha situación permite la participación del individuo en forma activa y en condiciones de igualdad en toda deliberación pública sobre aspectos que le afectan y que son de bien común, colaborando en la construcción de una sociedad más justa (Cortina, 1998; García y Lucke, 1999). En esta línea, distintos autores han realizado sus aportes: Kymlicka (1995) propone una ciudadanía intercultural; Cortina (1996) da cuenta de la ciudadanía cosmopolita; Young (1990) plantea una ciudadanía diferenciada; Bank (1997) habla de la ciudadanía global; Osler (1998) define una ciudadanía activa; Bartolomé (2002), Cabrera (2002) y Cortina (1998) desarrollan una ciudadanía intercultural; El Consejo de Europa (1998) sostiene el concepto de ciudadanía responsable, entre otros.

De esta forma, en las sociedades democráticas no solamente debe existir la igualdad de derechos y de justicia en sus instituciones, sino que se debe compatibilizar la existencia de aspectos de sociabilidad e identificación de pertenencia, que permitan desarrollar una identidad inclusiva y compartida entre ciudadano, donde los individuos sientan que pertenecen a una comunidad política, donde participan en el contexto de un republicanismo cívico (Cortina, 1998; Kymlicka, 1997; Dietz, 2001; Mouffe, 1999).

En este aspecto, los procesos de multiculturalidad, democracia, e interculturalidad, responderían más a un periodo de culminación del desarrollo de los derechos ciudadano del siglo XX, en sociedades occidentales de tradición democrática liberal, que buscan dar una respuesta a la necesidad de una ciudadanía más amplia. Desde este punto de vista, la ciudadanía social daba cuenta del derecho a la igualdad en lo civil, político y social, y representó un momento fundamental de un tiempo histórico, que se contextualizó en una ciudadanía con la plena pertenencia a una comunidad, donde la participación de los individuos era fundamental para determinar con plena libertad las condiciones de su propia asociación a un determinado tipo de ciudadanía (Marshall, 1997: 312).

En tal sentido, la ciudadanía representa un estatus que garantiza la libertad e igualdad de derechos y deberes, junto con ciertas restricciones y responsabilidades, donde la vinculación entre ciudadanía y comunidad de pertenencia genera una relación político-jurídica con el Estado, que se demuestra en la participación en su organización (a diferencia de la Nación que es expresada en la nacionalidad). Sin embargo, la ciudadanía y el reconocimiento de los derechos humanos y su doctrina, han sido insuficientes para dar respuestas a los

problemas que se han suscitado por el proceso de globalización, especialmente sobre los derechos de las minorías, los grupos étnicos y la situación de los emigrantes. En este punto, la diversidad cultural suele producir dificultades en la convivencia de las personas, en especial cuando una cultura asume un rol hegemónico, relegando a las demás culturas a un papel de subordinación. Esta cuestión se ve reflejada en la mirada abstracta y universal del orden político liberal, el que reclama una razón pública que se manifiesta en la cultura ciudadana (Cortina, 1998b).

Para Rawls (1996), este problema se supera teniendo un pueblo con cultura democrática, en el que sus ciudadanos compartan una posición de igual ciudadanía y donde el bien público sea el objeto de su razón, con una concepción política de la justicia que exige a la estructura institucional básica de la sociedad, para definir los fines y propósitos que las instituciones han de servir. En este sentido, una de las claves de la ciudadanía es aceptar la pluralidad y la diferencia, por cuanto *la pluralidad humana es una condición básica, tanto de la acción como en el discurso, que tiene el doble carácter de igualdad y distinción* (Ana Arendt, 1993).

Por otro lado, Habermas (1999, 2004) sostiene que los individuos destinatarios de derechos únicamente pueden adquirir autonomía individual en la medida que ellos se consideren como co-creadores de las leyes a las que están sometidos, en su calidad de sujetos jurídicos privados, donde las libertades y los derechos individuales son posibles de sostener en base a una autonomía cívica intersubjetivamente ejercida, que comprende procesos discursivos de formación de opinión y voluntad en la esfera público-política, donde se convierten en ciudadanos. Esto significa que desde una concepción procedimental del derecho y mediante un proceso democrático, la burocracia del Estado debe asegurar

simultáneamente la autonomía privada y la autonomía pública, para que los ciudadanos puedan disfrutar de iguales derechos, que son posibles de alcanzar desde una real autonomía ciudadana (Habermas, 1999: 202). Por ende, un ordenamiento jurídico legítimo estaría dado si se asegura de modo equitativo la autonomía de todos los ciudadanos y, además, los ciudadanos -como destinatarios de estas normas de derecho-, pueden verse a sí mismos como sus autores. En consecuencia, si los ciudadanos participan en los procesos legislativos que están regulados, desde una perspectiva comunicativa, en que todos puedan suponer que las regulaciones acordadas son merecedoras de una aprobación general motivada racionalmente, entonces podemos decir que existe un Estado de derecho y una ciudadanía inclusiva.

Cortina (2000b) reformula el concepto de ciudadanía que encierra en su seno una dialéctica de inclusión y exclusión, de identidad y diferencia, para ampliar el concepto, al considerar algunas interrogantes como: a) ¿puede haber un ideal de ciudadanía que vaya más allá del cosmopolitismo desarraigado y del parroquianismo inhumano, es decir, un cosmopolitismo arraigado? b) ¿es el cosmopolitismo un punto de vista moral o está condicionado políticamente por el “patriotismo de la constitución”, que implica ir más allá de las eticidades concretas? (Cortina, 2000b: 777-778).

Cortina considera que una respuesta se podría encontrar en la noción de ciudadanía contextualizada en el ámbito político, y cuyo principio de legitimación de normas jurídico-políticas se aplicaría a las comunidades políticas concretas, con efectos de obligación para aquéllos que han sellado un hipotético pacto social. Así, el principio moral tendría aplicación en las normas para las cuales la justificación debe contemplar los intereses de toda la humanidad, situación que Habermas desarrolla en *facticidad* y *validez* con respecto a la inclusión del otro. Es

decir, el fundamento moral es una especificación del principio general del discurso respecto aquellas normas de acción que pueden justificarse desde una perspectiva que considere los puntos de vista de los afectados. En tal sentido, el fundamento político de la democracia sería aplicable a las normas de acción que se presentan en forma de derecho y que pueden justificarse con ayuda de razones pragmáticas, de razones ético-políticas y de razones morales (Habermas, 1997b y 1999b). Dicha argumentación nos permite la distinción entre el hombre y el ciudadano en dos aspectos: el primero tiene relación con los fundamentos morales y el segundo, con los principios de la democracia.

Desde esta perspectiva, la ciudadanía vuelve a resurgir como concepción vinculante entre democracia y derechos humanos, valores y virtudes cívicas de una sociedad compleja y plural, ampliada a las relaciones interculturales. De ahí que la relación de los derechos culturales con el sistema sociopolítico se encuentra en lo que Cortina (1997) denomina el fundamento legitimador del Estado de derecho moderno, que no es otra cosa que los derechos humanos. Sin embargo, Cortina va más lejos y señala que la exigencia es superar la forma del Estado moderno (que es el Estado nacional), hacia una suerte de “República Universal”, en que se pueda proteger los derechos de todos los seres humanos en una ciudadanía cosmopolita.

Por lo anterior, la ciudadanía cosmopolita que plantea la autora (1997) nos lleva a una concepción que trasciende la ciudadanía nacional (que es particular de los Estados Nacionales) y transnacional, como puede ser la Unión Europea, en sociedades multiculturales y pluriétnicas. De esta forma, la ciudadanía cosmopolita es complementaria al Estado nacional en algunos casos, y en otros lo supera como forma de organización mundial, lo que incluye una ciudadanía intercultural o multicultural. Esto representa una superación de la política y la ciudadanía

tradicional. En consecuencia, Adela Cortina considera que hay elementos que son fundamentales en una ciudadanía y que no pueden faltar si es que se pretende reconocer la dignidad de todos los ciudadanos por igual y extenderle un justo reconocimiento. Estos elementos se expresan en la libertad como un valor en sí mismo y en la participación como producto de la autonomía individual, para lograr lo que sería la voluntad común, con una cultura que no puede subordinar a la otra.

12.2. ALGUNAS CONSIDERACIONES MORALES Y POLÍTICAS SOBRE LA CIUDADANÍA

La ciudadanía representa la definición de un ejercicio moral que implica una práctica de compromiso que se comparte y que sobrepasa el nivel instrumental, respondiendo a una actividad éticamente buena en sí misma (Bárcena, 1997). Toda comunidad que se compone de tales prácticas, tendría como objetivo alcanzar siempre el desarrollo de los individuos, respecto a su carácter moral y capacidad de juicio cívico público. En este sentido, cuando se hace referencia al “carácter moral” del ciudadano, vinculamos la pertenencia del individuo a una comunidad política concreta, en la cual, a partir de sus disposiciones y cualidades, realiza acciones de una determinada manera con el fin de hacer lo éticamente correcto; es decir, desarrolla la convicción que no va contra el sentido común, ni se imponen por la fuerza en los procesos de deliberación con otros, sino que se construye en base a una mirada respetuosa y reflexiva, a partir de la aceptación de buenos argumentos.

Por otro lado, desde el humanismo cívico, se “descansa en la convicción de que todo ciudadano es capaz de distinguir lo verdadero de lo falso en la vida pública, es decir, de discernir entre las leyes justas y las leyes injustas” (Llano, 1996:209). De modo que la competencia moral que tiene la ciudadanía se

sustenta en la capacidad de juicio y discernimiento que se afirma en una educación cívica y que, desde una perspectiva comunitarista, solamente es posible alcanzar en el seno de las comunidades humanas abarcables. De ahí que en las comunidades de indagación y enseñanza, *“el individuo se adiestra en el oficio de la ciudadanía que –como todos los oficios- tiene mucho más de artesanía, de lo que la razón ilustrada está dispuesta a reconocer”* (Llano, 1996: 213).

En este contexto, la educación y la formación de ciudadanos son puntos fundamentales que no consisten en un conocimiento teórico que se asimile y luego se aplique; es una capacidad de diálogo, de mutua comprensión y de un interés por los asuntos públicos, junto a la prudencia en el momento de tomar decisiones (Llano, 2007). En este aspecto, el conocimiento práctico sólo se puede adquirir en comunidades vitales cercanas a las personas, como es el caso de la familia, los colegios, la parroquia, los clubes deportivos, la universidad. Por otra parte, el aprender a ser ciudadano permite integrarse a las comunidades, siempre que en ellas existan prácticas que estén enfocadas a desarrollar lo mejor de los valores humanos y que, además, valoren la riqueza de otras culturas para reconocer la diferencia. De acuerdo a Llanos, la educación para ser ciudadano tiene las características de responder a un *ethos* que posee un ambiente fértil, moralmente denso, humanamente acogedor, que abre espacio para la autorrealización y es capaz de motivar y entusiasmar a las personas para adherirse a este proyecto. En tal sentido, la educación ciudadana está vinculada con la formación cívica, esfera donde la adquisición de las virtudes morales e intelectuales de fortaleza, prudencia, sabiduría, templanza y justicia, no se desarrollan solamente desde una mirada teórica, sino en la práctica cotidiana de relaciones con los demás. De ahí que este planteamiento sostiene lo que los comunitaristas consideran una exigencia: el vincular la justicia y el bien, colocando una supremacía del bien sobre la justicia para conjugar el ideal de vida buena y moralidad.

Otro concepto importante es el de *ciudadanía étnica*, formulado por De la Peña (1999), en relación con el concepto de Renato Rosado, sobre *ciudadanía cultural*, que se había desarrollado en *Culture and Truth* (1989), específicamente en su artículo *Assimilación Revisited* (1985). Dicho concepto fue trabajado interdisciplinariamente por el *Latino Cultural Studies Working Group of the Inter-University Program for Latino Research* (IUP) (1987). Toda esta conceptualización queda bien explicitada en el trabajo de Leyva Solano (2010), denominado “Indigenismo, Indianismo y Ciudadanía étnica”, y en el de Flores y Benmayor, (1997). Según Leyva Solano, el concepto de ciudadanía étnica tiene sus raíces teóricas en el de *ciudadanía cultural*, en el sentido de conjugar una síntesis entre *ciudadanía universal*, que expresa la igualdad de derechos ante la ley, y la ciudadanía cultural, que expresa alteridades construidas socialmente y que pueden utilizarse para el reclamo de derechos diferenciados. En este sentido, Leyva, Burguete y Speed (2003), plantean la experiencia de los indígenas canadienses, quienes al tener una situación material bastante sólida, exigen demandas que son más del campo moral y ético. Al compararlas con las demandas de las organizaciones mapuche, se puede observar que estas últimas se centran en el nivel de injusticia y negación de reconocimiento.

Por otra parte, la ciudadanía es una constante tensión entre diferentes componentes que articulan la identidad política y colectiva de los miembros de un sistema democrático, lo que sitúa a la ciudadanía en una amplia red de entramado sociopolítico y cultural, donde los individuos desarrollan sus compromisos éticos. De ahí que la ciudadanía se nos impone más allá de una situación legal y alcanza cuestiones de orden moral, que comprende los sentimientos de pertenencia a un ethos cultural, que a su vez se transforma en un elemento que configura el yo del individuo y su relación con los otros. En efecto, la ciudadanía comprendería un tipo de saber práctico, con un conocimiento normativo que permitiría realizar cierto tipo

de acciones, sujeto a constante revisión y definición, como resultado de los vertiginosos cambios que se producen en la sociedad, donde están en juego diferentes sistemas culturales y concepciones morales.

Por lo tanto, una ciudadanía sin participación en la toma de decisiones, a causa de la colonización del mundo de la vida por el dominio del Estado, tiene como consecuencia una creciente separación entre la ética privada y la pública, lo que genera una crisis respecto a los valores que decimos sustentar y los que realmente realizamos en la práctica, instalándose una interrogante sobre la legitimidad moral de la ciudadanía para emitir juicios sobre el quehacer público.

12.3. CIUDADANÍA Y PARTICIPACIÓN; UNA MIRADA ECONÓMICA Y POLÍTICA

Para Thibeaut (1998), el debate actual de la ciudadanía se manifiesta entre las corrientes liberales, comunitaristas y republicanos, aunque las dos primeras visiones tienen una convergencia en lo que se denomina el republicanismo cívico, el cual representa una respuesta al liberalismo, fijando como núcleo la participación democrática y la vida pública, que son ejes fundamentales de la participación ciudadana, tanto en el cultivo de la reciprocidad como de la solidaridad (Habermas, 2002). En lo que respecta al modelo republicano, el ciudadano pertenece a una comunidad en la cual tiene derechos, deberes y responsabilidades, y el status de ciudadano no está determinado por las libertades negativas que pueden exigirse como formas privadas. Esto significa que tanto los derechos cívicos, como los derechos de participación y comunicación representan libertades positivas, por lo cual la participación es una práctica común, y la única forma a través de la cual los ciudadanos pueden llegar a ser sujetos políticamente

responsables de una comunidad de personas libres e iguales (Habermas, 2002:233-234).

Según Bartolomé (2002), la participación ciudadana es muy importante para poder ejercer los derechos, siendo relevante algunos aspectos como: a) tener real conciencia del sentido y alcance que tienen los derechos humanos en el funcionamiento del sistema democrático; b) considerar *el valor de la democracia* en la organización y la convivencia ciudadana; y c) desarrollar una conciencia y juicio crítico respecto a los diversos problemas del sistema social. Asimismo, desde la *pedagogía de la inclusión* en un contexto educativo, Bartolomé (2001) considera que se deben cumplir exigencias para lograr un sentido de pertenencia del ciudadano, que pasan por no condicionar el sentido de pertenencia a una identidad cultural única y educar respecto a que la identidad es fruto de múltiples identidades que desarrolla la persona en su vida.

Por su parte, Hart (1993) considera que la participación ciudadana es un derecho vinculado a la democracia y representa un factor político importante por el cual se debe juzgar la calidad de las democracias. Para Pateman (1970), dicha participación se transforma en la herramienta que promueve la educación, la autodeterminación y el desarrollo de la ciudadanía. Así, el ciudadano debe “*tomar conciencia de su responsabilidad y compromisos, por medio de una participación activa en la formación cívica y cultural, en los espacios de ciudadanía disponibles*” (Cabrera, 2002: 89). De igual manera, Susskind y Elliot (1983) sostienen que existirán tipos de participación que se pueden definir en *una participación paternalista* sustentada en un control de autoridades municipales, *una participación conflictiva*, donde existe centralización de las decisiones, pero con una constante lucha de los individuos por alcanzar mayores grados de

participación ciudadana, y una *participación co-productiva*, donde las decisiones están en la ciudadanía y en los espacios locales.

Por su parte, Walzer (1994) considera que el mercado y la política resultan ser insuficientes para el óptimo funcionamiento de una democracia, por lo que es necesario que los ciudadanos aprendan civilidad en las organizaciones voluntarias de la sociedad civil, para fortalecer el sistema democrático. Es decir, la sociedad civil debe organizarse en torno a una serie de asociaciones voluntarias, tales como la familia, club deportivo, junta de vecinos, iglesias, cooperativas y grupos ecológicos, entre otros, para lograr darle espesor al sistema democrático. De tal forma que la ciudadanía se convierte en una práctica reflexiva en la que el ciudadano debe tratar de hacer diferentes elecciones entre lo bueno y lo malo, lo posible y lo deseable, con toda su carga moral y capacidad de juicio cívico, en el que se juega la opción de la inclusión de los “otros” en un contexto de libertad.

Para Walzer (1998), los individuos son libres cuando tienen la capacidad de poder elegir por sí mismos sus proyectos de vida y el trabajo donde desean desarrollar sus capacidades, sus amigos, sus asociaciones, etc. Ahora, esta situación exige que todo el mundo esté abierto a elecciones, pero además deben existir los recursos para afirmar su elección de vida. En consecuencia, Walzer sostiene que lo fundamental para la libertad no es que la elección sea lo prioritario, sino que al no importar el grupo de origen, se pueda salir de él y encontrar asociaciones alternativas. Para ello, debe existir la movilidad social, que es la carta de presentación de una sociedad libre, donde hombres y mujeres se determinan a sí mismos, situación que les permite participar en asociaciones de diversa índole, a través de fronteras religiosas e ideológicas y políticas.

Por otro lado, Walzer (1993, 1997) establece que las sociedades son culturas con una gama de significaciones que conforman las prácticas sociales y las creencias de las personas. Bajo su pensamiento, los ciudadanos no pueden ser excluidos de las discusiones que les afectan en relación a los límites y significados de las esferas, ni de los bienes que se distribuyen dentro de ellos. Por lo anterior, surge la necesidad de crear una pluralidad de criterios de distribución que, generados en las propias culturas, cambian el significado de los bienes sociales a distribuir, de modo que cada comunidad cultural puede crear sus propios bienes sociales, y atribuirles significación en relación a cómo son concebidos por los miembros de la sociedad cultural, lo que significa que no existe un bien social para cada esfera. En este punto, la justicia distributiva tiene una gama de respuestas, en las cuales hay espacios para la diversidad cultural y opción política, y los principios de la justicia son plurales en su forma. Por ello, los bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones diversas, en arreglo a diferentes procedimientos, y por distintos agentes; así, todas las diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural (Walzer, 1993: 19).

De ahí que Michael Walzer sostenga que se aprende a ser ciudadano en asociaciones diferentes y mientras más intenso sea el compromiso y la participación, más comprometido estaremos para desarrollar el rol de ciudadanos de una extensa comunidad que va desde vecindarios, iglesias, sindicatos, asociaciones para asistencia mutua, grupo de profesionales, etc. En este ámbito, la solidaridad y la cooperación ocupan un rol importante en la asistencia mutua (que representa el reconocimiento de los conciudadanos), integrada por mujeres y hombres hacia los cuales tenemos obligaciones en virtud del compañerismo. Siguiendo esta línea, Michael Walzer (1998) asegura que mientras los bienes estén disponibles de una manera diversa, las distribuciones resultantes no estarán determinadas por formas estándares de dominación y usurpación, y la distribución

se realizará considerando “la igualdad compleja”, que significa atender de forma radical a desigualdades dispersas y disgregadas.

En este sentido, Walzer considera que el pluralismo que sostiene la libertad, está constituido por tradiciones políticas, étnicas, culturales, religiosas y, por los grupos de hombres y mujeres que la sustentan. De ahí que el pluralismo y la multiplicación de las diferencias movilizan a mucha gente a participar en la vida política; no obstante, sin las tradiciones no se puede adquirir esos mínimos fundamentales de identidad y carácter, que posibilitan una posible elección coherente.

Por otro lado, la igualdad compleja considera que la justicia social no puede ser un único principio maestro que determine la distribución de todos los bienes sociales. Por lo mismo, la justicia compleja es una pluralidad de principios distributivos de diferentes bienes y, en consecuencia, la igualdad no representa la forma en que se distribuye un bien identificable, sino que es la forma de describir de manera amplia el concepto de relaciones sociales. Así, la igualdad compleja se puede comprender en un contexto de igualdad de ciudadanía, que necesita diferentes principios distributivos que le sean útiles a los intereses de los ciudadanos democráticos, para hacerlos ejecutantes y competentes de sus responsabilidades políticas (Walzer, 1997: 370).

Por otro lado, son necesarias ciertas actitudes y valores cívicos de participación para profundizar la democracia desde una ética mínima, donde se debiera suscribir cualquier ciudadano que sea demócrata y liberal. Por lo tanto, la ausencia de estas actitudes impide que la democracia pueda funcionar (Camps, 2002: 43-47). Al respecto, Victoria Camps sostiene que la democracia se

fundamenta en un *demos*, es decir, en un pueblo que comparte ciertos valores mínimos y vive de acuerdo a ellos. De tal forma que una ética mínima que es aceptada por todos debe ser independiente de las creencias religiosas o las visiones políticas e ideológicas que cada cual sostenga, donde los ciudadanos se desarrollan en vinculación con tres valores básicos:

- a) *Responsabilidad*: comprende el compromiso con intereses que no necesariamente son individuales, sino comunes. En esta situación, el individuo se hace responsable y responde de igual forma a los comportamientos y decisiones que afectan también a los demás.

- b) *Tolerancia*: actitud imprescindible en las democracias plurales, que tiene relación con la aceptación de la diferencia, para así poder vivir con personas que tienen otro tipo de cultura o vida que, incluso, pueden incomodar. Esta actitud se transforma en una virtud democrática y sienta las bases del entendimiento y la convivencia pacífica.

- c) *Solidaridad*: es el complemento de la justicia para que se termine con la marginación, la exclusión y las actitudes racistas.

En consecuencia, para Victoria Camps, el civismo es un elemento que no puede quedar restringido, en cuanto significa civilidad, que se puede traducir en cómo *hacer que la convivencia sea la más fácil y amable*, y cuya condición debe ser cultivada como un requisito básico de respeto. Para su funcionamiento, por tanto, la sociedad civil debe tener ciertas virtudes públicas, que se reflejan en nuestras creencias, las que, aun siendo diferentes e incommensurables, permiten el establecimiento de una sociedad contemporánea pluralista. En este sentido, el

significado de la moral es el compartir un mismo punto de vista, con la necesidad de defender los derechos fundamentales de todos los seres humanos. Si tales derechos son auténticos, han de generar unas actitudes y unas disposiciones, que son las virtudes públicas (Camps, 1990: 24).

Desde una ciudadanía económica, *“los individuos han de verse como seres que participan activamente -si se les da la oportunidad- en la configuración de su propio destino, no como meros receptores pasivos de los frutos de ingeniosos programas de desarrollo”* (Sen, 2000: 75). A partir de esta mirada, la ciudadanía económica expresaría la libertad y participación de las personas, que les permitiría desarrollar sus capacidades y su creatividad para salir de la pobreza y lograr una vida plena. Ahora, para salir de la situación de vulnerabilidad, hay que complementar las capacidades como libertad sustantiva, que se manifiesta en teorías específicas (sustantivas) del bien, en relación con el respeto de los valores culturales, donde las capacidades pueden ser vinculantes con diversas formas de cultura (A. Sen, 2000). En tal sentido, la falta de alimento y la pobreza que sufren algunos seres humanos no son producto de catástrofes naturales solamente; de hecho, la mayoría de las veces sobra alimento, pero estructuras sociales injustas impiden a las personas acceder a esos bienes. Dicha situación exige terminar con los privilegios de unos pocos, para que todos logren desarrollar sus capacidades.

En este punto, es necesario un estatus fundamental de crédito y de derechos sociales, los que se constituyen en parte esenciales de la conformación de ciudadanía. En tal sentido, *la ubicua diversidad humana no es una simple complicación secundaria, sino un aspecto fundamental en los estudios de la igualdad y de inclusión* (Sen, 1976:87). Así entonces, la capacidad se comprende como la posibilidad de la libertad sustantiva para lograr que se concrete el estilo de vida que uno desea, desde una perspectiva de libertad, donde los ciudadanos

deben tener la posibilidad de concebir el bienestar en términos de realización para poder desarrollarse, con el objetivo de conseguir un funcionamiento valioso y una vida plena. En cualquier caso, la pobreza de las personas no solamente representa la pobreza material en la que viven, sino también la carencia de oportunidades y limitaciones sociales, como barreras para poder elegir otra forma de vida. De ahí que las capacidades están vinculadas directamente con la consecución de realizaciones refinadas, y esta concepción se vincula con la idea de vida buena, que es una vida de libertad, la cual puede ser entendida en términos de vectores de realización humana y de la capacidad para conseguirlo, (Sen, 1997: 55).

Por lo tanto, personas que están conformadas de formas distintas y que se encuentran en lugares diversos, requieren distintas cantidades de bienes primarios para satisfacer las mismas necesidades, por lo cual juzgar las ventajas en bienes primarios conduce a una moralidad parcialmente ciega. En este sentido, Amartya establece que la justicia de las instituciones ciudadanas debe ser juzgada por sus consecuencias y la bondad de los estados sociales que genera, lo que exige una concepción moral que incluya a los ciudadanos en dos perspectivas distintas: una que tiene relación con su bienestar y la otra con su condición de agente. En ambas situaciones, las personas son particularmente relevantes en la evaluación de estados y acciones. En consecuencia, hay que terminar con la pobreza y otorgar el valor intercultural a las relaciones humanas para desarrollar las capacidades de las personas desde *“la creencia de que los diferentes individuos de las diferentes culturas son capaces de compartir muchos valores comunes y de ponerse de acuerdo en algunos compromisos comunes”* (Sen, 2000: 295).

Para Conill (2002), las capacidades son una fuerza dinámica, apta para convertirse en una fuente de valor que consiste fundamentalmente en otorgar

dignidad a las personas, por ser un fin en sí mismas y no un medio. Por ello Conill sostiene que las capacidades nos permitirían superar la aporofobia, en el sentido que se necesita información sobre *“lo que las personas pueden hacer y ser”, sobre los diferentes estilos de vida, ‘saber cómo le va a la gente’ en su vida en las diversas partes del mundo, para atender a las diversas clases de actividad que hacen floreciente una vida humana”* (Conill, 2002: 33). En esta mirada, la vida humana es un conjunto de funcionamiento individual que representa estados y acciones donde el funcionamiento puede comprenderse desde estar bien alimentado, tener acceso a una buena salud o lograr ser feliz.

En tanto, Cortina (1997; 1999) expresa que una ciudadanía económica se convierte en una denuncia y propuesta para lograr transformar el sistema económico injusto, que es la causa de la pobreza y la esclavitud contemporánea. Y sostiene que si las decisiones que les afectan a los ciudadanos se toman a nivel de la economía y las empresas, ellos deben participar e intervenir activamente para que, de alguna forma, puedan influir en tales decisiones. Es decir, los cursos de acción económica deben contar con la participación de la gente, para que tengan algún grado de legitimidad social, junto con considerar los acuerdos que tomen los ciudadanos que son afectados por las políticas macroeconómicas y microeconómicas, siendo actores e interlocutores válidos y legítimos, y no subordinados económicos.

Ahora, Cortina, (2000) piensa que lo más importante es resolver el problema de la miseria y las expresiones de aporofobia que surgen de la cultura occidental, cuestión que debe solucionarse por medio de un diálogo intercultural, en el que el respeto a los derechos humanos es un programa ético-político-económico que no puede obviarse y cuya consecuencia es comprender la cultura como expresión de la diversidad.

CAPÍTULO XIII: PRINCIPIOS Y FUNDAMENTACIÓN ÉTICA PARA LA CIUDADANÍA INTERCULTURAL EN CHILE Y LA VINCULACIÓN CON EL PENSAMIENTO DE ADELA CORTINA

13.1. INTERCULTURALIDAD Y SOCIEDAD CIVIL DESDE LA ÉTICA CORDIAL DE ADELA CORTINA

Una ciudadanía intercultural para Chile es una exigencia de responsabilidad política en relación a las generaciones actuales y futuras, que permita el desarrollo de una sociedad más justa, equitativa y sin violencia, para incluir a todos los grupos humanos que habitan esta tierra.

El optimismo se sustenta en la convicción de que a los hombres nada de lo humano les puede ser ajeno, pues somos miembros de una comunidad de argumentación a la que pertenecemos nosotros y las generaciones que vendrán. Por lo tanto, no existen barreras insuperables entre las personas, sean de una Nación, etnia o lengua diferente. Al respecto, Cortina sostiene que *“hablamos desde determinadas culturas y lenguas, pero con la convicción de que podríamos entendernos con cualquier ser dotado de competencia comunicativa, por eso resulta imposible trazar un límite irrebable entre “nosotros” y “vosotros” o “ellos”* (2001: 28). Esto no significa prescindir de las comunidades de pertenencia, que son las “comunidades reales de comunicación”, sino más bien, es desde ellas que -asumiendo las diferencias- se debe construir la sociedad intercultural.

En nuestro caso, para llevar adelante un proyecto de ciudadanía intercultural es indispensable *una ética intercultural* que considere que no existe en ninguna cultura soluciones para todos los problemas vitales y que, por tanto, se puede aprender de otras culturas no sólo soluciones, sino que también se puede lograr una comprensión mayor de la propia. Lo anterior se debe a que no es la mera coexistencia de las culturas, sino que se invita a un diálogo entre ellas, de forma que se respeten sus diferencias y vayan dilucidando conjuntamente lo que consideran irrenunciable para construir una convivencia justa (Cortina, 1997: 183-185).

El desafío moral es el construir una ciudadanía intercultural que termine con el etnocentrismo y la exclusión, lo que, en alguna medida, pasa por decir que: *“El etnocentrismo es una posición éticamente insostenible, mientras que el relativismo también es insostenible (...) Más allá del etnocentrismo y del relativismo se encuentra la propuesta intercultural de entablar un diálogo permanente entre los que comparten distinto bagajes culturales de forma que decidan conjuntamente qué humaniza y qué deshumaniza. Propuesta que es sin duda la más adecuada y la más inteligente, porque aprovecha la diversidad cultural, igual que aprovechar las restantes formas de diversidad que no crean desigualdad, es encontrar ideas nuevas, proyectos nuevos, sugerencias aún no pensadas”* (A.Cortina, 1998b: 197).

En el caso del conflicto mapuche, esta propuesta se sintetiza en lo que Cortina (1998) ha denominado como *socialismo dialógico*, el cual tiene como objetivo alcanzar una ética universal que no está basada en intereses egoístas o individualistas, ni en la idea de profundizar los lazos de particularidades locales - como fundamentales- por muy razonables que parezcan. La riqueza está en la obligación de cada ser humano de ser capaz de reconocer en otro a su misma humanidad, sin dejar excluida su diferencia cultural. Es decir, es necesaria una

ética de la cordialidad en un contexto intercultural, donde no basta con poder elegir, sino que hacen falta alternativas dónde elegir y de lo cual surge la labor reconstructiva, en el sentido que los mapuche tienen en su cultura valores que son universales, tales como la solidaridad, la cordialidad, el respeto a los más ancianos de la comunidad, una profunda vida espiritual y el respeto a la naturaleza.

Dichos factores permiten construir una sociedad civil que tenga entre sus metas más importantes el reconocimiento del “*otro*”, dado que al ser constituida en el espacio público, se crean relaciones vinculantes de la vida cotidiana como son fiestas, tradiciones culturales, eventos religiosos, etc. Todas estas acciones, contextualizadas y situadas humanamente, permiten en la praxis comprender las diferencias, creando compromisos de reciprocidad y afectividad en la sociedad civil que van generando el espesor cultural necesario para una *ciudadanía intercultural*.

En este punto, la sociedad civil es la comunidad que nos da sentido y que es trascendente para nuestras vidas. En otras palabras, corresponde a los “*otros relevantes*” que representan a la gente que verdaderamente nos importa, por tanto, es el lugar donde los ciudadanos incorporan la virtud de la civilidad, fundamental para el funcionamiento de una política democrática (Cortina, 1998b: 194-195). A su vez, Cortina asegura que “la sociedad civil” es, en gran medida, la que sostiene la vida democrática; sin embargo, es la comunidad política la responsable de que los ciudadanos valoren la civilidad. Así, una sociedad en la cual los ciudadanos no asumen responsabilidad y donde no existe participación activa, no se puede considerar como una sociedad donde realmente gobierna el pueblo.

De hecho, Adela Cortina piensa que una sociedad pluralista es aquella en que los distintos grupos sociales comparten una *moral cívica*, la que no es dogmática, pero tampoco relativista. Esta autora dice que con dificultad ya existe un cierto reconocimiento de que la moral cívica no solo es posible, sino –incluso– existente. No obstante, no se puede recurrir a un modelo determinado de filosofía moral, sino, más bien, se debe recurrir a algún tipo de moral inserto en la vida cotidiana. En este punto, se debe considerar el tipo de moralidad que de alguna forma comparte el conjunto de la sociedad, y que comprende un tipo de conciencia que presta cohesión a esa sociedad y que no significa mayoría numérica.

Ahora, una sociedad civil fuerte otorga la posibilidad de construir diálogo y encuentro desde la propia diferencia, aprendiendo de la experiencia del conflicto-tolerancia. Muy bien lo expresa Recasens (2004), al sostener que *una democracia sin sociedad civil es sin sentido*, y una convivencia justa, conveniente y feliz se logra desde el acuerdo de los ciudadanos entre sí y con su gobierno. Cuando no es posible alcanzar el objetivo de una conciencia democrática profunda de participación de la sociedad civil, el político y los diferentes poderes fácticos no buscarán formar ciudadanos en torno de una sociedad civil, sino militantes serviles a sus causas. Entonces, para que el individuo pueda ejercer como ciudadano el derecho de ciudadanía, necesariamente debe existir un respaldo de una sociedad civil; cuando no existe dicho apoyo, las personas se desvinculan, dificultando la participación en la gestión pública. Por esto, *una ciudadanía intercultural* que pretenda recoger las potencialidades, el sentido del reconocimiento, los vínculos integradores y el compromiso afectivo y social, no puede dejar de fortalecer en primer lugar *la sociedad civil*.

En esta línea, Cortina piensa que la cultura política es “*el conjunto de valores que respaldan tanto una constitución democrática como las instituciones*

esenciales correspondientes" (Cortina, 1998b: 196). Así, el pluralismo de concepciones de vida buena es uno de los haberes irrenunciables de la sociedad civil y pueden transformarse en una fuente de riqueza social que garantice una existencia común vigorosa. De ahí que la sociedad pluralista permite la convivencia de dos éticas de la sociedad civil: "*ética cívica de mínimos*" y "*ética de máximos*", en que la justicia es un elemento vital.

Por ello, Cortina (2007) plantea una propuesta que pone en la discusión una verdadera ética de la ciudadanía, la que se fundamenta no solo en una argumentación, sino en lo que ella denomina una *razón cordial*. Ésta tiene la potencialidad de vincular inteligencia, sentimientos y coraje, con el fundamento de que los valores morales surgen en los ciudadanos, situación que se afirma en el principio de que la verdad se puede conocer no exclusivamente de la razón, sino también del corazón. En consecuencia, la cordialidad nos lleva a desarrollar la capacidad de estimar los valores, comprobar y argumentar, con buenas razones, que todos tienen el derecho a ser reconocidos e incluidos en una sociedad democrática, pluralista y solidaria. De tal forma que *una ciudadanía intercultural* debe representar un punto de unión entre razón, sentimiento individual y valores interculturales, donde lo más importante es el ser humano.

Ahora, *el reconocimiento cordial* de Adela Cortina surge, en primer lugar, de la compasión, que es el motor de ese sentido de la justicia, que busca y encuentra argumentos para construir un mundo de acuerdo a la dignidad de los seres humanos, transformándose en el vínculo compasivo que brota de lo más profundo del corazón. De ahí que la verdad y la justicia no solo se conocen por la argumentación y la razón, "*sino también por el corazón*". Es decir, "*Quien carece de compasión no puede captar el sufrimiento de otros; quien no tiene capacidad de indignación carece del órgano necesario para percibir la injusticia*" (Cortina, 2007: 87).

No obstante, existen algunas exigencias para hacer posible una ética *cordial*, tales como: a) Las personas no pueden ser instrumentalizadas; b) Las personas deben potenciar sus capacidades (por empoderamiento); c) El principio de justicia distributiva comprende la distribución de los beneficios y las cargas en forma equitativa; d) Se debe considerar desde una perspectiva dialógica a los afectados por las normas; y e) Hay un principio de responsabilidad al evaluar los daños a los seres sintientes no humanos (A. Cortina, 2007). En este aspecto, asumimos el desafío con la posibilidad de fundar un discurso ético e intercultural, a partir de un principio de respeto y dignidad que está sustentado en una razón cordial, que nos lleva a construir *una ciudadanía intercultural* que termine con la injusticia sobre los indígenas en Chile. Para poder llevar adelante esta tarea surge el gran desafío: ¿cómo justificar los valores fundamentales que no pueden estar sujetos al juego de una minoría o de una mayoría, pero que permitan incluir el reconocimiento de las diferencias culturales?

En este punto, *“el individualismo racional del pueblo de demonios puede ser un primer paso cuando nos enfrentamos con gentes sin sentido de la justicia”* (Cortina, 2007: 61). En un pueblo de demonios, sin embargo, el interés propio no es suficiente para construir una convivencia justa, *“porque quien lo tiene como referente puede cambiar de juego cuando vea que gana más a corto plazo y, sobre todo, porque puede limitarse a dar la apariencia de que cumple los pactos, beneficiándose de que otros sí lo hacen”* (Cortina, 2007: 70). De lo anterior se desprende que el principio individualista reduciría la moral a un imperativo de la habilidad; una simple instrumentalización para resolver conflictos. De este modo, al no ocuparse de los fines que son los importantes en los individuos, se elimina la posibilidad de contener a los que pretendan sacar beneficio de las situaciones del propio conflicto para sus ambiciones personales.

Digamos que el principio individualista, por lo tanto, no busca el interés general para resolver situaciones de injusticia o, mejor dicho, un interés “verdadero” en la moralidad. En este punto, Cortina (2007) sostiene que no basta con enseñar a los demonios que no se debe actuar por interés, sino que además hay un valor profundo en tomar interés en aquello que por sí mismo es interesante. De ahí que se transforma en una “exigencia” el que comprendamos que nuestra propia calidad de vida y felicidad casi siempre están ligadas a la realidad de los otros, ya sea en la comunidad, la familia, el extranjero, u otros espacios.

Por lo tanto, Adela Cortina piensa establece que el hacerse responsable es aceptar las consecuencias que significa lograr o acercarse a una meta, de cuyo valor estamos convencidos, o lo contrario, que puede significar alejarnos de ésta. Esta situación comprende un tránsito desde el yo individual al nosotros, entendiendo que la ética individual siempre será insuficiente para la construcción de una ciudadanía inclusiva. Ahora, al no existir una única articulación, es necesaria una ética aplicada que considere algunas situaciones como: a) Clarificar el fin específico y el bien interno por el cual surge la legitimidad social; b) Determinar qué medios son los adecuados para producir ese bien en una sociedad moderna; c) Investigar las virtudes y valores que hay incorporar para alcanzar el bien interno; d) Descubrir cuáles son los valores de la moral cívica de la sociedad y qué derechos reconoce esa sociedad a las personas; e) Considerar los valores de justicia que debe realizar el principio de la ética del discurso, a partir de una moral crítica universal que da la posibilidad de cuestionar las normas vigentes y f) las decisiones deben tomarlas los propios afectados, que evaluarán las diferentes consecuencias de acuerdo al aporte de las diferentes tradiciones (Cortina, 1996: 134). Por todo lo anterior, se hace necesario considerar las consecuencias del desarrollo de la actividad moral en la sociedad, como forma de superar la exclusión de las personas, teniendo en cuenta las distintas tradiciones éticas que están en juego a partir de diferentes concepciones culturales.

13.1.1. LA ÉTICA EN EL FORTALECIMIENTO DE LA SOLIDARIDAD Y RESPONSABILIDAD, PARA UNA CIUDADANÍA INTERCULTURAL DESDE ADELA CORTINA

Adela Cortina establece que debe haber una ética de la administración pública, de la cual se desprenda el ideal ético que se debe alcanzar. Este ideal ético para Cortina estaría elaborado a partir de: a) la visión kantiana, que toma lo mejor con respecto a la persona como fin en sí mismo; b) la visión aristotélica, que comprende las visiones de servicio público; y c) la cuestión organizativa, y lo que corresponde a la visión weberiana, respecto a la acción burocrática que debe quedar sujeta al principio de responsabilidad. Por lo cual, *“una cosa es descubrir el principio ético ideal; otra, intentar aplicarlo a los contextos concretos, en los que la aplicación siempre viene condicionada por las consecuencias y por las situaciones”* (Cortina, 1996: 126). Ahora bien, un punto fundamental es tratar de reducir situaciones muy ideales del enfoque de la ética discursiva, que se presentan cuando no se consideran cuestiones esenciales del contexto de la cultura, al tratar de buscar únicamente el éxito de las normas procedimentales para llegar a consenso o acuerdo. De ahí que exigir moralmente que siempre se actúe según el principio de la ética discursiva sería una irresponsabilidad. *“Por eso conviene atender el consejo de Weber y optar por una ética de la responsabilidad, pero añadiría yo, por una ética de la responsabilidad convencida o de la convicción responsable, porque no se trata con ella de renunciar a las convicciones”* (Cortina, 1996: 126).

Por otro lado, Adela Cortina (2008), en sus trabajos de *Ética mínima, ética aplicada y democracia radical*, *Hasta un pueblo demonios* (1998) y *Ética pública y sociedad* (1998), sostiene que la ética civil es una ética de los ciudadanos que

persigue incrustarse en las actitudes, convicciones y costumbres que son el ethos de la sociedad y que no es reducible a normas jurídicas, ya que las trasciende. Por lo cual, una ética cívica es una realidad social que forma parte de las sociedades pluralistas en las que se ofrecen modelos de vida buena, donde un conjunto de valores y principios es compartido. De este modo, la ética de los ciudadanos tiene ciertas exigencias que se pueden delinear en los siguientes términos:

a) Un requisito fundamental de la ética cívica es que vincula a las personas en tanto ciudadanos, por lo cual quedan fuera de este marco los países o sociedades donde las personas no tienen dicha condición.

b) La ética cívica es dinámica y representa la cristalización de los diferentes valores compartidos por las distintas propuestas de vida buena, donde, entre otras cosas, se considera los fundamentos del razonamiento de cuál es la mejor forma de vida. Fundamentalmente, es una “ética de mínimos”, compartida por la cultura política propia del Estado de derecho.

c) Es una ética pública como todas; no obstante tiene exigencia moral sobre la sociedad, la cual no debe imponerse mediante sanción externa o coacción (derecho); su ámbito es el de la justicia.

d) La ética cívica no es política ni tiene pretensiones de asegurar un determinado tipo de sistema político constitucional. Lo que pretende es facilitar el reforzamiento de valores, ya que unen y representan una tradición histórica en la cohesión social para elaborar proyectos compartidos.

En consecuencia la ética cívica es la libertad entendida como autonomía de los interlocutores, que va más allá de una pragmática que permite plantear pretensiones de validez y de aceptarlas o rechazarlas. Esto implica una moral que dé cuenta de la capacidad de mirar a partir de intereses universalizables, donde la libertad es vista como participación y simetría en el diálogo, y solidaridad en el reconocimiento de la comunidad y las redes sociales. Dicho reconocimiento debe ser tanto de la comunidad lingüística de pertenencia, como de la comunidad de hablantes universales.

Las éticas procedimentales descansan en una “valoración” fuerte, y *“la realización práctica de la razón a través de la voluntad (buena) siempre necesita un compromiso que no puede demostrarse”* (Apel, 1985: 322). En este punto, el compromiso carece de sentido si no se sigue la percepción de un valor, lo que no significa que se apoyen en una teoría sustancial de la vida buena que pueda llevar el conjunto de posibles bienes humanos, los cuales se clasifiquen de tal forma que se alcance la felicidad. No obstante, Cortina establece que las éticas procedimentales no necesitan apoyarse en una ética sustancial, mientras que ésta última requeriría de procedimientos, por lo tanto: *“(…) la ética procedimental puede, pues, contar no sólo con procedimientos, sino también con actitudes, disposiciones y virtudes, motivadas por la percepción de un valor; con un ethos, en suma universalizables. De dónde surja el valor es una pregunta que sólo podría responderse recurriendo a una reconstrucción de la razón práctica”* (Cortina, 1988: 171). En este sentido, para la autora es posible construir una ética de actitudes y virtudes a nivel de una ética postconvencional de principios.

En consecuencia, existen algunas consideraciones que deben vincularse con la ética procedimental, las cuales pueden estar constituidas por: a) Las metas

sociales a alcanzar por la cual cobra su sentido, b) Los mecanismos adecuados para alcanzar en una sociedad moderna, c) Un marco jurídico-político de la sociedad que se expresa en la constitución y en la legislación vigente, d) Las exigencias de la moral cívica alcanzada por esa sociedad y e) Exigencias de una moral crítica planteadas por el principio de la ética discursiva.

Así, nuestro planteamiento, recoge lo señalado por Adela Cortina, cuando sostiene que la persona debe ser autónoma y un fin en sí misma y, por tanto, merecedora de la solidaridad. Por lo que“(…) *todo hombre es fin en sí mismo y por tanto, en sí valioso, que exige por parte de los que así lo consideran una adhesión que le permite llevar a término sus planes vitales, legítimos, adhesión que no puede condicionarse a una contraprestación*” (Cortina,1990:287). Es decir, la solidaridad más que la simple cooperación, es la acción para superar la asimetría entre el que la ejerce y el que la recibe, evitando producir una cierta superioridad de uno sobre otro, donde la cooperación debe aumentar la autoestima y no disminuirla (Cortina,1990).

De igual manera, es necesario el concepto ético del diálogo intercultural para una ciudadanía, lo que Domingo Moratalla califica como fundamento para un encuentro convivencial-intercultural, que tiene la exigencia de una ética hermenéutica que no contextualice los diferentes problemas solamente desde una mirada jurídica, sino también desde los horizontes culturales enraizados en la vida común de las personas. En este sentido, los horizontes de las distintas culturas no son horizontes fijos, estables e inmutables. De ahí que, al producirse el diálogo entre culturas sucede lo que desde la ética hermenéutica se describe como “fusión de horizontes” (Moratalla, 2001: 80).

Compartimos en nuestra propuesta el planteamiento de Moratalla (2002: 78), cuando sostiene que para avanzar en la reflexión sobre el diálogo intercultural como medio y fin de un modelo de ética-intercultural, no se debe buscar solamente la conservación de una cultura, de mi cultura, sino el reconocimiento de todas y de cada una de las culturas. Al respecto, señala que es posible y deseable un cosmopolitanismo intercultural, donde las identidades de cada cultura no solamente sean vistas y planteadas en términos de enraizamiento para lograr una sobrevivencia en lo nacional, por lo que se hace necesario un distanciamiento para que surja un encuentro convivencial (Moratalla, 2001:78).

Ahora, la circularidad inclusiva es una exigencia que debe cumplirse desde cada campo específico del pensamiento, para lo cual los expertos deben buscar los principios de alcance medio, los valores que están insertos en los diversos contextos “interculturales” y cuál es su aplicabilidad para el caso en cuestión. Al igual que Cortina (1990), pensamos que el principio procedimental de la ética del discurso es una orientación de trasfondo y que se necesita de otras tradiciones para fundamentar y complementar un modelo de “aplicación” renovado, que articule las verdades de las diferentes perspectivas éticas: teleológicas/deontológicas, procedimentalistas/sustancialistas, de convicción/de responsabilidad. Hay que considerar, por lo tanto, que una sola perspectiva ética es insuficiente para fundamentar un modelo de ética aplicada, que busque orientar o cambiar una política de exclusión y discriminación del pueblo Mapuche. No obstante, si bien las diferentes perspectivas hacen su aporte, un modelo que se inspire en una ética del discurso y en la acción comunicativa es una propuesta razonable para avanzar en esa dirección y es la que hemos asumido. De ahí que la mirada emancipadora de la interculturalidad es posible, porque cada persona tiene una competencia comunicativa que es constitutiva de un sujeto autónomo, aquél que da cuenta de sus potencialidades y derechos con el fin de “defender con argumentos sus propuestas” (Cortina, 1995: 108).

Lo anterior nos lleva a constatar la pluralidad y tensión existente entre los distintos lenguajes contrastivos que están presentes dentro y fuera de la comunidad y que lleva a la exclusión de ciertos grupos. Así, en la complejidad del conflicto indígena en Chile se necesita una lectura hermenéutica para realizar una re-evaluación de criterios, con el fin de mirar los diferentes estilos de vida y experiencias, tanto del pueblo Mapuche como de la sociedad chilena. Lo anterior significa la aplicación de una racionalidad crítica a los diversos problemas de conflicto cultural, para construir diferentes propuestas ético-contextuales, siendo todas ellas revisables, porque la razón crítica no admite cualquier sistema como infalible. De tal forma, cualquier diferencia entre las personas no será tan radical, ya que no será un obstáculo que impida un puente entre “nosotros” y “vosotros”. Por el contrario, la relación de sentirse parte del género humano será más fuerte que la diferencia que los separa (Cortina, 2001b).

13.2. JUSTICIA INTERCULTURAL DESDE ADELA CORTINA: EN EL CONTEXTO DE CONFLICTO ÉTNICO CHILENO

La justicia intercultural implica plantearse un mundo más humano de profundo respeto a la dignidad de todas las personas en base a criterios de equidad, libertad y justicia considerando el contexto de su cultura. Ello significa, en primer lugar, transformar las condiciones socioculturales, económicas y políticas que afectan a los más débiles; es decir, avanzar hacia un nuevo modelo de ciudadanía inclusiva que, a su vez, dé paso a *una democracia radical* que permita el pleno desarrollo de las capacidades humanas del conjunto de la sociedad y de cada uno de sus miembros. En este sentido, nuestra propuesta de *reconocimiento del pueblo Mapuche como superación del conflicto interétnico, a partir de una ciudadanía intercultural*, está sustentada en la visión de Cortina (2003) y en el

caso de Chile, nos parece fundamental el principio que emana de lo que ella denomina *liberalismo radical intercultural*. Es decir, un liberalismo radical donde la autonomía de las personas sea intransable, donde cada ser humano elija su propia vida, donde las restricciones internas sean intolerables y donde sea una exigencia que los distintos grupos culturales puedan conocer otras ofertas, reflexionando cuál es la que más le conviene y prefiere, y eligiendo sin presión o restricción a su libertad (Cortina, 2002: 5).

En este aspecto, lo importante es que de ningún modo los grupos culturales y étnicos puedan coartar la libertad de sus miembros, ya que de producirse esta situación, ello podría favorecer a los que manejan el poder. De ahí que la exigencia ética del diálogo intercultural en Chile debe considerar lo que Cortina (2005) sostiene como un requerimiento imprescindible en dos ámbitos: a) El respeto a la cultura, porque desde ella los individuos se identifican, estiman y se comprenden a sí mismos, obteniendo reconocimiento; además de la riqueza que una cultura pueda aportar y b) Los ciudadanos deben discernir cuáles son los valores y costumbres que son dignos de conservar o reforzar y los que deben ser desechados en una determinada cultura.

Es decir, se tiene que otorgar igual dignidad a otras culturas y formas de vida, colocando en simetría la participación en la búsqueda de soluciones, mediante un diálogo dialógico. Asumimos que en toda aclaración del sentido, incluso en la conceptualización de las ciencias duras, se precisa “*un primer momento de anticipación del sentido, que es aprehendido por la mediación histórica de una comunidad de interacción*” (Cortina, 1995: 86).

En este aspecto, una ciudadanía intercultural permite conjugar intereses divergentes para lograr un sistema de justicia consensuado, y en nuestro caso, Honneth (2006) y Taylor (1993,1996) nos entregan elementos que incluimos entre los fundamentos de un reconocimiento mapuche, expresados en:

a) Las identidades se moldean, en parte, por el reconocimiento o por la falta de éste, y muchas veces un falso reconocimiento de otros puede causar daño, convirtiéndose en una forma de opresión, degradante y despreciable.

b) Las identidades sociales se negocian desde una perspectiva del reconocimiento mutuo.

c) Es una necesidad construir y configurar una plataforma de unidad en la diversidad, que incluya a todos en un proyecto pluralista y democrático, reconociéndose la riqueza de cada cultura.

d) la implementación de una política de reconocimiento e igualdad de status para las culturas.

e) Aceptar el principio de originalidad en el cual cada uno tiene algo único que decir, y da cuenta de la autorrealización y auto-plenitud, que es el ideal de autenticidad que comprende autodescubrimiento y autoafirmación.

Por otro lado, para desarrollar una justicia intercultural se hace necesaria una democracia radical, que ofrecería esta posibilidad a partir de la ética del discurso que sostiene la exigencia de un *“(...) compromiso por parte de los participantes, de elevar el nivel material y cultural de vida de todos los interlocutores virtuales, de modo que puedan ser interlocutores reales. Que nadie sabe expresar mejor los propios intereses y defenderlos que uno mismo”* (Cortina, 1991: 129). Este plano se debe contextualizar en la cultura comunitaria mapuche,

donde es relevante la constitución y afirmación de la identidad cultural para que los individuos primariamente logren autonomía y dignidad para sus vidas, lo que no excluye la posibilidad del derecho individual de cada mapuche para revisar, disentir o distanciarse de la identidad colectiva, teniendo la posibilidad de optar por la justicia occidental del modelo liberal que ofrece la sociedad chilena.

De igual manera, la ciudadanía intercultural en Chile no puede eludir la pertenencia a una comunidad plural más grande como es la ciudadanía cosmopolita, sobre todo en el caso de Chile. Esto, fundamentalmente, porque nuestro país posee el sistema económico más abierto de América Latina, con la firma de tratados internacionales, tanto en lo económico como en lo político. Esto implica que individuos pertenecientes a diversas culturas y territorios cooperarán intercambiando y regalando recursos y bienes propios, para lograr bienes colectivos que posteriormente le permitirán conseguir otros bienes particulares, tanto materiales como simbólicos, asumiendo diversos compromisos y obligaciones.

Y es así que una ciudadanía intercultural rescata la solidaridad sentida y gratuita de un pueblo, fundamentada en el *ethos* cultural de los chilenos, que se expresa en un ideal aún no alcanzado, pero que se desea conseguir. Es un diálogo intercultural que debe enraizarse en la experiencia vital que se encuentra en el alma de la sociedad chilena. Esto es particularmente importante, tomando en consideración los encuentros y desencuentros de una sociedad pluricultural a partir de las constantes catástrofes sísmicas y climáticas que sufre el país, que obligan el establecimiento de una relación de confianza, solidaridad y cuidado mutuo frente al dolor. De hecho, la historia e identidad de los que habitan este territorio mapuche-chileno es una identificación con un destino común frente a la adversidad de la naturaleza, lo que exige de solidaridad permanente.

QUINTA PARTE

CONTEXTO DEL SISTEMA POLITICO Y LA DEMOCRACIA CHILENA: LOS PROBLEMAS Y POSIBILIDADES PARA UN RECONOCIMIENTO DEL PUEBLO MAPUCHE EN UN CONFLICTO INTERÉTNICO

CAPÍTULO XIV: LIMITACIONES CONSTITUCIONALES Y DEL MODELO ECONOMICO DE CHILE, PARA IMPLEMENTAR UNA CIUDADANÍA INTERCULTURAL.

14.1 UNA CIUDADANÍA EXCLUYENTE SITUADA EN UNA NACIÓN HOMOGENEA, CON UN MODELO NEOLIBERAL

En primer lugar, la ciudadanía en Chile se define en un ámbito muy reducido y solamente comprende aspectos constitucionales y jurídicos, como la relación de deberes y derechos, ligados a la organización del Estado de Chile, y que debe ser acatada por todos los ciudadanos sin distinción alguna. De esta forma, la Constitución Política de la República de Chile de 1980 afirma que son ciudadanos chilenos todos los nacidos en el territorio nacional y que son hijos de chilenos aquellos que cumplen requisitos habilitantes. Así lo establece el artículo 10 de esta carta constitucional: *“Son Chilenos los nacidos en el territorio de Chile, con excepción de los hijos de extranjeros que se encuentran en Chile”*.

La ciudadanía chilena, por lo tanto, mantiene un nexo directo con la nacionalidad y el territorio. Sin embargo, el artículo mencionado anteriormente agrega que se puede adquirir la nacionalidad en forma extraordinaria por otros

méritos. Es decir, la nacionalidad otorga la ciudadanía previo el cumplimiento de algunas requisitos tales como: i) ser chileno, ii) haber cumplido los 18 años de edad, y iii) no haber sido condenado a pena aflictiva. Además, entre los derechos que se adquieren por tener la ciudadanía chilena, cabe mencionar la condición de derecho a sufragio, la opción a cargos de elección popular y aquellos que la constitución y la Ley le confieran.

De igual forma, el artículo 5 señala que: *“La soberanía reside esencialmente en la Nación. Su ejercicio se realiza por el pueblo a través del plebiscito y de elecciones periódicas. Como también por las autoridades que esta constitución establece”*. De esta forma, la nacionalidad es la primera condición para ejercer derechos ciudadanos en Chile, contextualizados en la soberanía a través del sufragio como voto universal. Sin perjuicio de lo anterior, la ciudadanía puede perderse por tres causales: i) por pérdida de la nacionalidad chilena, ii) por condena a pena aflictiva, y iii) por condena de delito que la Ley considere como conducta terrorista. Este último artículo es muy polémico, en cuanto se le aplica a los mapuche que participan en la recuperación de tierras por la fuerza y con violencia. No obstante, en ninguno de los artículos referidos a la ciudadanía se contempla alguna inclusión o consideración particular respecto a los pueblos indígenas y su cultura. En el caso de los mapuche, no se reconoce su cultura en ningún aspecto de la ciudadanía, excluyendo un ámbito fundamental para una *auto-imagen* que genere sentimientos de seguridad en sí mismos, otorgándoles dignidad.

En un porcentaje muy alto, este cuerpo legal conserva los artículos de la Constitución de 1980, elaborados por el Gobierno Militar, liderado por Augusto Pinochet Ugarte. Dicho documento fue sometido a plebiscito bajo el llamado *Estado de sitio*, sin debate ni participación alguna de la ciudadanía, y entró en

vigencia el 11 de marzo de 1981. Posteriormente, esta carta constitucional experimenta pequeñas modificaciones con el primer gobierno democrático del presidente Patricio Aylwin, en el año 1990. Dichos cambios se reflejan en una serie de artículos que debieron variarse por ser incompatibles con un régimen democrático. Pese a ello, el poder Ejecutivo del nuevo gobierno quedó prácticamente atado al control militar, convirtiéndose en la práctica en un co-gobierno, sistema que la dictadura militar denominó como “una democracia protegida” del marxismo. En este sentido, la Constitución chilena es autoritaria y, en el nivel ideológico representa una visión desde los principios liberales que enfatiza un régimen político presidencialista, privilegiando los derechos individuales, basado en el neoliberalismo de mercado, donde el derecho a la propiedad y el consumo es el fundamento esencial para lograr la autorrealización personal.

Desde el punto de vista de la constitución, hoy no existe margen para una mirada cultural comunitaria que integre la cosmovisión, solidaridad y responsabilidad ciudadana de los Pueblos Indígenas, excluyéndolos de toda representatividad política, en cuanto se les reconoce como “ciudadanos chilenos”, pero no como ciudadanos mapuche. El poder ejecutivo chileno “reconoce la situación indígena”, no obstante las políticas públicas son insuficientes y carecen de efectividad, y en la mayoría de los discursos presidenciales aparece el tema, pero con escasa relevancia. Por ejemplo, el 21 de mayo de 1999, el Presidente Eduardo Frei Ruiz Tagle reconocía el papel del Estado en el problema mapuche, al decir que el país estaba en deuda con sus minorías indígenas, por la larga historia de ocupación y de apropiación de su territorio, que culminó con el desconocimiento total del estilo de vida de sus habitantes originarios. Sin embargo, la situación de las tierras mapuche chocó con su proceso modernizador –especialmente con los intereses de las grandes empresas hidroeléctricas, mineras y forestales, que se apoderaron de las tierras indígenas- al poner en cuestionamiento el modelo económico y político vigente.

Actualmente, el Presidente de Chile, S. Piñera (2010-2012) y su gobierno de ideología neoliberal, sostiene que “*el problema mapuche*” se resuelve en el contexto económico, lo que exige un proceso de desregulación en la venta de las tierras indígenas, siendo la transacción, la libre competencia y el arriendo, o la entrega en mediaría, con el libre acceso al crédito y el endeudamiento vía hipoteca de su propiedad, lo que permitiría el emprendimiento indígena y la solución del problema. En este punto, sostiene que la compra de tierras no debe ser el eje central de la ley indígena ni del Estado de Chile, ya que los recursos deben focalizarse en infraestructura, servicios, educación, entre otros, para integrar al mapuche al sistema productivo y de consumo, donde el mercado es el mejor asignador de recursos para la solución del “problema mapuche”. El punto es que se necesitarían muchos años para que los mapuche pasaran desde ser los más pobres del país a empresarios competitivos.

La mayoría de los mapuche rurales no cuentan con los servicios básicos en sus hogares y presentan bajas tasas de alfabetización, con dificultades enormes para acceder a la educación o al crédito por sus precarias condiciones de vida. De ahí que lo único que les quedaría como espacio de configuración sería el consumo, mediante el arriendo o venta de sus disminuidas tierras, lo que es cultivo para la frustración y la violencia; ello explica, en parte, las acciones armadas para recuperar su territorio. Además, las tierras no son mercancía para los mapuche, sino que *representan su forma de vida, profundamente ligada con sus tradiciones culturales*. Así, la recuperación de tierras aparece tanto en el ámbito del mapuche urbano como rural, siendo el fundamento principal de la identidad, presionando por políticas públicas que prioricen la “recuperación de tierras indígenas ancestrales”.

Los diversos conflictos indígenas en las cuatro últimas décadas, respecto a las organizaciones mapuche y el Estado de Chile, han colocado en la discusión pública la necesidad y exigencia de buscar una nueva fórmula de entendimiento frente a la radicalización y violencia que ha tomado el conflicto, el que tiene su origen en el quiebre de las confianzas respecto a una solución consensuada y dialogada para buscar una salida política. Este hecho proviene fundamentalmente del choque entre las políticas públicas de los proyectos de modernización industrial del Estado, y la situación productiva de las culturas ancestrales (Namuncura, 2001). No obstante, lo que hoy está en juego son el reconocimiento mapuche, los niveles de autonomía, el cumplimiento y aplicación del Convenio 169 de la OIT, el nuevo trato y participación en las zonas con gran densidad mapuche, la distribución del poder, por nombrar algunas. Cabe destacar, en este sentido, que a nuestro juicio la solución a esta problemática pasa, en primer lugar, por crear las condiciones para un proceso de ciudadanía intercultural en Chile.

De ahí que la ciudadanía chilena, que potencialmente pueden ejercer los indígenas, no incluye consideraciones que recojan los ámbitos de la cultura y las tradiciones, afirmándose solamente en el fundamento jurídico que consagra los principios del derecho positivo liberal. Así, cualquier exigencia étnica se entiende como desborde e incitación a la violencia, que no ayuda a la estabilización de un sistema democrático y que está al margen de la institucionalidad vigente, vulnerando la seguridad interior del Estado, por lo cual debe ser reprimida aplicando la ley Antiterrorista.

14.2. LA DISCRIMINACIÓN DEL MAPUCHE POR LA FALTA DE UNA CIUDADANÍA INTERCULTURAL

La perspectiva de una ciudadanía diferenciada o intercultural no es aceptada en el actual marco constitucional, pues se considera los aspectos culturales como una opción personal del ámbito privado. En esta línea, Richards (2010) sostiene que existe una política institucionalizada respecto a los mapuche, con ciertos matices según los diferentes gobiernos, que ha ido configurando un discurso político respecto a su situación indígena, que se materializa en el *indio permitido* y el *indio insurrecto*, y que se expresa a través de las políticas públicas que se disfrazan de interculturales, lo cual refleja un racismo institucionalizado en la burocracia del Estado. Richards denomina estas políticas como un *multiculturalismo neoliberal* que responde a un conjunto de políticas indígenas interculturales y multiculturales, con una afirmación positiva que busca representar los intereses del indígena en algunos aspectos, para camuflar la subordinación. También existe otra parte de estas políticas que es la represiva y que tienen su expresión en un multiculturalismo hegemónico, donde el Estado asume las diferencias étnicas y raciales, representándolas a través de discursos, cuerpo de leyes, pero sin reconocerlo en forma sustantiva. En este sentido, Richards (2009) sostiene que en comparación con América Latina, Chile se encuentra muy atrás respecto al reconocimiento de los derechos indígenas, en lo correspondiente a salud, educación intercultural bilingüe, acceso a la tierra, desarrollo con identidad y aspectos que le permitan un nivel de entendimiento con los pueblos indígenas, que implicaría una nueva forma de ciudadanía.

Así, las demandas de los indígenas, en puntos como autogobierno, autodeterminación y territorio han configurado el imaginario colectivo que presenta al mapuche como *terrorista*, anti-chileno, subversivo, extremista, violentista, poco civilizado, y otros, facilitando la legitimación y consentimiento para ejercer la

represión y ahogando los aspectos positivos del multiculturalismo. Otro discurso es sostener que el mapuche no tiene cultura, por lo que es mejor su asimilación rápida a la sociedad chilena en la cual “*todos son iguales*” y no se necesitan derechos especiales, lo que significa “dejar su cultura y su territorio”.

Ahora bien, cuando el Estado de Chile opera con una concepción de interculturalidad, plantea las exigencias en una sola dirección: es el mapuche el que debe ser bilingüe, es el mapuche el que debe adaptarse a la ley y el que debe ser chileno, el que debe comprender las dificultades; pero no hay exigencias hacia la sociedad chilena. En este sentido, se va conformando lo que Cusicanqui (2009) -y, posteriormente, Richards (2009)- denomina como la política del *reconocimiento light*, con un sujeto denominado el *indio permitido*, que representa al *indio* que el Estado quiere conformar y que acepta sin cuestionar sus políticas. Para Millaman y Hale, este *indio permitido* por el Estado de Chile deja fuera y prohíbe al indio que reclama y reivindica sus derechos, configurando así el *indio insurrecto*, que es el que dice *no* a las políticas del Estado, por lo cual debe ser reprimido.

La lucha de los mapuche por el reconocimiento recíproco de su identidad cultural, y que en alguna forma se refleje en la ciudadanía, constituye una tensión moral que se aloja en la vida social de los chilenos, generando una constante tensión e incertidumbre de un problema no resuelto. Además, es también una relación ética, donde los sujetos experimentan nuevas situaciones acerca de su identidad particular, que les permite ver una dimensión diferente de sí mismos, experimentando, de esta manera, un conflicto de eticidad. Así, la lucha por el reconocimiento es la que le permite nuevas formas de conciencia, producto de la ampliación en las relaciones de interacción social, que se expresarían en un concepto mucho más amplio de ciudadanía, como “*una práctica conflictiva*”

vinculada al poder, que refleja las luchas acerca de quiénes podrán decir qué, al definir cuáles son los problemas comunes, y cómo serán abordados”, es decir “una ciudadanía anclada en la participación de la esfera pública” (Jelin, 1993: 25). De ahí que es una acción mapuche colectiva y consciente para exigir, aportar e incrementar el ejercicio de la ciudadanía futura, y que al tomar conciencia de su realidad histórica, ejerce y reivindica otros derechos que se habían perdido.

Por lo anterior, para *una ciudadanía intercultural*, en primer lugar, debe superarse el problema de la inequidad socioeconómica que obliga como requisito ineludible una mayor igualdad jurídica para recuperar sus tierras y sus recursos. Cuestión que exige *un reconocimiento para ejercer autonomía sobre las decisiones, recursos materiales y distribución del poder en situaciones que les compete*. Esta realidad coloca a la *ciudadanía intercultural* en Chile, como el espacio en que germina el respeto a los derechos colectivos indígenas para conjugar la dimensión universal de ciudadanía con la diferencia.

Frente a esta situación, y con el fin de lograr la articulación de reconocimientos de los diferentes grupos étnicos, las políticas públicas deben impulsar un proceso de “inclusión de la diversidad sociocultural existente en el país” con autonomía real, colocando en la conciencia de la sociedad chilena una reflexión más profunda sobre lo que se ha denominado “*el conflicto mapuche*” o “*el problema mapuche*”. En este sentido, cabe preguntarse, ¿cuáles son las causas que generan el rechazo y el desprecio de los mapuche al sistema constitucional y jurídico del Estado de Chile? ¿Cuál es el motivo que moviliza a los mapuche y particularmente a los más jóvenes, para que se organicen y decidan recuperar las tierras de sus padres y abuelos por la vía de los hechos consumados?

14.3. LOS CONVENIOS INTERNACIONALES Y LOS LÍMITES DE LA CIUDADANÍA EN CHILE: EL DERECHO INTERNACIONAL Y EL CONFLICTO INDÍGENA

El 15 de septiembre del año 2009, durante el gobierno de Michelle Bachelet, entró en vigencia el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, adoptado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Este instrumento jurídico establece estándares mínimos sobre derechos de los pueblos indígenas y constituye una nueva forma de abordar las antiguas políticas integracionistas de los Estados nacionales del siglo XIX. En el caso del Estado de Chile, éste se negó a ratificar dicho convenio por más de veinte años. Una de las causas de esta negativa se encontraba la falta de una voluntad política para firmarlo desde el poder legislativo y ejecutivo, con una fuerte presión e influencia del empresariado y la derecha chilena, dado que las exigencias que se debían cumplir chocaban con la Constitución chilena y los intereses de grandes empresas forestales e hidroeléctricas. No obstante, el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en Chile fue rechazado en poder legislativo.

La situación de fondo es una postura política de los sectores neoliberales y del empresariado, que observaban que ya no tendrían la misma libertad para atropellar y usurpar a los indígenas y sus tierras, dado que el Convenio 169 de la OIT obliga realizar diversas consultas a los indígenas sobre proyectos de desarrollo económico que les afecte. Para Aylwin (2010), los artículos de dicho acuerdo tienen un rango superior o equivalente a la Constitución chilena, reconociendo los derechos colectivos y el carácter de pueblo que le compete a los habitantes de estos territorios, cuyo significado práctico es responder a los

pueblos indígenas en sus reclamaciones para que puedan alcanzar ciertos niveles de autonomía política y cultural con el objetivo de mejorar sus condiciones de vida.

En el caso de Chile, influyeron las experiencias internacionales sobre pueblos indígenas y tribales y la organización internacional del trabajo (OIT) en su convenio sobre derechos económicos, sociales y culturales, que han ratificado países como Guatemala (1996), Holanda (1998), Perú (1994), Noruega (1990), México (1990), Bolivia (1991), Paraguay (1993), Dinamarca (1996), Ecuador (1999), Costa Rica (1993), entre otros. Especialmente, destaca el caso de Nicaragua (1986), Brasil (1988), Bolivia (1994), junto con las experiencias teóricas y prácticas de Canadá, que han sido un motivo para afirmar la incorporación de los conceptos de pueblo indígena, y formas especiales de autonomía y territorio, con elementos jurídicos de participación.

Dicho convenio establece el reconocimiento de los pueblos indígenas sobre la base de sus derechos, legitimados en el hecho histórico de que sus miembros son descendientes de pueblos preexistentes antes de la formación del Estado Nacional, al cual fueron incorporados, sin consulta alguna y por la fuerza, arrebatándoles sus bienes y excluyéndolos de la participación política en todas las decisiones que les afectan. Ahora bien, si miramos la configuración socioeconómica y territorial de Chile, uno de los párrafos centrales del Convenio 169, que coloca en peligro los intereses económicos de particulares y empresariales es: *“...estos pueblos (indígenas) deben asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”*.

De igual forma, en algunos artículos (6, 7, 12, 13 y 19) se legitiman las demandas mapuche, particularmente cuando se expresan contenidos centrales de ellas tales como: a) La consulta y participación en la toma de decisiones, donde sus intereses estén involucrados; b) El cambio de relación con el sistema jurídico; c) El derecho colectivo a la tierra; d) La recuperación de tierras usurpadas que incluye el concepto de territorio, entre otros. De ahí que al suscribir el Convenio 169 de la OIT por el Estado de Chile, se estableció un nuevo tipo de relación con los pueblos indígenas, que obliga a las legislaciones políticas del Estado a cumplir ciertas “exigencias” para adecuarse al Convenio. Así, éste establece obligaciones vinculantes entre el Estado de Chile y los convenios internacionales de derechos humanos y protección de los pueblos indígenas, que resultan determinantes a la hora de resolver los conflictos interétnicos. Incluso, se pueden recibir sanciones, lo que ha generado el aumento de los reclamos indígenas.

Al considerar su situación de peligro como minoría étnica, los mapuche necesitan la asignación de *derechos especiales para los pueblos indígenas*, cuestión que no significaría ni constituiría una arbitrariedad, en el entendido de que permiten a sus miembros tener la libertad de elegir su permanencia (o no) en las culturas respectivas, y pueden incorporarse en plenitud de derechos a la comunidad política chilena. En este punto la ONU, respecto a las libertades fundamentales y derechos humanos de los pueblos indígenas (2009), exige: “*un mecanismo de diálogo que permita la participación y la contrapropuesta indígena con grados significativos de incidencia*”; en otras palabras, se vincula directamente los derechos territoriales indígenas, y el derecho colectivo a la supervivencia como pueblo autónomo.

En el periodo 2008-2012, el conflicto mapuche-chileno ha dejado de manifiesto la incompatibilidad entre la Constitución chilena heredada de la

dictadura militar, y el Convenio 169 de la OIT, sobre los derechos de los indígenas. Un punto de ruptura con el acuerdo 169 es la aplicación de la ley Antiterrorista y la represión al movimiento mapuche, cuestión que ha recibido un rechazo general por diferentes organismos internacionales que han sostenido que el uso de este recurso viola, en primer lugar, el artículo n° 14 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, ratificado por Chile en los acuerdos suscritos. Dicho artículo garantiza a todo acusado el derecho a “*interrogar o hacer interrogar a los testigos de cargo, y a obtener la comparecencia de los testigos para hacer los descargos y que sean interrogados en las mismas condiciones*”, situación que no se cumple en el caso de los presos mapuche.

Otra violación a los derechos de los mapuche se da en el caso de los acusados de terrorismo que suelen estar en prisión preventiva, en algunas oportunidades por más de un año, antes que su caso llegue a juicio. Y si llegan a ser condenados no pueden ocupar un cargo público, puestos de enseñanza, posiciones de responsabilidad en sindicatos o empresas, negándoseles, además, la posibilidad de obtener un indulto presidencial, ya que dejan de ser ciudadanos chilenos. La ley Antiterrorista se aplica sin distinciones en el conflicto mapuche, no haciendo diferencia entre delitos “ideológicos” y delitos por demandas territoriales, cuestión que históricamente siempre se había hecho utilizando la legislación común para contener las reivindicaciones mapuche.

Desde esta perspectiva, la deuda histórica con los indígenas junto al sistema jurídico vigente, dejan a nuestro país muy lejos de los acuerdos internacionales con un gran desafío pendiente: la real implementación de los convenios firmados y la modificación del sistema constitucional chileno. En esta línea, el relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas en la ONU, James Anaya, en su informe respecto a la situación de los pueblos indígenas de Chile del 5 y 9 de abril

de 2009, y en el 2011, realiza una serie de llamados de atención para corregir este tipo de acciones, precisando que *“existe una profunda preocupación por la criminalización de la protesta social mapuche a nivel internacional, ya que la aplicación de la Ley Antiterrorista N° 18.314, en casos vinculados con movimientos sociales mapuche no corresponde”*. De igual forma, considera que existen políticas pendientes que el Gobierno de Chile debe realizar, *“particularmente en materia de consultas, derechos a tierras y territorios, explotación de recursos naturales y políticas acerca de conflictos vinculados a reivindicaciones de tierras”*, y enfatiza la necesidad que el Estado de Chile reforme las políticas públicas y la legislación sectorial de “tierras, aguas, geotermia y medio ambiente”, basándose en el código de Minería para que se cumpla el Convenio 169 de la OIT.

Para el sistema jurídico chileno, todos los actos son de responsabilidad individual y no se considera ningún tipo de tradición familiar, existiendo una separación entre las costumbres y el derecho, con lo cual se establece un sistema más punitivo que compensatorio, cortando el vínculo comunitario, sin considerar las consecuencias del desequilibrio que produce en la vida cultural de las comunidades indígenas. De igual manera, siempre están en juego las contradicciones del ensamblaje teórico del derecho civil, en contraposición al derecho indígena, que da cuenta de una visión de territorio anterior al derecho occidental y al Estado de Chile.

El hacer cumplir los derechos indígenas en Chile choca con la forma tradicional del derecho, los ordenamientos legales y el marco constitucional, que comprende una sistematización de leyes y códigos que muchas veces representan contextos históricos que se dictaron hace más de cien años, y otros en dictadura que pueden ser de derecho, pero no de justicia. En este caso, el derecho y las leyes impuestas a los mapuche por el sistema dominante refleja *“(…) aquello que*

permanece oculto, escondido en la historia de nuestra cultura: las relaciones de poder” (Foucault, 1983: 38). Esta situación articula una serie de prácticas sociales que se instituyen para hacer efectivo el control y el disciplinamiento de los mapuche, invisibilizando cualquier diferencia que pueda resultar peligrosa para la conservación hegemónica del orden vigente.

14.4. PLURALISMO Y RECONOCIMIENTO JURÍDICO EN EL TRATAMIENTO DEL CONFLICTO MAPUCHE: EXIGENCIAS PARA CONSTRUIR CIUDADANÍA INTERCULTURAL

Hay que reconocer que las normas legales son un tipo de normas sociales, que se caracterizan por ser policéntrica de diversos sistemas jurídicos, donde se juega la heterogeneidad de su eficacia normativa. Este principio nos lleva necesariamente al tema del pluralismo jurídico, donde están en juego aspectos cognitivos y normativos que dan la posibilidad de interpretar las normas, *cruzando las barreras culturales* en que se inscriben, con el eminente “peligro” de relativizar las garantías de las normas emanadas del Estado de derecho (Colom González, 2009: 7). No obstante, para Colom González, el *pluralismo jurídico* puede ser interpretado como un hecho social o una corriente de la teoría jurídica moderna, cuya característica es el reconocimiento de la inexistencia de una sociedad única y homogénea de autoridad jurídica. Esto puede suceder por la propia incapacidad política del Estado para llevarla a cabo o imponerla. Un ejemplo puede ser el caso de algunos países en América Latina, como Ecuador y Bolivia, en que en algunas áreas se conjuga el derecho consuetudinario de minorías étnicas con el derecho positivo del Estado.

Esto se expresa en “áreas fragmentadas de auto-regulación, practicadas por actores que desarrollan nuevas normas que se han dado ese poder a sí mismo y promulgan leyes con distintos grados de generalidad y alcance” (Gunther, 2003, 1-3), citado por (González, 2009). Ejemplo de ello sería el Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, y la Unión Europea. Es lo que Gunther interpreta como una realidad donde el concepto uniforme del derecho, ordenado y jerarquizado, ya no es posible mantenerlo, debido a que la teoría jurídica se enfrenta con diversos sistemas normativos. Por ello la realidad objetiva muestra que existe una pluralidad de regímenes jurídicos, reflejando un *pluralismo jurídico*, que hace pensar que un sistema legal unificado ya no existe y es solo ficción, en función de las interpretaciones y equivalencias que deben hacerse.

Otro aspecto importante de considerar es que cuando se habla de derechos de pueblos indígenas, no se está refiriendo a *una discriminación positiva transitoria*, sino que se refiere a *derechos diferenciados en función del grupo*, los cuales buscan obtener un reconocimiento permanente de la diversidad que se plasma en un Estado diferenciado (Kymlicka, 1996), cuya situación se puede contextualizar en una nueva ciudadanía que es diversa, plural y respetuosa de los derechos fundamentales. En nuestro caso es la ciudadanía intercultural.

En este sentido, se hace necesaria una “ontología del presente” que analice los límites históricos de la racionalidad instrumental impuesta a los indígenas por el sistema jurídico chileno. Es decir, no se trata de destruir todas las normas del sistema jurídico o sostener que son naturalmente compatibles los distintos sistemas de derecho, porque al venir de diferentes sistemas culturales se complementarán; más bien es una nueva forma de interpretar la justicia intercultural en relación a los pueblos indígenas. De ahí que la justicia intercultural, debe contemplar en su esencia un reconocimiento auténtico, con distribución en

forma equitativa y justa de diferentes bienes, que consideren las compensaciones históricas a los mapuche, conciliando derechos colectivos y el respeto a los derechos individuales y de autonomía de las personas en una esfera que los incluye a todos.

14.5. EL CONTEXTO INTERNACIONAL Y LOS DERECHOS INDÍGENAS EN UN ESTADO PLURIÉTNICO E INTERCULTURAL COMO CHILE: PRINCIPIOS A CONSIDERAR PARA UNA CIUDADANÍA INTERCULTURAL

En el ámbito del derecho internacional y en las diversas legislaciones y constituciones nacionales, se comienza a reconocer a los pueblos indígenas y se acepta el derecho legítimo de recuperar sus territorios ancestrales, quebrando la tradición republicana de los Estados latinoamericanos. En este ámbito, Stavenhagen (2004) manifiesta que los indígenas en el ámbito público del Estado y en la “gubernancia” han pasado desde una participación solamente simbólica a ciertos espacios reales e institucionales. El tema está presente en Naciones Unidas, en la Organización de Estados Americanos, en la Comunidad Europea, en las universidades, junto al ámbito público de la sociedad civil y de los propios Estados, donde existen las comunidades indígenas.

Uno de los puntos que se pretende superar es la situación de fragmentación y pobreza de los indígenas, con los cambios vertiginosos que han sufrido en su sistema de vida tradicional, que se traduce en una alta migración en busca de sobrevivencia en las grandes ciudades, lo que termina en un cordón de pobreza y marginalidad. En este aspecto, los informes sobre desarrollo humano de la ONU dan cuenta que los pueblos indígenas se ubican en forma constante por debajo de los promedios nacionales respecto a educación, salud, vivienda y empleo

(Stavenhagen, 2004). Dicha realidad trae contradicciones en los propios indígenas, generando, muchas veces, una violencia intraétnica que divide y debilita cualquier propuesta política.

Hoy está en juego el Estado Pluriétnico e Intercultural, que representa el poder político de autogestión y que para Hernández (2003) corresponde a una herramienta de gestión pública que recoge los diferentes intereses y necesidades de la población culturalmente heterogénea, la cual exige derechos diferenciados para poder tener una vida auténtica. Este tipo de Estado, al reconocer los derechos indígenas, se hace cargo de integrar en las políticas públicas los conceptos de: a) *Pluralidad*: generan medidas que respeten e incentiven la diversidad socio-cultural del país, expresando la diversidad que existe en la sociedad civil; b) *Democracia*: implementan diversos mecanismos legales y de participación ciudadana, que permiten la representación de todas las expresiones culturales y políticas, en las variadas instituciones del Estado-Gobierno; c) *Descentralización*: reordenan territorialmente, para vincular heterogeneidad sociocultural con una administración de un Estado pluralista; d) *Tolerancia*: respetan la diferencia sexual, étnica, o creencia religiosa; e) *Redistributivo*: distribuyen la riqueza con equidad para terminar con las enormes diferencias económicas y propiciar relaciones más asimétricas; y f) *Solidaridad*: cooperan y apoyan interculturalmente para enfrentar los problemas.

Dicha situación genera una fuerte tensión, pues sitúa a los derechos indígenas como una normativa que debe cumplirse por cada estado, y tal exigencia cambia las relaciones de poder, al colocar en una cierta equidad a los pueblos originarios. Esto se expresa en algunos puntos como:

- a) *Derecho a la tierra*, por ser grupos originarios en la ocupación de ciertos territorios, y que son anteriores a cualquier tipo de derecho occidental.
- b) *Derecho a poder ejercer su libre determinación y autonomía*, para desarrollar su proyecto de vida buena.
- c) *Derecho a gozar y disponer de sus recursos naturales, y patrimonio cultural*.
- d) *Derecho a poder desarrollar su propia cultura*, que les permita dar cuenta de su propia identidad.
- e) *Reconocimiento constitucional al interior de los Estados* donde habitan en la actualidad, y representación política proporcional a su población en el sistema de gobierno, para asegurar su continuidad física, histórica y cultural.

En el caso de Chile, es necesario que el Estado y la sociedad civil comprendan que la interculturalidad supone ir más allá del reconocimiento de la multiculturalidad, con la definición y/o construcción de herramientas que promuevan el intercambio, la convivencia, la reciprocidad y la solidaridad entre diferentes culturas y pueblos (Cunningham, 2001), donde los aspectos relevantes de la “dinámica intercultural” deben dar cuenta de una rearticulación del tejido social de los pueblos indígenas y de la sociedad civil. Por lo cual, el reconocimiento del pueblo Mapuche exige una nueva comprensión de las relaciones sociales de dominación, deconstruyendo los códigos y referentes que estructuran y legitiman los discursos de la exclusión. A partir de las prácticas de reconocimiento cultural y desde una mirada deontológica, la sociedad chilena debe aceptar la interculturalidad como una realidad, e intentar superar la exclusión para desarrollar una ciudadanía intercultural.

En el caso mapuche, hoy aparece una de las demandas más fuertes y clásicas de los indígenas: la restitución de sus tierras usurpadas. Este es un derecho sobre el cual se relacionan todos los demás derechos, ya que al no disponer de sus tierras, los mapuche quedan marginados de la posibilidad de sobrevivir como pueblo, generándose la *etnización del espacio político*. Esta situación produce un fenómeno de crisis generalizada y de desorientación, resultado de la desintegración del orden tradicional, lo que favorece formas de integrismo y fundamentalismo que generan intolerancia y violencia. La marcada etnización y conflicto hace que los mapuche construyan una identidad desde el rechazo al “otro”, configurando liderazgos culturales radicales que utilizan el conflicto para legitimarse y controlar el poder, con lo cual se dificulta cualquier propuesta de ciudadanía intercultural. Así, los grupos que sienten temor frente a un conflicto étnico radicalizado se inclinan por un *relativismo cultural*, o simplemente prefieren la represión y criminalización de los movimientos indígenas.

Una exigencia para las políticas del Estado de Chile es satisfacer la demanda de reconocimiento de los grupos étnicos a partir del *derecho consuetudinario*, concepto que hace referencia a la existencia de un sistema de normas, tradiciones y procedimientos que se han hecho desde tiempos inmemoriales, siendo legitimado por una comunidad que las acepta como propias, principalmente vinculada a los pueblos conquistados o subordinados políticamente, como en el caso mapuche. La doctrina actual sobre el derecho consuetudinario ha identificado dos tópicos imprescindibles para que una conducta califique como costumbre y tenga efectos jurídicos. *En primer lugar*, hay una caracterización descriptiva de reglas utilizadas por las comunidades nacionales y locales durante largo tiempo, y son normas utilizadas por tradición cultural. Estas tienen un uso repetitivo y generalizado, en que los miembros de la comunidad tienen conciencia de su obligatoriedad, transformándose en una conducta común. *En segundo lugar*, se responde a un sistema de reglas “oficializadas” jurídicamente por los encargados de hacer las leyes, lo que abre la comprensión a

contenidos definidos por los juristas, jueces y expertos. No obstante, existe una serie de controversias en su aplicación, en relación al tiempo histórico y los derechos individuales y la propiedad privada.

El Estado de Chile ha reconocido la *diversidad étnica* y cultural teóricamente, creando ciertos espacios políticos restringidos y controlados, aplicando la ley Indígena, que en el ámbito latinoamericano se denomina como *legislación indígena, legislación multicultural o ciudadanía étnica, etc.* Sin embargo, existen posiciones encontradas en los líderes indígenas: para algunos, las nuevas legislaciones han representado un apoyo a su precaria situación económica y un avance en ganar espacio político, mientras que para otros, es una nueva forma de clientelismo y subordinación para desarticular el movimiento indígena en su lucha. No obstante, los pueblos originarios están presentes en la actualidad en los diferentes ámbitos de la sociedad (académico, social, cultural y político), donde uno de sus objetivos prioritarios es poner en el ámbito público la conciencia que existen y están dispuestos a convertirse en verdaderos actores, con pleno derecho.

Considerando lo anterior, resulta relevante que la sociedad chilena pueda profundizar una "*identidad de una nación de ciudadano*" que no responde a encontrar un entendimiento último entre etnia o culturas; es más bien la construcción de una cultura del ejercicio permanente y activo al ejercer los derechos de participación comunicativa de todos los individuos, creando nuevos lazos cívicos (Habermas, 1992). De ahí que la ciudadanía intercultural articula una salida al conflicto, potenciando una sinergia de prácticas comunitarias donde las soluciones son consensuadas interculturalmente y permiten recoger la subjetividad de los afectados que desean superar las concepciones excluyentes.

CAPÍTULO XV: DESARROLLO DE LA PROPUESTA DE CIUDADANÍA INTERCULTURAL PARA CHILE, DESDE EL CONFLICTO PUEBLO MAPUCHE-ESTADO DE CHILE

15.1. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA VERDAD HISTÓRICA EN UNA NUEVA CONSTRUCCIÓN DE VALORES INTERCULTURALES EN CHILE

Asumimos que en el diálogo intercultural puede y debe darse una mediación a partir de dos culturas y racionalidades diferentes, en la cual ninguna puede tener un acceso privilegiado a la verdad. Ello significa un *reconocimiento del "otro"* al establecer nuevas consideraciones para validar y legitimar diversos saberes, que se expresa en una profundización de la democracia en una sociedad chilena multicultural y pluricultural, que reconoce la diferencia. Para esto se necesita una *justicia intercultural* que transparente la noción de dignidad humana del mapuche, como forma de institucionalizar el sistema político, junto a las normas que expresen un interés generalizable de voluntad construida dialógicamente, que permitan una traducción de códigos culturales y costumbres, para lograr una equivalencia y un auténtico reconocimiento del pueblo Mapuche.

Esto significa que donde no es posible la unificación de criterios y no se puede llegar a acuerdos, al menos todos los implicados en el conflicto deben tener el mismo derecho de que se escuchen sus argumentos y fundamentos, para poder participar en las soluciones. De esta forma, la idea de un consenso racional no implica la obtención de la verdad absoluta, pero permite la posibilidad de estar de acuerdo en las normas, dando una salida a un desacuerdo racional. Así, un consenso empírico racional está abierto al disenso, pero también al aprendizaje.

Una propuesta de ciudadanía intercultural requiere, en primer lugar, contextualizar y reconocer que la sociedad chilena es pluricultural y multiétnica (Mapuche, Aymara, Rapa Nui, Atacameño, Quechua, Colla, Kawashkar, Yamana, etc.). Esta realidad obliga a una comprensión dialógica de las culturas, que significa aprender nuevos códigos culturales, por la presencia de otras tradiciones y prácticas sociales diferentes a las propias en los distintos órganos públicos. En este sentido, el énfasis de la historia del pueblo Mapuche y la sociedad chilena, debe estar en la complementariedad cultural de ambos pueblos, con sus diferentes creencias religiosas, mitos y ritos, expresadas en sus costumbres y tradiciones como un bien valioso que se plasma en una dignidad intercultural, sin que ello signifique la pérdida de la identidad propia y sus respectivas diferencias.

De igual forma, “cualquier” propuesta intercultural requiere ser contextualizada culturalmente en la región de La Araucanía, ya que lo que está en juego no es solamente una cuestión de derecho positivo o de justicia, sino de riqueza humana y cultural de una comunidad de personas, donde la razón de sentido cultural marca la diferencia por la ubicación del territorio y sus tradiciones. Esta comunidad de interacción Mapuche-chilena debe pasar por la mediación de un análisis crítico del contexto histórico de relaciones interétnicas conflictivas, para buscar la verdad, que permita explicar y comprender el sufrimiento, la exclusión y las heridas de identidad que han marcado a los mapuche. Por tanto, le corresponde al Estado y a la sociedad chilena, eliminar los obstáculos que degradan y humillan culturalmente al indígena, como es el caso de la imposición de la actual ciudadanía chilena que se refleja en la dominación de la cultura de un pueblo sobre otro.

Para llevar adelante una ciudadanía intercultural deben considerarse algunos principios éticos para la acción: a) Una toma de conciencia que ninguna cultura tiene soluciones para los problemas vitales y que el aprendizaje es mutuo;

b) Se puede encontrar respuesta y soluciones de las que se carece en otra cultura, y además comprenderse a sí misma; c) Una ética intercultural no puede buscar asimilar a una cultura subordinada a la dominante, ni siquiera por la coexistencia de las culturas; d) Siempre es una invitación a dialogar entre las diferentes culturas para buscar el respeto a la diferencia, con el objetivo de reflexionar y discutir en forma conjunta lo que consideran fundamental e irrenunciable para construir una forma de vida justa y feliz (Cortina, 2001: 183a).

Además, nuestra propuesta de ciudadanía intercultural recoge el planteamiento que no es solamente el derecho y el deber lo que hace que las personas puedan llegar a vivir en paz, también se abre el amplio campo de la solidaridad, el descubrimiento del vínculo (ligatio) que une a los seres humanos y es, por lo mismo, fuente de ob-ligato, es decir, una obligación no impuesta sino sentida y deseada (Cortina, 2004a:12). En tal sentido, la *obligación* de reconocimiento mapuche se transforma en uno de los motivos fundamentales de ser persona y tener libertad, que no consiste tanto en destruir todos los lazos, todas las ligaduras, sino discernir cuáles son las que esclavizan y cuáles refuerzan la dignidad, tanto de mapuche como de chilenos.

De ahí que la ciudadanía intercultural que proponemos se centre en un trabajo fuerte en la tolerancia activa de los diversos actores de la sociedad chilena, lo que significa un acento en valores que permitan nuevas actitudes para superar el nivel de etnocentrismo y racismo que caracteriza a la sociedad chilena y que tiene respecto a la sociedad mapuche. En este aspecto, se deben eliminar los enfoques mono-culturales en los campos de la política, educación, medicina, agricultura, y religión, que han generado una relación de jerarquización entre eficiente y deficiente, superior e inferior, adelanto y retraso, desde una mirada occidental.

La ciudadanía intercultural incluiría a los indígenas, reconociéndolos como pueblo, hecho que no significaría la pérdida de la unidad del Estado chileno y el respeto a los derechos humanos individuales al interior de espacios colectivos y autónomos que se establezcan, ya que se conjugarían de acuerdo al derecho internacional de pueblos indígenas según el Convenio 169, la ley Indígena y la Constitución de Chile. De este modo, se garantizan en *primer lugar* los derechos individuales, que no pueden violarse o vulnerarse por los derechos colectivos y viceversa, manteniendo un sistema democrático. En *segundo lugar*, si se respetan los derechos humanos y derechos individuales significa que no son antagónicos con los colectivos; y para las situaciones que existan controversias o choque entre los diferentes tipos de derechos, un sistema de aplicación de justicia intercultural permitirá canalizar las diferencias de manera más consensuada y contextualizada de superarlos.

En este punto, nuestra propuesta toma de Adela Cortina el sentido del *lazo cívico*, que es capaz de evitar que las diferencias culturales generen desigualdades sociales e inequidades, pero que al mismo tiempo permiten mantener y alentar las diferencias a las cuales los ciudadanos tienen derecho y que entregan elementos para enriquecer la vida humana. De esta forma, el *lazo cívico* es el fundamento de la autonomía de cada ciudadano, que le permite construir su propia identidad a partir del diálogo intercultural. En este sentido, la construcción de ciudadanía intercultural exige que las personas pertenecientes a los pueblos originarios de Chile sean consideradas como seres dotados de competencia comunicativa, como interlocutores válidos y legítimos, que en un proceso argumentativo pueden defender con buenas razones sus propuestas, demandas y reivindicaciones. De este modo, se reconoce la capacidad de autonomía de los indígenas, para que cambien las situaciones de dominación en que se encuentran, pasando a un nivel de participación y construcción de sus

propios proyectos de vida. Dicha competencia comunicativa abrirá un nuevo horizonte de reflexión, que dicho sea de paso, es el fundamento que permite al sujeto “*descubrir la certeza del principio del discurso, abriéndole con ello el camino hacia la emancipación al indicarle las falsedades contra las que debe luchar y el ideal al que debe tender*” (Siurana, 2003: 4). De ahí que una *justicia intercultural* también deba considerar fundamentalmente la manera como están constituidas las prácticas interculturales y la calidad de reconocimiento que se establecen en esta interacción.

15.1.1 VALORES VINCULADOS A LA CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA INTERCULTURAL

En este tema, el diálogo intercultural debe realizarse desde una postura crítica y reflexiva, junto a todos los actores que en alguna forma les afecta la situación del conflicto Mapuche-Estado de Chile, para poder expresar en igualdad de condiciones, autonomía y libertad, sus fundamentaciones y aportaciones a un proyecto inclusivo de ciudadanía intercultural. Este proyecto de ciudadanía tiene que tener una ética de mínimos y una ética de máximos en su accionar que se expresan en las siguientes exigencias políticas:

- a) Rechazo a toda forma de exclusión, racismo y violencia política, en el plano cultural, económico, religioso, etc., que se encuentre tanto en el ámbito simbólico como material de Chile.
- b) Reconocimiento de la verdad histórica sobre la relación que existe entre los pueblos originarios, el Estado y la sociedad chilena, lo cual debe ser incluido en la formación educativa de todo ciudadano chileno y mapuche.

- c) Término de las prácticas de negociaciones falsas que buscan un fin estratégico-político de dilatación y desgaste, para invisibilizar el conflicto y destruir la confianza en algún tipo de acuerdo.
- d) Búsqueda de una repartición proporcional de los cargos de representación en el poder legislativo, de acuerdo a la proporcionalidad de población indígena en ciertas zonas, para que puedan decidir sobre cuestiones que les afectan y les competen.
- e) Respeto del derecho indígena de acuerdo a los convenios y tratados internacionales, sobre los pueblos indígenas de la ONU.
- f) Consideración de las zonas territoriales de gran densidad indígena, cuyos dueños originales son los mapuche, declarándolas zonas protegidas y patrimonio nacional. En caso contrario, se deben realizar compensaciones justas.
- g) Profundización y revisión de los instrumentos jurídicos de la ley Indígena en Chile, para que tengan real equivalencia en el sistema constitucional chileno.
- h) El Estado debe asumir, al igual que la sociedad chilena, una reparación histórica en los ámbitos, simbólicos, políticos, económicos y religiosos con los pueblos originarios.
- i) Otorgamiento de participación a los mapuche en los medios de comunicación, para la teorización y discusión sobre los problemas que les afectan, tipos de energía, sustentación de la biodiversidad etc.
- j) Se debe prescindir de expropiar las tierras mapuche, utilizando la justificación de los intereses económicos del mercado o de la Nación

chilena, que provoca consecuencias de desplazamientos forzados de mapuche y el reasentamiento de sus comunidades.

- k) Concluir con la utilización de los territorios mapuche, para la construcción de vertederos de desechos y basuras; el 70%, está construido en lugares indígenas en la región de La Araucanía.
- l) Reconocimiento de la utilización y administración de sus tierras y recursos, por autodeterminación de las propias comunidades indígenas.
- m) Generación de mecanismos de coordinación y participación mapuche en las políticas públicas y para los indígenas, que permitan discutir con el Estado en los ámbitos que les afecta, el desarrollo de proyectos en salud, medioambiente y educación, etc.
- n) Potenciar el auto aprendizaje de padres y niños mapuche y chilenos, en ambientes culturales reales, con el fin de eliminar conductas discriminatorias y poder producir una nueva relación intercultural.
- o) No debe caerse en la tentación de mirar el proceso de experiencia de una ciudadanía intercultural, como un simple proyecto teórico; debe entenderse como un proceso colaborativo entre culturas y real.
- p) Evitar el riesgo de suprimir los elementos conflictivos de la relación intercultural para no producir roces. Esto puede llevar a eliminar elementos que son fundamentales en una cultura, generando incomprensión y encubando problemas futuros.

En este sentido, hay que *terminar* con la usurpación de tierras indígenas, por medio de alquileres y créditos económicos que son imposibles de pagar para los pequeños campesinos mapuche, transformándose en una herramienta de

expropiación y pérdida de sus bienes, debido a que la tierra representa el objetivo de sus vidas.

La ciudadanía intercultural debe considerar a las personas como el centro de la realización y no como un medio para el consumo, privilegiando una cultura de trabajo donde las personas se reconozcan y se constituyan desde el espacio público y desde sus propias identidades colectivas. Por ello, en el plano económico se debe potenciar la inclusión de la diversidad desde un etnodesarrollo, que implica sumar diversas fuerzas a las labores productivas de acuerdo a las necesidades de las personas. Esta integración trae un beneficio en la producción cultural y económica de las instituciones, pues se disminuye la vulnerabilidad que conlleva la pobreza y aumenta la responsabilidad social. Por consiguiente, la lucha por el reconocimiento como pueblo Mapuche no termina con la obtención de ciertas demandas o reivindicaciones que dejen en forma estática y permanente una solución para el problema histórico, puesto que no existe la permanencia en materias de justicia; el reconocimiento es siempre una lucha constante, permanente y nueva.

De igual forma, debe rescatarse la visión ética-moral de los saberes indígenas, que permite construir una nueva racionalidad comunicativa intercultural, donde el valor fundamental es el respeto a la dignidad del “otro” y la conservación de una tierra ecológicamente sustentable para las nuevas generaciones. Ello implica transparentar y compartir los diferentes espacios sociales donde se ejerce el poder en una forma proporcional, tomando de las diferentes tradiciones lo mejor de cada una, como un mínimo para alcanzar el proyecto de vida buena. En este sentido, la ciudadanía intercultural respondería a una experiencia de aprendizaje mutuo que en algunos ámbitos se desarrolla de forma consciente y en otros inconscientemente, pero que tiene la cualidad de generar una cultura de

interacción y comprensión recíproca, que internaliza los nuevos valores consensuados interculturalmente. En caso de que se generan las confianzas que otorguen grados de legitimidad al proceso de comprensión y traducción cultural de este conflicto, ninguna ciudadanía intercultural es posible. En tal sentido hay que buscar una nueva identidad intercultural que tiene un objetivo común, y que nace desde una solidaridad cívica en un nuevo trato, desde un lazo cívico, capaz de concitar una adhesión a una sociedad de individuos que autónomamente eligen y negocian su identidad, para construir una ciudadanía intercultural.

En este sentido, el concepto límite está fuera de lo que se ha realizado en la sociedad chilena; es lo que se desea alcanzar, es la ciudadanía intercultural. Es un referente fuera de las clásicas propuestas de solución del conflicto, y tiene el desafío de transformar ciertas estructuras del Estado y a las personas, al profundizar la participación e inclusión de los mapuche para dar paso a una democracia radical, con un reconocimiento pleno del indígena. Dicho objetivo apunta a la elaboración de proyectos comunes de investigación y desarrollo en igualdad de condiciones y beneficios, creación de universidades indígenas, discriminación positiva en algunos ámbitos, etc.

Hoy existe una necesidad vital de “pertenencia” entre mapuche y chilenos, con sus particularidades y diferencias producto de los peligros y necesidades de las sociedades complejas; el parentesco entre familias, la vecindad del territorio, la preocupación por el medio ambiente y los problemas globales no hacen distinción de personas, y son los elementos más importantes que se deben potenciar en una ciudadanía intercultural.

15.1.2. ACCIONES Y CAMBIOS EN EL NIVEL CONSTITUCIONAL Y LEGISLATIVO, PARA LA CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA INTERCULTURAL

Nuestra propuesta de una ciudadanía intercultural en Chile considera dos esferas que necesitan reformas para disminuir el conflicto y comenzar un nuevo trato: un cambio en el *status legal*, basado en una revisión de la ley Indígena que permita complementarla o superarla, al incluir el Convenio 169 de la OIT y el derecho internacional de los pueblos indígenas, referente al respeto de su cultura y autonomía, que otorgan un carácter de pueblos originarios al haber habitado y ocupado desde siempre los territorios en disputa, siendo anterior al propio Estado y Nación de Chile.

Por otro lado, se debe cumplir un *status moral* (un conjunto de responsabilidades) de la sociedad mapuche y chilena respecto a compartir su riqueza cultural, en la construcción de una sociedad más pluralista y diversa con un sentido común de largo plazo, además de construir una identidad, por la cual las persona se sabe y se siente perteneciente a una sociedad que es multicultural, pluricultural, como la chilena y debe otorgar un auténtico reconocimiento a cada cultura.

De este modo, hay que potenciar un accionar político que quiebre las equivalencias del discurso colonial, que ha concentrado el poder político, económico, “cultural y moral” en un solo grupo de chilenos, reproduciendo las profundas diferencias de clase y situando a los pueblos originarios como un peligro para la nación chilena y su identidad. En tal sentido, esta propuesta de ciudadanía intercultural pretende conjugar la exigencia de recoger las garantías de los derechos ciudadanos en la práctica real, incorporando las dimensiones éticas,

afectivas, con las diversas concepciones de mundo. De ello se desprende que el ejercicio de los *derechos civiles* por parte de los indígenas deba tener la autonomía que les permita decidir en el ámbito de los valores y la cultura, y la forma de vida que quieren darse para sí mismos. Por tanto, se debe cambiar la relación de poder en la distribución de cargos y cuotas de representación política, tanto a nivel local como nacional. Por esta razón, debe implementarse la discusión pública e institucionalizada para buscar una fórmula de paridad participativa en los niveles legislativo y ejecutivo. En consideración a lo anterior, se puede concluir en la necesidad y exigencia de construir una nueva mirada de Nación y Estado, aceptando que somos una sociedad de origen mestizo, con una diversidad cultural que muestra diferencias en espacios geográficos importantes de nuestro territorio; lo que obliga a cambiar las relaciones de cultura hegemónica de la sociedad chilena actual, y que debe expresarse en la Constitución y el sistema electoral.

15.1.3. DEMOCRACIA Y GOVERNABILIDAD EN LA CIUDADANÍA INTERCULTURAL

Una ciudadanía intercultural deberá estar enfocada a una educación cívica de los ciudadanos, que implica ejercer este tipo de derechos para los pueblos indígenas y la sociedad chilena, implementando asignaturas en los colegios, programas en las universidades y leyes antidiscriminación. De igual forma, se debe evitar que la ciudadanía intercultural sea impulsada e institucionalizada por el Estado de Chile, por la posibilidad de intervención, homogenización y manipulación de las propuestas. Desde el ámbito indígena, debe terminarse con las prácticas organizacionales auto referenciales de algunos dirigentes mapuche que manipulan las comunidades y las llevan a sostener posiciones políticas esencialistas, con el objetivo de mantener el poder personalizado, ocultando la participación de la comunidad. En consecuencia, es necesario profundizar la

participación con programas cooperativos, reforzando las organizaciones comunitarias en el desarrollo de proyectos con identidad mapuche. Respecto a las políticas públicas, éstas deben diferenciar y distinguir las genuinas demandas al interior del mundo mapuche, para efecto de desarrollar formas específicas de inclusión y simetría, donde se genere un escenario de intercambio de propuestas culturales.

La ciudadanía intercultural otorga derechos que rompen con la hegemonía de la cultura dominante, reivindicando una nueva valoración de las identidades tradicionalmente excluidas y negadas, que es el sustento de una acción de movilización y ciudadanía. Y en consecuencia, una ciudadanía intercultural en Chile, no puede ser solamente la introducción de variantes políticas de discriminación positiva respecto de las “minorías” étnicas, situación que la transformaría en un instrumento de paternalismo cultural. El potencial más importante de la ciudadanía intercultural está dado por sus fundamentos democráticos que deben alcanzar no solo a los sectores subordinados, sino el conjunto de la sociedad chilena. Por lo tanto, una ciudadanía intercultural no es una garantía de infalibilidad en sus resultados, lo que obliga a una revisión constante de los acuerdos alcanzados, los cuales pueden romperse o ser cuestionados, e incluso cambiados por algunos de los interlocutores.

Sin embargo, la ciudadanía intercultural tendrá su expresión en la esfera pública, donde mapuche y chilenos interactúan comunicativamente para producir nuevos consensos y normas colectivas interculturales, que en una democracia deliberativa desencadenará en las organizaciones y ciudadanos indígenas dos líneas de acción. Una *comunicativa*, donde los mapuche deliberarán sobre el tipo de acuerdo y las connotaciones que tendrá para sus vidas, generando discursivamente un planteamiento de acción común; y otra *normativa*, en cuanto

permite que los acuerdos que se han producido se transformen en obligatorios respecto de los sujetos colectivos e individuales que han sido partícipes de su elaboración, ya que han sido contruidos dialógica e intersubjetivamente. En otras palabras, no puede existir una auténtica democracia en Chile, sino es ejercida en plenitud la ciudadanía y la gobernabilidad por los propios mapuche, ya que en ese espacio se juega un proceso importante en la toma de decisiones sobre la distribución de valores y recursos culturales, tanto en el plano simbólico como material. También se debe desarrollar la gobernabilidad desde la forma en cómo los mapuche construyen poder, generando una responsabilidad política que implica incorporar en los procesos de decisión mecanismos activables de imputabilidad a los gobiernos, sobre su responsabilidad social en la exclusión o discriminación.

En relación a los derechos sociales, la ciudadanía intercultural debe considerar y respetar el sistema de salud mapuche, lo que implica recoger e integrar la concepción y prácticas medicinales de ambas culturas, profundizando las experiencias de los hospitales interculturales en La Araucanía (Hospital de Nueva Imperial y Maquehue), donde se complementen ambos sistemas. También la lengua mapuche, *mapudungun*, debe ocupar un valor similar al castellano en zonas de alta población mapuche. Junto a esto, hay que generar un aumento del fondo de becas, en proporción a la población indígena que estudia, con cupos para estudiantes y profesores mapuche en las universidades locales, con una profundización de las investigaciones que mejoren la calidad de vida de los pueblos originarios.

15.2. CULTURA Y TRADICIÓN EN LA CIUDADANÍA INTERCULTURAL

Las instituciones públicas y el gobierno deben otorgar la igualdad de derecho, que permita a los mapuche expresar simbólicamente y materialmente en forma pública lo que representa y significa la cultura indígena, en igualdad de representación de símbolos y monumentos que reafirman su identidad. Esta situación exige políticas de reconocimiento de la lengua mapuche en los hospitales, el sistema judicial, las escuelas, y universidades, complementado con los honores públicos a su historia y sus héroes, destacándose sus logros culturales y la consideración de sus fiestas rituales en el calendario oficial de la comunidad chilena, como un reconocimiento efectivo en las zonas de mayor densidad indígena, y como algo socialmente valioso. No obstante, es necesario estar atento, para no sobrevalorizar la cultura indígena como una cultura inamovible, que sigue un único patrón, ignorando la complejidad y dinamismo que es propio de toda cultura.

Ciertamente, la ciudadanía intercultural valora y descubre la racionalidad que existe en las diferentes tradiciones, en los contextos de las distintas prácticas culturales (los mitos, los fines, las narraciones, la religión, la lengua) que permiten ver que los individuos no necesitan negar, olvidar o eliminar su identidad particular para establecer un diálogo con los otros. No obstante, hay que rescatar las tradiciones y criticar a aquellas que tienen elementos negativos, siendo incapaces de ver sus propias crisis o cuestionar su situación. De cualquier modo, esta propuesta considera a la tradición mapuche como un elemento fundamental para el diálogo intercultural, y un auténtico encuentro entre tradiciones, ya que la propia historia, la comunidad, incluso los conflictos internos de una particular tradición,

son los aspectos que permiten superar las distorsiones de una apreciación equivocada de los otros.

15.3. EL DERECHO Y LA DISTRIBUCIÓN EN LA JUSTICIA INTERCULTURAL

La mayor dificultad para establecer una relación dialógica entre mapuche y chilenos pasa por el sistema legal y constitucional del Estado de Chile. Por lo cual, se debe construir una visión común y flexible del derecho y la justicia, que sea constantemente sometida a cuestionamiento, la que deben servir como medida para garantizar la convivencia intercultural. Esto significa modelar dialógicamente una justicia intercultural, que busca formas de “*traducibilidad y equivalencia*” cultural, que relacione los diversos principios de justicia que tienen efectividad material y subjetiva en cada cultura, en relación a los bienes socioculturales que se buscan salvaguardar y proteger en beneficio de la sociedad mapuche y chilena. De ahí que el concepto límite de una ciudadanía intercultural que se desea alcanzar parte en una realidad contextual de conflicto, pero no deja de observar otras experiencias internacionales exitosas de convivencia multicultural.

Por ello, se deben utilizar criterios interculturales en el contexto de la lucha por reconocimiento indígena, lo que exige un tipo de discriminación positiva y de relaciones de inclusión, que permitan definir la focalización y destino de los recursos económicos, culturales y políticos en beneficio de las comunidades mapuche, para la afirmación de sus derechos colectivos. En tal sentido, es un desafío implantar un tipo de economía mixta, que recoja la economía mapuche de subsistencia, y permita una forma sustentable de vida con subsidios y créditos blandos, con el fin de colocar sus productos en el mercado y aumentar los lazos de solidaridad con proyectos comunitarios de *etno desarrollo*. También, se debe ampliar la democracia económica, en el sentido que sean los propios ciudadanos

mapuche quienes controlen, en alguna forma, la dirección y el rumbo de su economía para que puedan desarrollar sus proyectos.

La *justicia intercultural* es, por tanto, el espacio adecuado para convivir y dirimir los conflictos entre los individuos que pertenecen a la sociedad mapuche y la sociedad chilena, pues recoge lo mejor de las diferentes visiones de lo que es bueno según cada cultura y cuenta con una visión solidaria de integración que sobrepasan el modelo excluyente. La concepción de una *justicia intercultural* debe suponer, en primer lugar, que el poder no es ejercido por determinados individuos que se imponen a otros por la fuerza, sino que éste surge del encuentro de los hombres que dialogan, difieren, critican y acuerdan entre sí las formas de dirimir sus conflictos. De esta forma, el derecho se transforma en un medio por el cual el poder comunicativo faculta al poder administrativo para ejercer sus acciones, y el derecho solo será legítimo cuando sea expresión del poder comunicativo.

En consecuencia, *una ciudadanía intercultural genera poder comunicativo*, porque desarrolla espacios no deformados y sostiene estructuras de intersubjetividad que no son menoscabadas. En tal sentido, una ciudadanía intercultural debe llevar como centro un reconocimiento recíproco que cohesione el tejido social fracturado, desde nuevos espacios de comunicación que fortalezcan una democracia radical y debiliten las posturas fundamentalistas que existen en Chile.

15.4. APLICABILIDAD DE LOS PRINCIPIOS DE UNA ÉTICA DISCURSIVA EN RELACIÓN AL JUICIO CRÍTICO

Junto con tener la capacidad de argumentar razones en el conflicto, los interlocutores deben tener la humildad y virtud para dejarse persuadir por otras razones, fruto del juicio crítico que surge al comprender las causas históricas del conflicto, teniendo presente que no es suficiente con los procedimientos y las instituciones en cuanto la convivencia cultural, y considerando los diferentes intereses, opiniones, deseos y creencias que surgen de la pluralidad de significación cultural.

Algunos requisitos mínimos para una *ética de ciudadanía intercultural* que deben estar presente en la relación Estado de Chile- pueblo Mapuche son:

a) No debe asimilarse la cultura mapuche a la cultura dominante; por el contrario, deben crearse las condiciones para que conserve su adhesión a sus propias identidades, que permitirá identidades diversas.

b) No es conveniente afirmar la diferencia por la diferencia, ya que lleva a concepciones cerradas; lo que debe fomentarse es una auténtica convivencia, que será expresión de una diferencia positiva que representa la autenticidad de las personas y su cultura.

c) Reconocimiento explícito del derecho a la diferencia cultural. No obstante, hay que considerar que no todas las diferencias son respetables por sí solas entre chilenos y mapuche.

d) Asimismo, debe existir un respeto por la elección que realizan las personas en cuanto a adherirse a cierta identidad y no a otra, lo que hace posible comprender mejor la propia cultura, si se valora y comprende las otras. Además, se debe recoger la intersubjetividad del individuo, para recuperar la dimensión dialógica y reflexiva del sujeto moral.

e) Corresponsabilidad de todos por la institucionalización de una justicia intercultural.

Esta concepción implica valorar la diversidad como una fortaleza que permite profundizar una política antidiscriminación respecto a cualquier ciudadano del mundo. Así, la ciudadanía intercultural debe recoger el espíritu de la Unesco de 2001, en relación a que *“La diversidad cultural genera el desarrollo de la humanidad”*, por cuanto es un patrimonio de la humanidad, lo que incluye una connotación moral. Es una extrañeza por el otro que surge del respeto, la comprensión que sobrepasa el nivel procedimental instrumental de una solución política, colocando la racionalidad al servicio de lograr un encuentro en un mundo que se comparte.

Por otro lado, el consenso intercultural que buscamos debe funcionar como un principio regulativo y como ideal de una comunidad que está aún por realizar (K.O Apel, 1981; 192), por lo que la incertidumbre sobre el logro fáctico de una nueva ciudadanía intercultural ha de ser sustituido por un principio ético de esperanza y compromiso en esta nueva tarea. Este compromiso es una anticipación del consenso intercultural como posibilidad realizable, y en la medida en que este consenso esté de algún modo anticipándose, la conciencia particular de los afectados participa del acceso absoluto a lo real que en él se producirá. Es un nuevo encuentro, una nueva verdad histórica, en que la subjetividad consensual será ilimitada, es decir, se ejercitaría la abstracción de los intereses y

necesidades personales, colocándose a disposición del progreso de esta verdad que se descubre en forma dialógica, para una ciudadanía interculturalidad situada culturalmente en Chile. Esta comunidad histórica, chilena-mapuche, debe estar dispuesta a poner en discusión las actitudes de exclusión, racismo, agorafobia, violencia, entre otras, y establecer cuáles son sus causas con vista a un consenso posterior; es un nuevo discurso que se entiende como argumento para buscar la verdad. Además, no se pueden imponer o planificar las relaciones interculturales futuras, dado que su diseño debe ser fruto de la participación de las diferentes culturas en una perspectiva de igualdad, a partir de nuevos lenguajes y nuevas realidades que se van construyendo producto del trato y la confianza en el transcurso diario.

CONCLUSIONES FINALES

En primer lugar, se puede constatar que la estructura sociopolítica que se impone a los mapuche es el origen de una forma racialmente específica de subordinación de *status*, que hace uso de la estigmatización, el racismo, la aporofobia y la agresión física, como formas para denigrar la cultura mapuche, generando desvalorización cultural. De esta forma, se niega el reconocimiento indígena, situación que se expresa en la exclusión que se ha ido configurando históricamente respecto a la población mapuche, desde todos los órganos del Estado de Chile. Según lo anterior, los patrones institucionalizados de valor cultural les niegan las condiciones intersubjetivas necesarias, particularmente en el orden del reconocimiento de las jerarquías y *status* cultural, afectando negativamente la identidad y dignidad del mapuche. Esta relación histórica de hostilidad y menosprecio niega los derechos y protección que tiene todo ciudadano del mundo, transformándose en la incubación del resentimiento y la violencia mapuche. En tal sentido, el sistema de relaciones interétnicas diseñado por el Estado- Nación de Chile es un modelo que no respeta las diferencias culturales y privilegia un proceso de asimilación desde una perspectiva instrumental. Además, se implementa un indigenismo oficial que utiliza como herramientas de integración cultural la escuela, la medicina, la religión, el idioma, y se complementa con el derecho a voto, de modo que existe una integración marginal al mercado, por medio de la utilización de mano de obra barata, complementada con la posesión de la tierra en forma individual y no comunitaria, para que funcione como un bien transable.

Así, la ciudadanía intercultural para Chile debe atender y recoger la demanda de reconocimiento mapuche, que es uno de los aspectos más importantes que nos dan cuenta de la calidad de agente moral de los indígenas, la que hoy se ve profundamente debilitada, porque los mapuche no tienen autonomía y no pueden libremente elegir su propio plan de vida. Esto hace alusión a las posibilidades de elección que le ofrece la ciudadanía chilena, la cual no contempla su cultura de pertenencia. Es por eso que la ciudadanía intercultural promueve que los sujetos sean autónomos y puedan guiarse por su propia razón, como una condición necesaria para el desarrollo de la conciencia moral y la posibilidad de elección de su ciudadanía.

Otro elemento que aparece como una legitimación para el reconocimiento de los pueblos originarios es que las demandas formuladas por el movimiento mapuche en los diferentes foros, debates y movilizaciones, cuentan actualmente con el reconocimiento de organismos internacionales. Por ejemplo, las Naciones Unidas respalda y exige que los convenios internacionales entre Estados se cumplan y se realicen los cambios jurídicos necesarios para terminar con la violación de los derechos indígenas en Chile. Del mismo modo, la intelectualidad chilena ve que las demandas mapuche están sustentadas en una ética de equidad, de igualdad, de autonomía y de diversidad cultural, que se expresa en una lucha por el reconocimiento que es justa y legítima.

Otro aspecto que se puede apreciar es la existencia de una corriente de pensamiento en políticos, empresarios y profesionales, que defiende y justifica el sometimiento del indígena por medio del mestizaje cultural, señalado como un “encuentro étnico positivo” que dio origen a la construcción de la Nación chilena. Por lo tanto, el resultado de este *encuentro* “permitió” que las diferentes culturas renunciaran a su esencia identitaria para dar paso a otra nueva y común identidad

chilena. Dicha tesis queda sin sustento al considerar la lucha de los mapuche por el reconocimiento, que les permite vivir una identidad propia y diferenciada, calificando el proceso de asimilación como un etnocidio hacia los pueblos originarios. Así, la historia de Chile está escrita por los vencedores y no por los mapuche, cuestión que hoy es contrastada por un nuevo discurso de diferentes organizaciones que expresa la historia contada por los “otros”.

En todos los ámbitos de la vida social, cultural y política del pueblo Mapuche, también aparece el problema fundamental del conflicto que se ha mantenido históricamente sin resolver: la recuperación de su territorio usurpado. Esta situación ha sido sostenida en el tiempo por una organización política y jurídica fundamentada en el derecho público, que es el articulador en el cuerpo social y que legitima el *status* de un ciudadano chileno y no el de un indígena. Dicha realidad es para los mapuche el origen de su dominación y subordinación, en tanto se niega su reconocimiento como pueblo y legitima la estructura de coerción y disciplinamiento, para asegurar la cohesión y adhesión al Estado-Nación de Chile. Esto ha causado una honda herida moral en los mapuche, pues el no reconocimiento representa su exclusión y, por ende, afecta profundamente su dignidad. Por tanto, el no reconocimiento mapuche se transforma en negación de la dignidad humana, que es un valor atribuido a cada persona y no puede ser sustituido por otros valores.

La negación de reconocimiento a los mapuche tiene, además, una consecuencia moral, al producir un daño que conlleva una situación ética y que convierte a la sociedad chilena en una Nación que humilla al que es diferente. De este modo, se transforma en una sociedad injusta, con una democracia débil, que no incluye a todos los ciudadanos indistintamente de su condición étnica. De ahí que un auténtico reconocimiento no puede ser solamente una muestra de cortesía

de parte del Estado de Chile o de la sociedad dominante, sino una necesidad vital y humana de toda sociedad democrática, pluralista, solidaria, que reconoce y respeta al ser humano por su sola existencia.

En consecuencia, se puede afirmar que el diálogo intercultural no es posible si no se asume una visión realista y responsable de la verdad, que trate de encontrar una factibilidad política que privilegie lo dialógico por sobre lo estratégico, a fin de lograr acuerdos significativos que eliminen el resentimiento, la negación y la marginación, para dar paso a una ciudadanía profundamente democrática. En el ámbito jurídico, el gobierno debe terminar su política de represión e impunidad con la cual actúan los agentes policiales en las disputas y hechos de recuperación de tierras mapuche. Asimismo, debe poner fin en la aplicación de la ley Antiterrorista sobre los casos mapuche y juzgar en los tribunales civiles los juicios que involucran a miembros de las Fuerzas Armadas en delitos contra los mapuche; ello porque la justicia militar carece de imparcialidad, al ser juez y parte en las causas. De este modo, debe delinearse una política indígena para dirimir los conflictos y no criminalizar las demandas de este pueblo, calificándolas de acciones violentistas y terroristas en el momento presente.

En este punto, y de acuerdo a nuestra investigación, el terreno más adecuado para el compromiso con los valores democráticos del diálogo y la convivencia intercultural está en *clave de sociedad civil y ciudadanía activa*, es decir, no puede surgir únicamente de los aparatos jurídicos y políticos del Estado, ya que su visión es homogénea y etnocéntrica. Esto último es, precisamente, uno de los principales ámbitos de crítica que establece la sociedad mapuche para llegar a algún tipo de acuerdo, ya que las políticas indígenas implementadas desde el gobierno carecen de legitimación en los pueblos originarios. De igual manera, hay que considerar que no todo consenso es válido o verdadero, sino

sólo aquel que es consciente de su propios límites y alcances, donde se puede exponer los hechos, comprender sus causas y fundamentar sus razones, junto con desarrollar activamente una argumentación cuyo acuerdo nace del resultado de la propia participación y no de una asimilación pasiva a un consenso previo hecho por el aparato del Estado de Chile.

En relación a los discursos de las organizaciones y dirigentes mapuche, se puede apreciar que el conflicto interétnico es el eje en torno al cual se construye un tipo de identidad del sujeto mapuche y chileno, permanentemente reafirmada en confrontación con el otro. Es la afirmación permanente del rencor y el resentimiento que estalla en violencia irracional para conseguir ser escuchado, profundizando el racismo, la aporofobia y los estereotipos negativos. Ahora bien, el horizonte de la intersubjetividad, donde el *logos* comunitario se asienta como una realidad del existir en un espacio interétnico, se puede describir como *claro oscuro*, constituyendo una realidad compartida de manera forzada, que construye la identidad con la que se experimenta el mundo, en un vivir con una constante tensión en relación al otro, que se define desde de lo que se opone y condiciona, sin lograr una existencia auténtica. Se ha generado, entonces, una conciencia mapuche a partir de una memoria colectiva, que se construye desde diversos relatos históricos, tanto objetivos como subjetivos y que incluye una apropiación de elementos culturales importantes de la sociedad chilena, los cuales se fundan en una redefinición de identidad para sobrevivir como cultura.

En el ámbito jurídico es abundante la documentación histórica que da cuenta de la arbitrariedad y dominación que sufren los indígenas, frente a lo cual las organizaciones mapuche elaboran una estrategia política que desconoce la legalidad y legitimidad de la ciudadanía chilena respecto al mundo mapuche, desmitificando los beneficios que les aporta y haciendo visible los atropellos y

violación de los derechos humanos por esta situación. Ahora, los mapuche tienen la percepción dividida respecto a la integración al sistema político chileno: por un parte, unos piensan que es una herramienta que les permite una educación, un sistema de salud, una nueva lengua y la participación en un modelo económico, para poder enfrentar mejor su sobrevivencia e integrarse; por otra parte, algunos sostienen que es el resultado de una imposición cultural para la subordinación y el disciplinamiento, que permite mantener la injusticia, por lo cual cualquier propuesta desde el Estado es vista con desconfianza. En este sentido, el movimiento indígena en Chile pone en cuestionamiento las estructuras jurídicas del Estado de Chile, situación que lleva a algunos a pensar que el reconocimiento de los pueblos indígenas es más una amenaza que una oportunidad de enriquecimiento de todas las culturas.

Digamos que las diferentes voces, posturas y reivindicaciones que están brotando desde los propios indígenas, han logrado producir una legitimación ético moral a sus movilizaciones, colocando en cuestionamiento la capacidad de la propia “democracia liberal chilena” de ser verdaderamente inclusiva. Entre las posturas de mayor radicalidad se encuentra la que sugiere la ruptura con el Estado de derecho (el cual tiene el monopolio o monismo jurídico), abriendo paso a una nueva concepción del derecho indígena y de la autonomía. Este reconocimiento estaría basado en las propias prerrogativas de los pueblos originarios, que van desde elegir a sus autoridades hasta administrar en forma autónoma sus propias jurisdicciones, ejerciendo el control de su patrimonio cultural y de los recursos naturales del suelo y subsuelo.

Esta postura buscaría refugiarse en sus cosmovisiones de mundo, marcando una identidad étnica mapuche basada en las comunidades rurales, donde la recuperación de tierra, el enfrentamiento con las empresas forestales y el

gobierno debe ser una acción permanente de presión, asumiendo los costos y beneficios que esta acción política. No obstante, la mayoría de los investigadores sostiene que el movimiento mapuche no tiene fuerza, ni organización para llevar un proceso de esa envergadura, y esta postura sería minoritaria dentro de las organizaciones mapuche. De ahí que surge la interrogante respecto a si este movimiento mapuche es capaz de producir un cuestionamiento profundo del sistema político en el ámbito constitucional que les afecta, lo cual lleve a profundizar la democracia y fortalecerla, o bien, sea el germen del debilitamiento del sistema político que genere una inestabilidad e ingobernabilidad en los territorios de mayor densidad de población mapuche, al punto que el Estado-Nación no pueda garantizar la seguridad, la estabilidad y la paz social en dichos territorios.

Dentro de este contexto, se pueden visualizar dos tendencias en las organizaciones mapuche para enfrentar la situación: una visión es reconocer el peligro de ser ignorado y olvidado frente a los problemas de inequidad de la propia sociedad chilena, no siendo considerada su diversidad cultural, colocándolos en las mismas condiciones que todos los pobres de Chile; y otra mirada que tiene presente la posibilidad de que un trato de discriminación positiva hacia ellos sea visto como un privilegio respecto a otros ciudadanos chilenos, lo que debilitaría la adhesión a la causa mapuche en el plano interno, por lo cual se busca un acercamiento con el gobierno para mejorar sus condiciones materiales, buscando una mayor participación e influencia en las políticas públicas para los mapuche.

Lo anterior refleja la existencia de percepciones opuestas frente al conflicto en el propio movimiento, consecuencia de la desintegración cultural que ha sufrido por las políticas de asimilación forzada. Aunque las diferentes posturas tienen demandas más o menos similares, difieren en la forma de enfrentarse al Estado,

debatándose entre una ruptura más violenta y una negociación por acumulación de fuerzas. Esta realidad se puede observar en la fragmentación de gran cantidad de organizaciones mapuche que persiguen los mismos objetivos, pero no trabajan en forma conjunta, debilitando una solución más global.

En la documentación analizada también se distingue que las formas de castigo y dominación del mapuche han cambiado, desde una forma de muerte o tortura física, a una de control y judicialización de la causa mapuche, como sistema de legitimación política de represión y contención del conflicto. De modo que las relaciones de poder sobre el mapuche tienen su expresión en la desigualdad económica, el control de la natalidad y la mortalidad en relación a las condiciones de calidad de vida, el cambio de la dieta, los desplazamientos geográficos obligados, entre otros. Por otro lado, la ley Indígena, que pretendía ser una reparación por la deuda histórica con los pueblos originarios en Chile, no pudo desprenderse de la premisa económica que la pobreza mapuche se debía al grado insuficiente de competencia para funcionar en el mercado, colocándose la mirada en una solución económica más que de reconocimiento étnico. Si bien la ley Indígena fue un avance notable, tuvo la característica de ser el instrumento del Estado para interactuar con los indígenas.

Así también, se aprecia que la estima social que se tiene hacia los mapuche desde la sociedad chilena -y que depende del valor sobre la contribución positiva que han realizado como grupo hacia las metas consideradas valiosas por la sociedad dominante en su conjunto-, se traduce en una visión reducida, con tendencia a la folclorización de su cultura por el desconocimiento de su historia, transformándose en una negación oficial. Por ello se reconocen los aspectos de valientes guerreros y luchadores indomables frente al conquistador español, que recuerda un pasado idealizado que sirve a la conformación del relato de la

nacionalidad chilena, pero que no da cuenta de su verdadera historia de subordinación y exclusión del sistema social. Es una valoración asociada a una vida apegada a tradiciones mitos y ritos, que son catalogados de anti-moderno de un pasado no superado.

Por otro lado, los discursos mapuche dan cuenta de un chileno ladrón y usurpador de su territorio, en el que no se puede confiar, dado que siempre miente, engaña y es por naturaleza egoísta y codicioso, siendo el causante de su pobreza. Esto da cuenta de la desconfianza y primacía de atributos negativos frente al “otro”, lo que implica que no hay un horizonte común de valores y objetivos, dado que no existen los principios de reconocimiento (*amor, derecho y solidaridad*), que son el núcleo normativo de una concepción de justicia y reconocimiento, que fijan las condiciones intersubjetivas de la integridad personal de todos los miembros de una sociedad inclusiva.

Otra situación que se puede constatar es que las formas de vida que se encarnan en determinadas prácticas sociales y culturales de los actores en conflicto, provienen de culturas que tienen una historia y tradición particular, cuyas vivencias implican diferentes concepciones del bien o de la vida buena. Esta situación presenta el problema de que las experiencias y prácticas de vida de la cultura mapuche no resultan transferibles a los chilenos, fundamentalmente porque no existe un esfuerzo o sensibilidad intercultural por comprenderlos. Así, la encarnación de una cosmovisión mapuche expresada en forma práctica no es comprendida, aceptada y asimilada por la mayoría de la población, y es asociada más a una expresión estética que no necesita de un trato especial. La emergencia del “mapuche moderno”, por tanto, evoluciona conjuntamente con la destrucción de la comunidad tradicional, debilitando los lazos de solidaridad y comunidad

cultural, lo que ha dado paso a una nueva individualidad mapuche, cuya ilusión es la libertad que ofrece el libre mercado frente a la autonomía como pueblo.

De esta forma, los efectos de la economía neoliberal sobre los mapuche son perversos y no solucionan los problemas de la mala distribución, el deterioro medioambiental y la inequidad que genera la pobreza y marginalidad indígena. Estos hechos colocan al modelo de “democracia neoliberal” chileno como un sistema que organiza a los ciudadanos entre excluidos e incluidos, profundizando la crisis de legitimidad política del sistema, al ser condicionada por las directrices y deseos de una elite política que impone una cultura y visión a los pueblos indígenas. De este modo, la concepción del ciudadano es la de un individuo abstracto que no tiene lazos morales de solidaridad y autenticidad, y que se desprende de cualquier tradición de origen, desgarrándose de su contexto sociocultural. En consecuencia, cada persona actúa maximizando sus intereses personales, midiendo costos beneficios y generando un quiebre en los patrones normativos preexistentes en la comunidad mapuche. Ahora, el surgimiento de una cultura de resistencia étnica mapuche ofrece un refugio moral y emocional, como forma de protegerse y rechazar el etnocentrismo del Estado de Chile. Dicho proceso negativo se produce en las organizaciones y comunidades mapuche al quedar al margen del consumo y la tecnología, lo que generan la tendencia a una sacralización de la identidad mapuche en relación a un pasado ideal que vivieron y desean recuperar, rechazando cualquier salida.

En el ámbito de la globalización, con sus características multidimensionales en los aspectos culturales, económicos y políticos, han hecho notorio el cuestionamiento de la ciudadanía ligada a la nacionalidad y el territorio. En este aspecto, la sociedad chilena no tiene una política que recoja la problemática de los flujos transculturales y multiculturales que se producen en el proceso. Es por ello

que la sociedad chilena interactúa en un mundo “pluralista” en el plano simbólico, sin desconocer las otras culturas que dan vida a un espacio multicultural, pero a su vez muestran en la práctica que la diferencia y la diversidad debe subordinarse. Ahora, la complejidad se hace mayor cuando los mapuche exigen desde la situación histórica que les ha tocado vivir, que se reconozca su pertenencia cultural, lo que implica una negociación, donde está en discusión el etno y el ethos de la chilenidad.

En consecuencia, la ciudadanía intercultural deberán promover la formación de líderes mapuche que articulen sus conocimientos políticos con el ejercicio de los derechos humanos, la equidad, solidaridad y la justicia, para que en los diferentes campos puedan ejercer con responsabilidad y eficiencia sus derechos económicos políticos, sociales y culturales, asegurando un proceso de real y auténtica autonomía en espacios multiétnicos y pluriculturales, lo que a nuestro juicio se logra desde una ciudadanía intercultural.

En la actualidad, se puede apreciar que los mapuche se han convertido en sujetos políticos importantes frente al Estado de Chile y la sociedad no mapuche por dos razones. En primer lugar, por las formas de representar las injusticias sufridas históricamente, las que han sido acompañadas por una fuerte movilización social y cultural. Estas han sobrepasado al gobierno en su capacidad de mantener el orden público, lo que ha generado, como respuesta, una fuerte represión y acciones de fuerzas desmedidas, que ponen en duda la capacidad política del sistema para buscar una solución. En segundo lugar, por los acontecimientos políticos como el Informe final de la comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato y la visita del Relator Especial de la ONU para los Derechos de los Pueblos Indígenas y su informe final, que han marcado la agenda internacional del conflicto, siendo Chile condenado en varias oportunidades por violar el derecho de

los pueblos indígenas. Esta realidad ha colocado en la discusión pública del país el problema indígena y los enfrentamientos en las zonas de conflicto, los cuales han abierto el cuestionamiento respecto al Estado de derecho y su capacidad para solucionar el problema. Se ha puesto en evidencia, por lo tanto, la debilidad del sistema “democrático” chileno, por las restricciones de la constitución respecto al tema mapuche. Es decir, se acepta la opción por la negociación del conflicto en el marco del modelo económico, pero no se acepta un reconocimiento de los derechos territoriales indígenas.

En efecto, queda claro que se debe restituir las tierras usurpadas a los indígenas por ser sus legítimos dueños, a objeto de que puedan ser ciudadanos con plenos derechos sobre su patrimonio. Además, se debe aplicar un reconocimiento jurídico constitucional a un conjunto de derechos colectivos, tanto en la esfera pública como privada, sin que ello suponga la fragmentación de la comunidad política actual. A nuestro juicio se debe desarrollar una nueva concepción del concepto de Nación chilena, incluyendo la concepción multicultural y pluriétnica en el derecho de los ciudadanos, que profundice una democracia radical.

Esta nueva mirada debe ser compatible con una concepción intercultural de la vida, en un mundo más cosmopolita, redefiniendo la concepción de “Nación pueblo” por una “Nación de ciudadanos”, que se expresa en un “*patriotismo constitucional*” con profunda adhesión a valores democráticos universalistas que se plasman en el Estado de respeto a los Derechos humanos y colectivos de los diferentes pueblos. Esto permitiría espacios de tolerancia y convivencia de las diferentes comunidades étnicas en Chile, expresando sus diversas formas de vida, y eliminando el riesgo de fragmentación social. No obstante, el gran obstáculo es

que el aparato legislativo, el ejecutivo y el judicial pierden un gran poder al realizar estos cambios, por lo cual se niegan y prefieren la exclusión.

Respecto a los discursos de las organizaciones indígenas, especialmente la mapuche, hay que señalar que en ellos aparece una demanda de autodeterminación y autonomía, a través de la cual se busca recuperar y tener un control sobre los recursos naturales, con el derecho a la administración, preservación y uso del suelo. Además, se exige el derecho a mantener sus propias formas de gobierno y organización en lo referente a educación, salud, economía, sistema de justicia, pero sin desprenderse totalmente del Estado de Chile; más bien se busca una fórmula negociada y ampliada que funcione de manera muy distinta a lo que se ha dado hasta hoy. No obstante, en términos programáticos y conceptuales, es más un deseo que una propuesta teórica, cuestión que se refleja en la hibridez de posturas, que terminan en un discurso más retórico. Sin embargo, se puede decir que la propuesta apunta a una autonomía en los marcos del Estado-Nación de Chile, más que construir un Estado propio. Esto no quiere decir que no existan algunas opciones más radicales, pero dada las características de la sociedad chilena y la sociedad mapuche éstas son poco viables en el tiempo.

Siguiendo esta línea, es preciso señalar que la libre determinación y autonomía que exigen los mapuche en su gran mayoría, no apunta crear un Estado dentro de otro Estado; de hecho existen diversas interpretaciones dentro de los líderes mapuche, respecto una mirada más amplia sobre este punto. No obstante, se puede percibir que en la perspectiva mapuche no existiría una claridad sobre la demanda de autonomía; más bien se percibe una tendencia a obtener una estructura política que, a partir del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, respete la diferencia cultural y la pluralidad jurídica. El

objetivo de la autonomía no es un fin en sí mismo, sino el medio que les proporcionaría los recursos para preservar su identidad cultural como pueblo.

Por lo tanto, la ciudadanía intercultural que proponemos en Chile tiene la potencialidad de garantizar, en un primer momento, un mínimo de integración social que disminuye la violencia y restituye el diálogo, en el sentido que recoge la configuración cultural e institucional de valores y derechos que da cuenta de una realidad plural de concepciones morales acerca de lo que es bueno para las personas indígenas y no indígenas que viven en nuestro país. Esta propuesta también tiene la facultad de incluir a todos los destinatarios de los acuerdos que se adopten en las normas jurídicas y prácticas políticas, siendo lo más importante el cruzamiento entre derechos colectivos y derechos individuales, considerando que aún el contenido normativo de los derechos humanos no puede ser aprehendido en su totalidad mediante el derecho. En esta línea, también es una exigencia someter, en forma progresiva, a todas las tradiciones culturales a cuestionamientos y reflexión crítica para liberarlas de cualquier egocentrismo o etnocentrismo, que reflejen las situaciones negativas de una cultura.

Considerando esta situación, la ciudadanía intercultural en Chile es un proceso de auto-comprensión que exige una disposición para examinar las concepciones de valor en la propia cultura, lo que nos permitirá ser conscientes de sus aspectos positivos y negativos. Por lo mismo, recogemos la problemática intercultural, entendiendo que en la realidad no siempre los afectados por el conflicto estarán dispuestos a debatir, intercambiar o consensuar las causas del choque cultural. Sin embargo, la ciudadanía intercultural debe ser generadora de espacios de entendimiento entre la cultura mapuche y chilena, con el objeto de aminorar el recelo y desconfianza entre ellas. De tal manera que el diálogo intercultural auténtico pueda generar nuevos aprendizajes y competencias

comunicativas, reformulando los valores y representaciones del mundo social, y redefiniendo identidades más plurales e inclusivas que desbloquean la incomunicación.

Ahora, uno de los peligros que se debe evitar es la idealización de encontrar una solución rápida por medio de una ciudadanía intercultural, ya que no es el objetivo, ni el fundamento y menos la pretensión de establecer un modelo acabado de soluciones. Así, la ciudadanía intercultural es una exigencia obligada y previa en la construcción de principios que fortalezcan los procesos de derecho y diversidad cultural, como parte de un reconocimiento de los indígenas en un contexto de conflicto.

Podemos concluir que una ciudadanía intercultural en Chile debe enfatizar que el proceso de demandas y reivindicaciones no pasa por un acuerdo con un grupo de dirigentes mapuche: es un entendimiento real con las comunidades indígenas y organizaciones en los diferentes contextos culturales (campesino, urbano, estudiante, profesional). Concluamos que si se les niega los derechos de reconocimiento político y cultural no se terminará el conflicto, ni será posible una ciudadanía intercultural, debido a que la ciudadanía que se otorga a los mapuche es impuesta y produce profundas desigualdades. En ese aspecto, el “ideal de autenticidad” tiene su núcleo en la dignidad de las personas, fundamento que para la sociedad indígena le permitiría alcanzar su autonomía, superando las contradicciones entre las visiones más comunitaristas de los mapuche y las liberales de la sociedad chilena. Finalmente, la ciudadanía intercultural debe ir más lejos -como dice Adela Cortina- y encontrar sus raíces en su lado amable y compasivo. Por lo tanto, esta también es una invitación a la justicia a través de la compasión y los sentimientos de los demás, a partir de lo cual buscamos razones,

pero principalmente es una ciudadanía más humana que nace del corazón para transformar nuestra realidad de conflicto en reconocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad, L. a. Cucó y A. Izquierdo (1993): Inmigración, pluralismo y tolerancia. Madrid: Popular.
- Aguado, J y M.A Portal (1982). Identidad, ideología y ritual. México, AM-I Colección Texto y Contextos N°9.
- Aillañir, C. (2001). El prejuicio étnico que subyace en la pedagogía de aula que aplican los profesores no mapuche respecto de sus alumnos mapuche. Tesis de Licenciatura, Facultad de Educación, Universidad Católica de Temuco.
- Alonqueo, M. (1985) Mapuche ayer y Hoy. Imprenta y Edit. San Francisco, Padre Las Casas Temuco.
- Augusta, F (1934). Lecturas Araucanas. Imprenta y Edit San Francisco Padre las Casas. Temuco -Chile
- Albó, X. (1998). Iguales aunque diferentes. La Paz: Centro Boliviano De Investigación y Acción Educativos. En U. Klesing- Rempel. (Ed.), Lo propio y lo ajeno. México: Plaza y Valdés.
- Albó, X. (2002) Pueblos indios en la política, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA)
- Alcamán, S. y Araya, J. (1994). Manifestaciones Culturales y Religiosas del Pueblo Mapuche. Temuco: Fundación Instituto Indígena.
- Alcamán, S. (1997) Cosmovisión Mapuche. Encuentro teológico Zona Sur. Chile.
- Almeida, I. y Arrobo, N (Eds). (1998). En defensa del pluralismo y la igualdad. Quito: Abya-Yala.

- Alvarado, M. (2004). La modernidad maldita de Nicolás Palacios. Apuntes sobre Raza Chilena. *Gazeta de Antropología*, 20.
- Aldunate E. (1988). Las Fuerzas armadas de Chile 1891-1973. En defensa del consenso nacional. Edit Estado Mayor General del Ejército.
- Amengual, G. (1992). Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel. *Critica* N°70. México.
- Anaya J. (2009) Informe sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas en Chile. ONU.
- Ancán, J., Calfío, M. (1999) El retorno al País Mapuche. Preliminares para una utopía por construir. *Liwen*, 5, 43-77.
- Anderson, P. (1999). Neoliberalismo: un balance provisorio. En E. Seder. y P. Gentili. (Eds.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, Buenos Aires: Clacso-Eudeba.
- Andrade, C. (1991). *Reforma de la Constitución Política de la República de 1980*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile.
- Ansión, J. (2007). La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía. En J. Ansión y F. Tubino (Ed.) *Educación en ciudadanía intercultural*. Lima: Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ansión y Zuñiga. (1997) *Educación intercultural*. Lima, Foro educativo
- Anderson, J. Y. Honneth, A (2005). "Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice", en Anderson and Chistman (eds.) *Autonomy and the Challenges to liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Antezana, R. (2001). *Coordinadora Arauco-Malleco: entre el discurso y la acción*. Manuscrito Tesis de Grado en Antropología; Universidad Austral de Chile, Valdivia.

- Antón, J., Lluch, X. y Rodas, M. (1995). *Educación desde el interculturalismo*. Salamanca: Amarú.
- Añón, M. (1998). Ciudadanía diferenciada y derechos de las minorías. *Cuadernos de Derecho Judicial*, 11, 43-118.
- Appadurai, A. (2001) *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce/ Fondo de Cultura Económica.
- Apel, K. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Apel, K. (1991) *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- Apel, K. (1992). The ecological crisis as a problem for discourse ethics. En A. Ofsti. (Ed.), *Ecology and Ethics* (pp. 219-260). Trondheim: Papir Trykk.
- Apel, K. (1998). El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso. En J. Calo (Ed.) *Topografías del mundo contemporáneo* (pp. 14-33). Argentina: Encuentro.
- Apel, K. (1998) *Auseinandersehung in erprobung des transzendental-pragmatischen ansatzes*. Frankfurt, suhkamps.
- Aranguren, J. (1968). *Ética y política*. Madrid: Guadarrama.
- Araya, J. (1985-1989). *Archivo etnográfico sobre relatos de machi en la IX X XI Región de la Araucanía*. Temuco-Chile
- Araya, J. Alcamán, S. (1994). *Manifestaciones Culturales y Religiosas del Pueblo Mapuche*. Temuco-Chile: Edic. Fundación Instituto Indígena
- Araya, J. (1997). *La construcción simbólica de la sociedad mapuche prehispánica como fundamento de su identidad contemporánea*. Tesis Magister en Ciencias de la Comunicación, Universidad de La Frontera de Temuco, Chile.

- Araya, J (2010). Una mirada Filosófica acerca de la justicia intercultural. Edic. U. Católica. Temuco-Chile
- Araya, J (2011). Ética intercultural y reconocimiento dialógico. Una mirada a la dignidad del otro: Conflicto entre el estado de Chile-Pueblo Mapuche. Revista chilena de Derecho y Ciencia Política. U. Católica Chile.
- Araya, J Y S. Carcamo. (2010). La filosofía intercultural, un aporte en las relaciones interétnica:una mirada situada en América Latina. En Revista de Lengua y Literatura Mapuche N° 14 U de La Frontera de Temuco.
- Ardayas, G (1999) “Movimiento indígena, Estado nacional y modernización”. Sociedades multiculturales y democracia en América Latina, Jorge Nieto Montesino (coord.) México D. F., (UNESCO)/ Proyecto DEMOS.
- Arenas-Dolz, y Gallegos Salazar, (eds.) (2009). *El ciudadano democrático. Reflexiones éticas para una educación intercultural*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Arenas-Dolz (ed.) (2009). *El otro y el símbolo. Hermenéutica analógica, ética y filosofía política*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Arenas-Dolz y Gordo Piñar, Gemma (eds.) (2012). *Márgenes de la interpretación. Diálogo, símbolo y analogía*. Madrid: Plaza y Valdés
- Arendt, H. (1993). La condición humana. Barcelona, Paidós.
- Aristóteles. (1959/330a.C). La política. Buenos Aires: El Ateneo
- Arrau, A. y Avendaño, O. (2001) Notas Acerca del Desarrollo de la Ciudadanía en Chile. Santiago: PREDES.
- Arriarán, S. y Beuchot, M. (1968). Filosofía, neobarroco y multiculturalismo. México: Itaca.

- Asociación Comunal Mapuche Poyenhue, Asociación Mapuche Ñancuqueo de Lumaco y Ayllarrewé de Xuf-Xuf. (2002). Declaración Mapuche de Villarrica. Obtenido desde <http://www.mapuche.info/mapu/DeclaracionVillarrica020512.html>.
- Assies, W. (1999) "Pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina". El reto de la diversidad, Pillen Assies, Gemma van der Haar y André Hoekena (comps.), México D. F., El Colegio de Michoacán.
- Autonomía mapuche es inviable. (2002, 5 de octubre). El Diario Austral de la Araucanía.
- Aylwin, J. (2000). Pueblos indígenas en el derecho internacional y comparado. En S. Pérez (comp.) Pueblo Mapuche y Autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural (pp.119-128). Concepción: Ediciones Escaparate.
- Aylwin, J. (1996). Estudios sobre tierras indígenas de la Araucanía: Antecedentes históricos legislativos (1850-1920). Doc de Trabajo N°3 Instituto de Estudios Indígenas. U de La Frontera Temuco.
- Aylwin, J. (2001a). Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas. En Aylwin, J. (Comp.). (2001b). Políticas públicas y pueblo mapuche. Concepción: Ediciones Escaparate/Instituto de Estudios Indígenas.
- Aylwin, P. (1991) El presidente dio a conocer el informe Rettig, y pidió perdón en nombre de la nación a las víctimas. Santiago de Chile.
- Aylwin, P. (2006). Nueva Crónica de la transición. Por Rafael Otano. LOM Edic. Chile.
- Azkintuwe. Año 7 N°45, 2010, Temuco-Chile.

- Babarovic, I., Campaña, P., Díaz C. y Durán E. (1987). Campesinado mapuche y procesos socioeconómicos regionales. Documento de Trabajo, 34. Santiago: GIA.
- Barabas, A. (1986). Movimientos Étnicos Religiosos y Seculares en América Latina. Una Aproximación a la Construcción de la Utopía India. América Indígena, (46)3, 495-529.
- Barber, B. (1998) Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil. Barcelona: Paidós.
- Barcellona, P. (1992). Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social. Madrid: Trotta.
- Bárcena, F. (1997). El oficio de la ciudadanía. Barcelona: Paidós.
- Bárcena, F. (1993). La naturaleza inestable de la ciudadanía. Una ética del saber cívico. Barcelona Paidós.
- Barié, C. (2000) Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama, México D. F., Instituto Indigenista Interamericano.
- Barre, M. (1983). Ideologías indigenistas y movimientos indios. México: Siglo XXI.
- Barth, F. (1976). Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La Organización Social de las Diferencias Culturales. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. (2001). Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina. México: CONACULTA-INAH.
- Bartolomé, M. (2002). Educar para la ciudadanía intercultural. En M Bartolomé (Coord) Identidad y ciudadanía. Un reto a la educación intercultural. Madrid: Narcea.

- Baumann, G. (2001a). El Enigma Multicultural. Un Replanteamiento de las Identidades Nacionales, Étnicas y Religiosas. Buenos Aires: Paidós.
- Bastide, R. (1973) El Próximo y el extraño, el encuentro de las civilizaciones. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Baubok, R. (1999) Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos. En S. García, S. Lukes y G. Procacci (comps.), Ciudadanía: Justicia social, identidad y participación (pp. 159-195). Madrid: Paidós.
- Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. Anales de Antropología, 9, 105-124.
- Batalla, G. (1982). El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En M. Ibarra, América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio (pp. 10-17). San José: FLACSO.
- Batalla, G. (1983). El reto indígena: utopía y revolución. Estudios Indígenas, 4, 496-541.
- Batalla, G. (1988a). La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos. Revista Papeles de la Casa Chata. 3, 23-43.
- Batalla, G. (Ed). (1991b). Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Batalla, G. (1992). Identidad y pluralismo cultural en América Latina. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Batalla, G. (1993). Implicaciones éticas del sistema de control cultural. En L. Olivé (comp.), Ética y diversidad cultural (pp. 195-204). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bataille, G (1999). El erotismo, Barcelona, Tusquets.
- Beck, U. (1998). ¿Qué es la globalización?. Barcelona: Paidós.

- Bello, A (2002^a) “Políticas públicas y pueblos indígenas en Chile”, México indígena (nueva época), N° 1.
- Bello, Á. y Rangel, M. (2002) “La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe”, Revista de la CEPAL, N° 76 (LC/G.2175-P), Santiago de Chile.
- Bello, A. (2007). Etnicidad y Ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas. CEPAL-ONU.
- Bengoa, J., Valenzuela, E. (1983) Economía mapuche: pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea. Santiago: PAS (Programa de Acción Social).
- Bengoa, J. (1996). Historia del Pueblo mapuche. Santiago: Ediciones Sur.
- Bengoa, J. (1997). La comunidad perdida. Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile. Santiago: Ediciones Sur.
- Bengoa, J. (1999). Historia de un conflicto. Estado y los Mapuches en el siglo XX. Santiago: Planeta.
- Bengoa, J. (2001a). Políticas públicas y comunidades mapuches: del indigenismo a la autogestión. En J. Aylwin (comp). Políticas públicas y pueblo mapuche (pp. 81-126). Concepción: Ediciones Escaparate
- Bengoa, J. (2001). ¿Existen vías no explorados para enfrentar el conflicto mapuche? – La sociedad política mapuche (2001b, 30 de noviembre). La Tercera.
- Bengoa, J. (2002). Erosión y transformación de las identidades en Chile. Indiana, 1, 37-57.

- Bengoa, J. (2003). Relaciones y arreglos políticos y jurídicos entre los estados y los pueblos indígenas en América Latina en la última década. Serie Políticas Sociales, 69. Santiago: CEPAL
- Bengoa, J (2007). La emergencia Indígena en América Latina. Fondo de Cultura. Chile.
- Benhabib, S. (1998). Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit: politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung. Francfort: Fischer.
- Beuchot, M. (1997). Tratado de hermenéutica analógica. México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- Beuchot, M (1999). Los derechos humanos y su fundamentación filosófica. U. Iberoamerica México.
- Beuchot, M. (2001). Derechos humanos, historia y filosofía. México: Fontamara.
- Beuchot, M. (2005). Interculturalidad y derechos humanos. México: Siglo XXI/UNAM.
- Botting, F y Wilson, (1997). S(Eds) The Bataille Reader Oxford Blackwell
- Bibar G de (1996). Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile. Edic Facsimilar y a plana del fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina Tomo II. Santiago.
- Boeninger, E. (1997). Democracia en Chile. Lecciones Para la Gobernabilidad. Santiago: Andrés Bello.
- Boff, L. (1989). Evangelizar a partir de las culturas oprimidas. Revista Eclesiástica Brasileira, 49, 799-839.
- Bonsái, T. y M. Dunne (eds.) (1994): Cittadinazza e diritti nella Società Multiculturali. Bolonia: Il Mulino.

- Bonilla, D. y Mejía, Ó. (2000). El paradigma consensual- discursivo del derecho como instrumento conciliador de la tensión entre multiculturalismo comunitarista y liberalismo multicultural. España: RES República.
- Borja, E. (2000). Introducción de los fundamentos del Derecho Penal Indígena. Valencia: Tirant Lo Blanch Monografías.
- Bourdieu, P. (2000a). Poder, Derecho y Clases sociales. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Botero, L. F. (2001), Movilización indígena, etnicidad y proceso de simbolización en Ecuador, Quito, Abya-Yala.
- Burguete C Y Speed, A (2008). Gobernar la diversidad: Experiencia indígena desde América Latina hacia la investigación de co-labor. Publicación de la casa chata.México.
- Briones, C. (1998). Alteridad del “Cuarto Mundo”. Una Deconstrucción Antropológica de la Diferencia. Buenos Aires: Del Sol.
- Briones, P. (2009) Autocritica de la “filosofía única” vía a una filosofía de la (multi) cultura Utopía y Praxis Latinoamericana, Vol. 14 N°45. U del Zulia Venezuela.
- Buchi, H. (1992). La Transformación Económica de Chile. Santiago: Ediciones de la Universidad Nacional Andrés Bello.
- Calbacura, J. (2001). Una Bruma de irrealidad. El mapuche en el mosaico conceptual de la clase política chilena. Revista Rocinante, 30, 12.
- Calla O, Molina B y Salazar, (1999). Indígenas, políticas y reformas en Bolivia. Hacia una etnología. Instituto Centroamericano de prospectiva.
- CAM (2010). WEFTUN, Pagina oficial de la coordinadora de comunidades mapuches en conflicto Arauco-Malleco. Chile.

- Camacho, C. (2006). Democratización de la sociedad: entre el derecho a la información y el ejercicio de la ciudadanía comunicativa. Revista Universidad de Viña del Mar, 6.
- Camps, V. (1993) El derecho a la diferencia. En L. Olivé (comp.) Ética y diversidad cultural (pp. 85-100). México: Fondo de Cultura Económica
- Camps, V. (1994) Los valores de la educación. Barcelona: Anaya.
- Camps, V. (2003) "Teoría y práctica de la ética en el siglo XXI. Undécima conferencia Aranguren. U. Autónoma de Barcelona. ISEGORIA 28.
- Candu, V. (1997). Educación y diversidad cultural. Crítica, 847, 51-53.
- Candau V, F Y Russo,Kelly (2010)."Interculturality and educación in Latin America: a plural, original and complex construcción. Journal dialogo Educacional.
- Cañas, E. (1997). Proceso político en Chile 1973-1990. Santiago: Andrés Bello.
- Carrasco, I. (1988-1983). El Discurso Explicativo Mapuche en el Acto de Comunicación Intercultural. Actas de Lengua y Literatura Mapuche, 3, 9-25
- Carrasco, I. (1990). Etnoliteratura Mapuche y Literatura Chilena: Relaciones. Actas de Lengua y Literatura Mapuche, 4, 19-27.
- Carrasco, H. (1996,1998, 2001) La lógica del discurso Público Mapuche. Revista Lengua y Literatura Mapuche. Universidad de La Frontera de Temuco.
- Carrasco, I. (1996). Hacia la comprensión de lo humano: literatura y antropología. En M. Rodríguez y M. Farías (Eds), (pp. 135-143) Santiago: Universidad de Santiago.

- Carabaña, j (1993^a) “A favor del individualismo y contra las ideologías multiculturales” Revista de educación, 302 Madrid: MEC.
- Carihuentro Millaleo. (2007). Saberes Mapuches que debiera incorporar la educación formal en contexto interétnico e intercultural según sabios mapuche. Tesis magister. U de Chile. Santiago
- Carta abierta a la Ministra de Mideplan sobre irregularidades en el Proyecto Orígenes, (2002, 11 de julio). Diario de la Sociedad Civil.
- Casado, N. (2001). El concepto de cultura en el joven Nietzsche. En J.. Llenares y N. Sánchez (Eds.) Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, Valencia.
- Castells, M. (1987). Reestructuración Económica revolución tecnológica y nueva organización del territorio. En Revista de estudios sociales, Edit. Caritas español.
- .Castells, M. (1997): La era de la información: economía, sociedad y cultura: vol I.: La sociedad red. Madrid: Alianza; vol. II: El poder de la identidad. Madrid: Alianza, 1998.
- Castells, M. (2005). Globalización, desarrollo y democracia: Chile en el contexto mundial. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Lucic M. (Ed.) Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho. Santiago: Universidad de Chile
- Catillo, S. (2002) “Orígenes, lucha contra burocracia y desconfianza”. Secretario ejecutivo del programa Orígenes. El Diario Austral, 21 de noviembre de 2002.
- Castoriadis, C. (2000) Las raíces psíquicas del odio. En figuras de lo pensable. Madrid: Cátedra.

- Catriquir, D. y Llanquiao, G. (2002). Mapunzungun y Educación, bases para su enseñanza y aprendizaje. Documento de trabajo N° 2, Carrera de Pedagogía Básica Intercultural, Universidad Católica de Temuco.
- Catriquir, D. y T. Duran, (1994). "Hearth among the mapuche of chile" En Gender, Health and Sustentabble Development: A, Latin American Perspectiva Canada: International Development research Center.
- Catriquir, D., T. Duran. (1997). Reformas educativas en Chile desde la perspectiva interétnica. Revista Pueblos Indígenas y Educación.
- Cayuqueo, P. (1999). La autodeterminación mapuche en el marco de un Estado Multinacional. Ponencia presentada en el Foro Estado y Pueblo Mapuche. Universidad Academia de Humanismo Cristiano; Santiago.
- Cayuqueo, P. (2010) IMC, La noticia mapuche "Adiós al mapuchito". Chile.
- Cepal (2001) Panorama social de América Latina, 2000-2001 (LC/ g. 2138-P) Santiago de Chile. Publicación de las Naciones Unidas, N° de venta: S.01.II.G.141.
- Cerutti, H. (2000). Filosofar desde nuestra América. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Cohn-Bendit, D. y T. Schmid (1995): Ciudadanos de Babel: apostando por una democracia multicultural. Madrid: Thalasa.
- Colajanni, A. (1998). Le popolazioni indigene e lo Stato in America Latina. Processi storici, dinamiche social e organizzative contemporanee, prospettive per il futuro. En A. Colajanni, (ed), Le piurne di cristallo, infigeni, Nazioni e Stato in America Latina (pp. 7-30). Roma: Meltemi
- Colom, F. (1997).Las identidades culturales y la dinámica del reconocimiento. Trabajo presentado en el II Seminario Internacional de

Filosofía Política: Liberalismo, multiculturalismo y derechos diferenciados, Universidad de los Andes, Colombia.

- Colom. F. (1998). Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política. Barcelona: Anthropos.
- Colom, F. (2009) Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social. Iberoamericana Editorial.
- Comisión Nacional sobre prisión política y tortura, Decreto Supremo N°1040. Santiago de Chile.(2003) .Santiago de Chile.
- Conill, J. (1996). Educar en la ciudadanía; necesidad de la noción de ciudadanía económica. Madrid: Santillana.
- Conill, J (2010) Ética Hermenéutica: critica desde la facticidad. Edit tecnos.
- Conill, J (2006).Horizontes de economía ética: Aristóteles Adam Smith, Amartya Sen.
- Conferencia Episcopal de Chile, (1970). Declaración candidatos triunfantes. Y Golpe militar 24 Septiembre.
- Consejo de Todas las Tierras. (1999). Propuesta Nacional para el Reconocimiento de la Nación Mapuche y sus Derechos. Temuco.
- Contreras, J. (1994) Los retos de la inmigración: racismo y pluriculturalidad. Madrid: Talasa.
- Coña, P. (1984) Testimonio de un cacique mapuche. Pehuen, Santiago de Chile.
- Chihuailaf, E. (1999) Recado confidencial a los chilenos, Lom Edic, Santiago.

- Cortázar, R. (1987) La No transición de la Democracia en Chile y el Plebiscito de 1988 en Chile. En Estudios Cieplan, 22, 111-128.
- Cortina, A. (1985). Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Salamanca: Sígueme.
- Cortina, A. (1988). La reconstrucción de la razón práctica. Estudios Filosóficos, 37, 167-171.
- Cortina, A. y Guisán, E. (1989). De la justicia a la felicidad debate de un proyecto moral. Madrid: Anthropos.
- Cortina, A. (1990). Ética sin moral. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1993). Ética aplicada y democracia radical. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1994). ¿Todas las opiniones son igualmente respetables?, ABC cultural.
- Cortina, A. (1995). Ética civil y religión. Madrid: PPC.
- Cortina, A. (1996). El estatuto de la ética aplicada. Isegoría, 13, 119 – 127.
- Cortina, A. (1997). Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía. Madrid: Alianza.
- Cortina, A. (1998a). Ética pública y sociedad. Madrid: Taurus.
- Cortina, A. (1998b). Hasta un pueblo de demonios. Madrid: Taurus.
- Cortina, A y Apel, K. (1999). Filosofía, ¿para qué?. Anthropos, 183, 40-44
- Cortina, Adela. (2000). Ética y política: moral cívica para una ciudadanía cosmopolita. Series Filosóficas, 12, 777-778.

- Cortina, A. (2001a). Alianza y contrato, política ética y religión. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (2001b). Ciudadanos del mundo. Madrid: Alianza.
- Cortina, A. (2001c). Educar en la ciudadanía. Valencia: Colección Pensamiento y Sociedad.
- Cortina, A. (2001d). Prólogo. En G. Pereira, Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls. Montevideo: Universidad de la Republica/ Comisión Sectorial de Investigación Científica.
- Cortina, A. (2002). Aporofobia. En J. Conill (Ed.) Glosario para una sociedad Intercultural (pp. 17-23). Valencia: Bancaza.
- Cortina, A. (2003a). Ética, ciudadanía y modernidad. Perspectivas Éticas, 17.
- Cortina, A. (2003b). Prólogo. En K. Apel, Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso. Granada: Comares.
- Cortina, A. (2004a). Ciudadanía intercultural. Ética mundial y democracia cosmopolita. Educar para la ciudadanía en el siglo XXI. Santander: Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Cortina, A. (2004b). Ciudadanía social. Temas para el debate, 16, 7-8.
- Cortina, A. (2005). Ciudadanía intercultural. (2005, 22 de Noviembre). Diario El País, Obtenido desde: http://www.elpais.com/articulo/opinion/Europa/intercultural/elpepuopi/20051122elpepiopi_8/Tes
- Cortina, A. (2007) . Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el Siglo XXI. Oviedo: Nobel.

- Cortina, Adela (2008). *La escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Madrid: Síntesis.
- Cortina, Adela (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Cortina, Adela (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.
- Cortina, Adela (2011). *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid. Tecnos.
- Crocker, D. (2002). Comunicación intercultural. En J. Conill. (Ed.), *Glosario para una sociedad intercultural* (pp. 47-26).Valencia: Bancaza.
- Crowley, J. (2002) “Los usos de la cultura o los límites sociológicos del multiculturalismo normativo”, *Revista mexicana de sociología*, vol. 64, N° 2 México, D. F., abril-junio.
- Cunningham, M. (2001). Educación intercultural bilingüe en los contextos multiculturales. Trabajo presentado en la Primera Feria Hemisférica de Educación Indígena, Julio, Guatemala.
- Curihuentro S. (2007). Saberes mapuches que debiera incorporarse en educación formal en contexto Interétnico e intercultural, según sabios mapuches. Tesis Magister U. de Chile.
- Curilem, E. (1995). Organizaciones indígenas urbanas en la región Metropolitana. En Varios Autores, *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*, Temuco: Instituto de Estudios Indígena.
- Curín, E y Valdés, M. (2000). A los intelectuales; o, de cómo resulta necesario repensar la cuestión mapuche. En S. Pérez (comp.), *Pueblo Mapuche: desarrollo y Autogestión*. (pp. 155-182). Temuco: Ediciones Escaparate.

- Curivil, R. (1993) Teología Mapuche. Comentario a una Oración de Nguillatun. Nütram, 31, 7-14.
- Curivil, R. (2000). Algunas reflexiones socioantropológicas y filosóficas sobre el presente y el futuro del pueblo mapuche. En Instituto de Estudios Indígenas (ed.), Pueblo Mapuche: Desarrollo y Autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultura, (pp. 107-115). Concepción: Escaparate.
- D'Andrea, D. (2000), "Las razones de la etnicidad entre globalización y eclipse de la política (traducido por Gilberto Jiménez), Identitá e conflitti, Furio Cerutti y D'Andrea D. (comps.), Milán, Franco Angeli.
- Dahl, R. (1992). La Democracia y sus Críticos. Buenos Aires: Paidós.
- De La Cadena, M. (2004) Indígenas Mestizos: Raza y cultura en Cusco. Lima: IEP.
- De La Peña, G. (1999) "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada". Desacatos, N°1
- De La Peña, G. (2001) "Notas preliminares sobre la ciudadanía étnica: el caso de México", La sociedad civil, de la teoría a la realidad, Alberto Olvera (coord.), México, D. F., El Colegio de México.
- De La Torre, J. (2001). El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre. Madrid: Dickinson.
- De Lucas, F. (1994). Derechos humanos- legislación- interculturalidad. Revista de Documentación Social, 25, 73-90.
- De La Maza, G. (2001a). Sociedad Civil y Capital Social en América Latina, ¿Hacia dónde va la investigación?. En Documento de Trabajo, 5. Santiago: Programa de Ciudadanía y Gestión Local.

- De Las Casas, B. (1951) Historia General de Las Indias. Ed.F.C.E, México.
- De Vallescar, D. (2001). Coordinadas de la interculturalidad. Diálogos Filosófico, 51, 386-410.
- De Vallescar, D (2000) Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural. Madrid: Perpetuo Socorro.
- Degregori, C. (1999) Pueblos indígenas y democracia en América Latina. Sociedades multiculturales y democracia en América Latina, Jorge Nieto Montesino (coord.) México, D. F., Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) / Proyecto DEMOS.
- Desch, A. (1997). Pädagogik interkulturellen Lernens: pädagogische Ansätze interkulturellen Lernens in internationalen Jugendbegegnungen. Tesis de Maestría, Fachhochschule Frankfurt am Main.
- Delgado M Aparici G (2008) Antropología Intercultural y educación para el desarrollo. Letras 25, Junta de Castilla y León.
- Derrida J (1998). Política de la amistad. Trad, P Peñalver y P Vidante. Madrid Trotta.
- Diario Oficial. (1993). Ley Indígena N° 19.253 Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas en Chile. Párrafo 1° y 2°, Título I. Diario Oficial.
- Declaración Mapuche de Villarrica. <http://www.soc.se/mapuche/news/pfinalo20600.html>
- Diario de la Sociedad Civil (2002) Carta abierta a la Ministra de Mideplan sobre irregularidades en el Proyecto Orígenes. 11 de julio de 2002

- Díaz, R. (2005). La bella ilusión de la tolerancia. Obtenido el 15 de febrero de 2008, desde http://www.ricardodiaz.org/archives/2005/10/la_bella_ilusio.html
- Díaz-Polanco, H. (1979) La teoría indigenista y la integración. En Polanco, Guerrero y otros, Indigenismo, modernización y marginalidad; una revisión crítica. México: Juan Pablos Editor.
- Díaz-Polanco, H. (1985). La cuestión étnico-nacional. México: Línea.
- Díaz- Polanco, H. (1991) Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios. México: Siglo XXI- España Editores.
- Díaz-Polanco, H. (2000). Los dilemas de la diversidad. Trabajo presentado en el XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio, Marzo, Arica.
- Díaz-Polanco, H (2006) Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia , Siglo XXI, México.
- Dietz, G. (1999)“La comunidad purhépecha es nuestra fuerza” etnicidad, cultura y región en un movimiento idígena en Michoacan, Quito, Abya-Yala.
- Dietz, G. (2001). El desafío de la interculturalidad. Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales.
- Dietz, G (2002). Cultura, etnicidad e interculturalidad: una visión desde la antropología social. El Discurso Intercultural, Prolegómenos a una filosofía intercultural. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Dietz, G (2003) Multiculturalismo, interculturalidad y educación:Una aproximación antropológica .CIESAS, U de Granada.

- Dietz, G, Mendoza-Zuany G, Téllez G.S. (2008). Multiculturalismo educación intercultural y derechos indígenas en las Américas. Revista Entre VerAndo N°96. Universidad Veracruzana intercultural.
- Dill, H. y Kmauer, G. (Eds.). (1993). Diálogo y conflicto de culturas. Estudios comparativos de procesos transculturales entre Europa y América Latina. Frankfurt: Vervuert Verlagsgesellschaft
- Dillehay, T. (1985) La Influencia Política de los (las) Chamanes Mapuches. Revista Cultural, Hombre, Sociedad, 2, 141-157.
- Domenech, E. (2004). Identidades étnicas y Nacionales en Argentina: Tensiones y Usos en Torno a la Cuestión Multi/Intercultural. En M. Castro (Ed.), Los desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho. Santiago: Universidad de Chile.
- Domingo, M.A (2001a). Ciudadanía multicultural y filosofía política. En A. Cortina. y J. Conill. (Eds.), Educar en la ciudadanía (pp. 63-83). Valencia: Institución Afons el Manánim.
- Domingo M.A (2000). Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras. PPC, Edit. Madrid.
- Dorfman, A. (2003). A treinta años del golpe en Chile. En Jorge. Larraín. (comp.), A treinta años del golpe militar: cambio de identidad chilena. Persona y Sociedad, 17(3) 143-158.
- Drake, P.I y Jaksic, I. (Eds). (1993). El Difícil Camino Hacia la Democracia en Chile. 1982-1990. Santiago: Flacso.
- Durán, T. (1984). Contacto Interétnico Chileno Mapuche en la IX Región. CUHSO,(1)1, 21-52 .
- Durán, T. (1990) Breves Notas Acerca del Indigenismo en América Latina. Nütram, 1.

- Durán, T. (2000a). El papel del conocimiento en las relaciones interétnicas y en el desarrollo. En Instituto de Estudios Indígenas (ed.) Pueblo Mapuche: Desarrollo y Autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural (pp. 23-36). Concepción: Escaparate.
- Durán, T. et al. (2000b). Las relaciones interétnicas desde la perspectiva mapuche. En T. Durán, E. Parada y N. Carrasco (Eds). Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas (pp. 115-122). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Durán, T. y Berho, M. (2004). Modelos y prácticas socioculturales en torno a la interculturalidad. En M. Samaniego y C. Gabarino. (Eds.), Rostro y fronteras de la identidad (pp.121-122). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Durston, J. (1979). Aspectos Estructurales de la Pobreza entre los Grupos Indígenas de América Latina. Chile: ILPES.
- Dussel, E. (1973) Para una ética de la liberación latinoamericana. Buenos Aires: Siglo XXI
- Dussel, E. (1975a). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. Nuevo Mundo, 3, 116-135.
- Dussel, E. (1984). Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y dogmatismo. Concordia, 6, 10-47.
- Dussel, E. (1989). Racismo, América Latina negra y teología de la liberación. Misiones Extranjeras, 112-113, 447-462.
- Dussel, E. (1991). La razón del otro. La “interpelación” como acto-de-habla. Venezuela: Anthropos.

- Dussel, E. (1992) El proyecto de una 'filosofía de la historia latinoamericana' de Leopoldo Zea. En R. Fornet-Betancourt (Ed.), Für Leopoldo Zea/ Para Leopoldo Zea (pp. 24-37). Alemania: Verlag der Agustinus Buchhandlung.
- Dussel, E. (2001). Hacia una Filosofía Política Crítica. España: Desclée de Brouwer.
- Echeverría, B. (2001). Definición de la cultura. México: Unam-Itaca.
- El Diario Austral de la Araucanía (2002) Autonomía Mapuche es inviable. (5 de octubre).
- El Diario Austral de la Araucanía (2002) p. A5. Abriendo espacios para la voz ciudadana. (12 de julio).
- Encuentro Teológico Zona Sur, Chile. (1994). Instituto Indígena Obispado de Temuco.
- El Mercurio, p. E4. (2002) El abordaje de la historia. Entre tabúes y desmitificaciones. (15 de septiembre).
- El Mercurio; (1859) "La conquista de Arauco", 24 de Mayo de 1859. En: Pinto, 2003:140.
- El Sur en Internet (2002) Falta de conciencia del drama humano Mapuche. Entrevista a Alberto Espina, 22 de julio de 2002.
- Eliade, M. (1967). Lo Sagrado y lo Profano. España: Labor.
- Eliade, M. (2005) El vuelo mágico, Siruela, Madrid.
- Entrevista a Francisco Huenchumilla sobre el conflicto mapuche. (2008, Enero 7). Diario Austral de Temuco, A-4.
- Erikson, E. (1971). Identidad, juventud y crisis. Buenos Aires: Paidós.

- Estefanía, J. El racismo de las mil caras (2000, 10 de Febrero). El País.
- Estermann, J. (1998) Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya-Yala
- Evangeli Nuntiandi (1970)
- Esteva, C. (1984) Estado, Etnicidad y Biculturalismo. Barcelona: Península.
- Etzioni, A. (Ed.). (1995). Rights and the common good. The Communitarian Perspective. Nueva York: St. Martin's Press,
- Evangelii Nuntiandi"., (1975). Exhortación apostólica de su santidad Pablo VI.
- Farón, L . (1961) Mapuche Social Structure. University of Illinois, Press. Urbana.
- Faron, L (1964) Hawks of the Sun. University of Illinois, Press. Urbana
- Faron, L. (1997). Antupainamko; Moral y Ritual Mapuche. Santiago: Ediciones Mundo.
- Fernández, E. (1994) Los derechos de las minorías culturales y de pensamiento. En Varios Autores, Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados (pp. 297-313). España: Escuela Libre
- Figueroa, M. (2005). La Democracia como construcción moral de la sociedad. Ideas políticas de Jorge Millas. Revista de Ciencias Sociales, 49-50, 163-187.
- Flaño, N. (1989). El Neoliberalismo en Chile y sus Resultados. En Varios Autores, Neoliberalismo y Políticas Económicas alternativas. Quito: CORDES.
- Florescano, E. (2001) Etnia, estado y nación. México, D. F., Taurus.

- Foerster, R. y Montecino, S. (1988) Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900-1970). Santiago: CEM.
- Foerster, R. y Lavanchy, J. (1999). La problemática Mapuche. Sociedad-Política-Economía. Análisis del año 1999, 65-102.
- Foerster, R. y Vergara J. (2003). Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena. Estudios Atacameños, 19, 11-42.RIL Edit.
- Foerster, R. y Vergara, J. (2001). Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa”. Anales de la Universidad de Chile, 13, 71-113.
- Foerster, R y Montecinos, S. (2007). « Un gesto implacable guardado en nuestras entrañas. Notas reflexivas sobre una encuesta iluminadora » Santiago, Estudios Públicos, N°105
- Foerster, R. (2006).Nuevas exclusiones en la complejidad social contemporánea: el caso mapuche, en: Revista Mad N°14 Revista del Magister en Antropología .U.de Chile.
- Fondecyt (2001). El prejuicio étnico en el discurso de los no mapuches de la ciudad de Temuco. Un aporte a las relaciones interculturales entre mapuches y no mapuches Educación. Facultad de educación, Universidad Católica de Temuco.
- Fonet-Betancourt, R. (1989). Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica. Cuadernos Americanos, 18, 108-119.
- Fonet-Betancourt, R. (1990a). La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico. Diálogo Filosófico, 5, 52-71.

- Fonet-Betancourt, R. (1990b). Filosofía latinoamericana ¿posibilidad o realidad? Logos Revista de Filosofía, 54, 47-67.
- Fonet-Betancourt, R. (1992a). Balance y perspectivas del estudio del pensamiento latinoamericano en América y Europa. En A. Heredia (Ed.), Exilios filosóficos de España (pp. 397-410). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Fonet-Betancourt, R (1992b). La conquista: ¿una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí. En G. Meléndez (Ed), Sentido histórico del V Centenario: 1492-1992 (pp. 181-189). San José: DEI-CEHILA.
- Fonet-Betancourt, R. (1992c). Estudios de filosofía latinoamericana. México: UNAM.
- Fonet-Betancourt, R. (1998). Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provinciales para una interpretación filosófica. Cuadernos Americanos, 18, 108-119.
- Fonet-Betancourt, R. (1999). Tesis sobre la interculturalidad como alternativa a la globalización. Asociación de Hispanismo Filosófico, 3, 387-394.
- Fonet-Betancourt, R. (2001a). Supuestos, límites y alcance de la filosofía intercultural. Diálogo Filosófico, 51, 411-426
- Fonet-Betancourt, R. (2001b). Transformación intercultural de la filosofía. Bilbao: Desclée.
- Fonet, A, P, Alvarez, R, Rivera (2009). Entre en edificio y el curriculum de la interculturalidad: Una mirada antropológica a la educación actual en territorio mapuche Huilliche. Chungara Revista de antropología Chilena.
- Foucault, M. (1978). Vigilar y castigar. México: Siglo XXI.

- Foucault, M. (1992). Verdad y poder. En M. Foucault. Microfísica del poder, (pp. 175-189). Madrid: La Piqueta.
- Flores W Y Benmayor, R (1997) "Constructing Cultural Citizenship" in Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, space and Rights (Boston: Beacon Press).
- Fraser, N. y Honneth, A. (2006) ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico, Morata, Madrid
- Fraser, N. (1996). Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género. Revista Internacional de Filosofía Política, 8, 32-33.
- Fraser, N. (2000) ¿De la Redistribución al Reconocimiento? Dilemas de la Justicia en la Era 'Postsocialista. New Left Review, 0, 26-155.
- Friedman, M. y Friedman, R. (1987). Libertad de elegir. Barcelona: Paidós.
- Frondizi, R. (1948). ¿Hay una filosofía iberoamericana?. Realidad, 8, 158-170.
- Fundación Nacional para la Superación de la Pobreza y Fondo de Las Américas (2000) Desarrollo de la Ciudadanía y Democracia Participativa: un nuevo trato entre el Estado y la sociedad civil. Santiago: Mimeo.
- Gacitúa, E. (1989). Movilización e Identidad Étnica: El Caso Mapuche Durante el Régimen Militar Chileno. 1973-1988. Tesis Doctoral, Bracksburg, Virginia Poly Technic Institute and State University, Department of Sociology.
- Gadamer, H. (1989). La hermenéutica dialógica. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

- Galindo A. A. Escribano (1990). La educación intercultural en el enfoque y desarrollo del currículo. Madrid: Narcea.
- Garcea, E. (1996). La comunicación intercultural. Teoría e práctica. Roma: Armando Editore.
- García Canclini, N. (1992). Culturas híbridas. Buenos Aires: Sudamericana.
- García Canclini, N. (1995). Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (2001a) La Globalización Imaginada, Argentina: Paidós.
- García Canclini, N. (2001b) Definiciones en Transición. En D. Mato (comp.), Estudios latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de globalización (pp.69-81). Buenos Aires: CLACSO.
- García, F., Granados, A. y Pulido, R. (1999) Reflexiones en diversos ámbitos de construcción de la diferencia. En F. García y A. Granados (Eds.), Lecturas para educación intercultural (pp 15-46). Madrid: Trotta..
- García, A. y Sáez, J. (1998). Del racismo a la interculturalidad, competencia de la educación. Madrid: Narcea.
- García, S. y S. Lukes (eds.) (1999): Ciudadanía: justicia social, identidad y participación, Madrid: Siglo XXI.
- Garzón, E. (1993). El Problema Ético de las Minorías Étnicas. En L. Olivé (Ed.), Ética y Diversidad Cultural (pp. 31-57). México: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. (1996). Tras los hechos. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1997). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.
- Gellner, E. (1997) Naciones y nacionalismos. Madrid: Alianza universidad.

- Gentes, I. (2000). Culturas Étnicas o en conflictos. Revistas Américas, año 4, tomo 16, Viena, Caracas.
- Gentes, I. (2002). El "patriotismo constitucional" ¿Mera retórica o búsqueda verdadera de la inclusión del "otro"? Contribuciones para el debate sobre derechos humanos y equidad en América Latina. Revista Persona y Sociedad, (16)1, 133-159.
- Giddens, A. (1997). Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea. Barcelona: Península.
- Gil, T. (2000). La antropología hermenéutica de Charles Taylor. Concilium, 285, 63-74.
- Giusti, M. (2005) "Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel", Revista Electronica Estudios Hegelianos, Año 2º, Nº1,
- Gil Thomas. (2000). La antropología hermenéutica de Charles Taylor. Revista Concilium N°285.
- Giménez C. (2003) Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y aportes educativos. Revista de investigación aplicada y experiencia educativa N°8
- Gimenez C (2008) Etapas y riesgo de mediación intercultural. Revista de la asociación proyecto hombre N°66.
- Gissi, N. (2002) Los mapuches en el Santiago del S.XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento. En revista Werken. Antropología, Arqueología, Historia, N°3, U de Chile, Lom Edic, Santiago
- Glick, T. (2000a). Aculturación. En T. Barfield (Ed.) Diccionario de Antropología (pp. 1). México: Siglo XXI Editores.

- Godenzzi j.C (2007) El español de América y el español de los Andes: Universalización, vernaculización y emergencia. Madrid, Lengua y Sociedad.
- Goffman, I. (1970). Estigma de la identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu.
- González Arnaiz (coord.), El discurso Intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural. Biblioteca Nueva Madrid 2002.
- González R. Arnaiz, Interculturalismo y Convivencia. Biblioteca Nueva Madrid 2008, 2º parte.
- González R. Arnaiz, Enseñar a mirar. Propuesta para la educación en familia. Ed. San Pablo, Madrid 2005, 17 y SS.
- González R, Arnaiz, La educación inclusiva en Revista INAFOCAM, (1), 2007, 10-16
- González R Arnaiz. (Ed.), (2007). Ética de la paz, valor, ideal, Derechos Humanos. Biblioteca Nueva Madrid, 195-220.
- González, J. (2002). Frentes culturales: para una comprensión dialógica de las culturas contemporáneas. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, 14, diciembre, 9-45.
- González, A. E (2009). Acerca del multiculturalismo, la educación intercultural y los derechos la educación intercultural y los derechos indígenas en las Américas. Revista de investigación educativa 9. Universidad Veracruzana.
- Gunther D Y B Pérez (2003). Globalización, resistencia y negociación en América Latina. En Catarata. Madrid.

- Guttman A (1993) The challenge of multiculturalism in political ethics philosophy and public affairs 22/3
- Guttman, A, (2003) El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Gracia, J. y Jaksic, I. (Eds.). (1988). Filosofía e identidad cultural en América Latina. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Grebe, M. (1970) Cosmovisión Mapuche. Cuadernos de la realidad Nacional. Santiago-Chile.
- Grebe, M. (1990). Un Aporte Metodológico Para Una Neoetnografía del Relato. Actas de la lengua y literatura mapuche, 4, 29-38.
- Grebe, M (1994). “Meli Witran-Mapu: construcción simbólica de la tierra en la cultura Mapuche”. Temuco. Pentukun N°1 pág 55-67.
- Grillo, R. (1998). Pluralism and the Politics of Difference: state, culture, and ethnicity in comparative perspectiva. Oxford: Clarendon.
- Grunberg. G. (Coord.) (1995) Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomía y democratización en América Latina. Grupos de Barbados, Quito: Editorial Abya Yala.
- Gruzinski, S. (2002). El pensamiento mestizo. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1981). La reconstrucción del materialismo histórico, Taurus, Madrid.
- Habermas, J. (1987). Teoría de la acción comunicativa. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). Identidades nacionales y postnacionales. Madrid: Tecnos.

- Habermas, J. (1990a). Historia y crítica de la opinión pública. Barcelona: G. Gilli.
- Habermas, J. (1990c). Pensamiento postmetafísico. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1991a). Escritos sobre moralidad y eticidad. Barcelona: Paidós/ ICE-UAB.
- Habermas, J. (1991b). La modernidad, un proyecto inacabado. En F. Viviescas y F. Giraldo (Eds.). Colombia: el despertar de la modernidad. Bogotá: Foro Nacional por Colombia.
- Habermas, J. (1995b). Sobre el desarrollo de las ciencias sociales y las ciencias del espíritu en la República Federal de Alemania. En J. Pérez (Ed), Textos y Contextos. Barcelona: Ariel.
- Habermas, J. (1998b). Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1999b). La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000a). Ensayos políticos. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (2000c). La constelación postnacional. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000d). Facticidad y Validez: Sobre el Derecho y el Estado Democrático de Derecho en Términos de Teoría del Discurso. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. J. Ratzinger (1992). “Sobre los fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho desde la frontera de la razón y de la fe “Academia Católica de Munich.

- Hall, S. (2003). Introducción ¿quién necesita 'identidad'? En S. Hall y P. du Gray (Comps.) Cuestiones de identidad cultural (pp.13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Halliday. M. (1982). El Lenguaje como Semiótica Social. La Interpretación Social del Lenguaje y del Significado. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hamel, R. (1995). La política del lenguaje y el conflicto interétnico. En H. Díaz (Comp.) Etnia y nación en América Latina (pp 201-230) México: CNCA.
- Hayec, F. (1990). La fatal arrogancia. Los errores del socialismo. Madrid: Unión Editores.
- Heise, M; F, Tubino y W. A. (1994). Interculturalidad: Un desafío. CAAAP. Lima.
- Hegel, G.W.E.(2006). El sistema de la eticidad, Quadrata, Buenos Aires.
- Heras, A. (2002). Acerca de las relaciones Interculturales: un Presente-Ausente Tenso. Scripta Ethnologica, 24, 149- 172
- Held, D (1997) Ciudadanía y Autonomía. Agora N°7, Buenos Aires.
- Hernández, I. (2003). Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo Mapuche en Chile y Argentina. Santiago: Pehuén Editores.
- Hernandez M A y L.Martinez (2009) En: Educación, integración o exclusión de la diversidad. Actas Andalucía.
- Hernández-Pacheco, J. (1992). Los límites de la razón. Madrid: Tecnos.
- Hidalgo, C. y Tamango L. (Comps.). (1992). Etnicidad e Identidad. Buenos Aires: CEAL.

- Hobsbawm, E. (2000). ¿Son iguales todas las lenguas? Lenguaje, cultura e identidad nacional. En P. Barker (Ed.) Vivir como iguales. Barcelona: Paidós.
- Honneth, A. (1992). Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition. *Political Theory*, (20)2, 187-201.
- Honneth, A. (1997a). La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (1997b). Reconocimiento y obligación moral. *Areté. Revista de Filosofía*, (9)2, 235-252.
- Honneth, A. (1998). Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento. *Revista Logos. Anales del seminario de Metafísica*, 1, 17-37.
- Honneth, A. (2006) ¿Redistribución o reconocimiento? Edic Morata. S.L
- Hopenhayn, M. (2001b). Viejas y nuevas formas de la ciudadanía. *Revista de la Cepal*, 73, 108-123.
- Hopenhayn, M., y Bello Á. (2001c). Discriminación Étnico-racial y Xenofobia en America Latina y el Caribe. Santiago: CEPAL.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hoyos, G. (2000). Educación y ética para una ciudadanía cosmopolita. *Revista Iberoamericana de educación* N°55.
- Huenchumilla, F. (2000). Reflexiones y propuestas de autonomía política para el pueblo mapuche. En Instituto de Estudios indígenas (ed.), *Pueblo*

Mapuche: Desarrollo y Autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural (pp. 177-184). Concepción: Escapate.

- Huenchumilla, F (2008). El conflicto Mapuche: Carta abierta a Sebastián Piñera de Francisco Huenchumilla.
- Hunt, S, R. Benford D Sonow. (1994) “Marco de acción colectiva y campos de identidad en la construcción de los movimientos”. En E. Laraña y J.Gusfield (eds): Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad. Madrid,CIS.
- Iliade, M. (2005). La búsqueda, historia y sentido de las religiones. Editorial Kairós.
- Iliade, M (2009) El chamanismo y la técnica arcaicas del éxtasis. Fondo de cultura económica.
- Ignatieff, M. (1985). Social ethics; Need (Psychology).Viking New York.NY.USA.
- Inglis, C. (1997). Multiculturalismo: Nuevas Respuestas Políticas a la Diversidad. París: MOST- UNESCO.
- Informe Rettig. (1990-1991) Comisión de Verdad y reconciliación. Santiago Chile.
- Informe Valech. (2005). Informe de la Comisión Nacional Sobre Prisión Política y Tortura, respuestas institucionales. Revista de Estudios Públicos,97, 487-488.
- Instituto Nacional de Estadísticas. (2002). Síntesis estadísticas Regional, IX Región de la Araucanía, Santiago.
- Instituto de Estudios Indígenas. (2002). Informe sobre la situación de los derechos del pueblo mapuche, Temuco.

- Irarrázabal y Morandé. (2007). Cultura Mapuche: Entre pertenencia étnica y la integración nacional N°105, 2007.Santiago-Chile. Centro de Estudios Públicos.
- Irarrázaval, D. (2005). Identidad polisémica. Revista Teología y Vida, 46, 615-624.
- Jelin, E (1993) ¿Cómo construir ciudadanía? Una visión desde abajo. Cedle Amsterdam.
- Jocelyn-Holt, A. (1995). Ni reconciliación, ni olvido. Encuentro académico sobre reconciliación y democracia. Santiago: Consejo de Rectores Universidades Chilenas.
- Johansson, M. (2003). DD.HH.: Las violencias silenciadas. Mensaje. (52)522, 35-37.
- Johansson, T. (2003) Detrás del nombre está lo que no se nombra, pérdida y recuperación del sujeto histórico en el discurso público.
- Juliano (1991): Educación intercultural, escuelas y minorías étnicas. Madrid: Eudema.
- Kant, I. (1994). Hacia la paz perpetua. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Keating, M. (1996) Naciones contra el estado: el nacionalismo de Cataluña, Québec y Escocia. Barcelona: Ariel.
- Kincheloe, J y Steinberg S. (1999). Repensar el Multiculturalismo. Barcelona: Octaedro.
- Kristeva, J. (1987). "Ilabat Mater" Historia de amor. 1983. México: Siglo XXI Edit., 1987.
- Krotz, E. (2004). Los Derechos Humanos Hoy: de la Aculturación al Diálogo. En

- Krotz, E., (1994) Alteridad y pregunta Antropológica. *Alteridades*, 4(8), 5-11. Obtenido desde <http://www.uam-antropologia.info/Alteridades/alt8-1-Krotz.pdf>
- Krotz, E. (2002a). La Formulación de los Derechos Humanos como Proceso de aprendizaje Intercultural. *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, 5, 81-95.
- Krotz, E. (2003) Hacia una Fundamentación Ética del Derecho a Mantener y Desarrollar una Cultura Propia. *América Indígena*, 3, 9–21. Obtenido desde http://www.cdi.gob.mx/conadepi/iii/america3_03.html
- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, community and culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía Multicultural. Una Teoría Liberal de las Minorías*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (1999). Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales. En S. García y S. Lukes (comps.), *Ciudadanía: Justicia social, identidad y participación* (127-158). Madrid: Siglo XXI.
- Kymlicka, W. (2000) *Derechos humanos y justicia etnocultural*. *Debats*, 68, 46-64. Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía Multicultural. Una Teoría Liberal de las Minorías*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (2003). *Estados multiculturales y ciudadanos interculturales* En “*Realidad Multicultilingue y desafío intercultural*. Edit Nila Vigil R. Zariquiey. Fondo Edit PUCP.
- *La Acción Social en la diócesis de Temuco*. (2009). Periodo Monseñor Sergio Contreras N. Edic U.C. Temuco.
- Lamo de Espinoza, E. (eds.) (1995) *Culturas, estados y ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza.

- Lander, E. (1997). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Venezuela: FACES/UCV.
- Lander, E. (2000). Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos. En E. Lander (comp.), La colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas (pp. 11-40). Buenos Aires: FLACSO.
- Larraín, H. (1987). Gobernabilidad en Chile Luego del Régimen Militar. Materiales para la Discusión, 186.
- Larraín, H. (1994) "La identidad Latinoamericana: Teoría e Historia". Santiago. Estudios Públicos, N°55,
- Larraín, J. (1996). Modernidad, Razón e Identidad en América Latina. Santiago: Andrés Bello.
- Larraín, J. (1997). La trayectoria latinoamericana a la modernidad. Revista de Estudios Públicos, 66, 314-333.
- Larrain, j. (2000). A treinta años del golpe militar: Cambios en la identidad Chilena. Santiago: Persona y Sociedad Vol. XVII N°3
- Larraín, J. (2001), Identidad chilena. Santiago: LOM.
- Larraín, J. (2003). A treinta años del golpe militar: cambio de identidad chilena. Persona y Sociedad, (17)3, 143-158.
- Larraín, J. (2004). Globalización e identidad. En M. Castro-Lucic. (Ed.), Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho. Santiago: Universidad De Chile/ LOM.
- Lavanchy, J. (1999b). Perspectivas para la comprensión del conflicto mapuche. Rehue Foundation. Obtenido desde www.xs4all.nl/rehue/art/lava2.html

- Lazo, P. (2003). La coimplicación constitutiva entre la hermenéutica y una ética comunitarista. *Revista de Filosofía*, 107,107-138.
- Leyva Solano (2005). Indigenismo, indianismo y “ciudadanía étnica”. En *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Clacso. B. Aires.
- Lechner, N. (1984). *La Conflictiva y Nunca Acabada Construcción del Orden Deseado*. Santiago: Ainavillo.
- Legault, G., (Ed.). (2000). *L'intervention interculturelle*. Montréal: Gaëtan Morin.
- Ley Indígena 19253 del Ministerio de Planificación y cooperación de La República de Chile.
- Lins, G. (2001) *Post-Imperialismo: para una Discusión después del Post – Colonialismo y Multiculturalismo*”. En D. Mato (comp.) *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización (161-183)*. Buenos Aires: CLACSO.
- López-Hurtado Q. (2007). Tres claves para entender la interculturalidad en la educación Latinoamericana. En Prats, E (Coord), *Multiculturalismo y educación para la equidad*. Barcelona Octa edro-OEI.
- Lozano A, j. (1993) (Comp) *Historia Oral*. Instituto Dr José M Luis Mora, México.
- Llamas, E. (2001). *Charles Taylor: una antropología de la identidad*. Pamplona: Eunsa.
- Llano, A. (1996). La verdad en la conversación humana. Una consideración al hilo de la polémica entre el liberalismo y el comunitarismo. En L. Nuñez (Ed.), *Ética pública y moral social*. Madrid: Noesis.
- Llano, A. (2007). *Cultura y Pasión*. Pamplona, Eunsa.

- Llancapan C. (2007). “Una vez más los pueblos indígenas somos discriminados.”
En.Revelión.<http://www.rebelion.org/mostrar.php?tipo=5&id=Jose%20Llancapan%20Calfucura&inicio=0>- Chile.
- Llanquileo Pilquiman, N. (2011). UKHAMAWER noticias. Chile. En <http://ukhamawa.blogspot.com/2010/10/entrevista-natividad-llanquileo-un.html>.
- Llinares, J. (2002). El concepto de “cultura” en el joven Herder. En J. Llenares y N. Sánchez (Eds.), *Filosofía de la cultura* (pp. 219-238). España: Biblioteca Nueva.
- Llopis, C. (2003). *Los derechos humanos educar para una nueva ciudadanía*. (Coord). Narcea Edic.
- Llopis, C (2003). *Recursos para un educación global ¿Es posible otro mundo?* Narcea –Inte Red Madrid.
- Locke, J. (1994a). *Cartas sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza.
- Loncón, E. (1998). *Construyendo una Educación Intercultural Bilingüe Mapuche. Propuestas y Desafíos*. Temuco: Sociedad Interdisciplinaria de Estudios y Desarrollo Social SIEDES.
- López, N. (2000). *¿Hay derechos colectivos?* Barcelona: Ariel.
- Loslier, S. (1997). *Des relations interculturelles*. Québec: Editions Liber.
- Lucas, J. D. (1994) : *El desafío de las fronteras : derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*. Madrid.
- Lucas, J. (ed.) (1999) : *Los derechos de las minorías en una sociedad multicultural*. Madrid : CGPJ.
- Maalouf, A. (1991). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.

- Macfall, S. (Comp). (2001). Territorio mapuche y expansión forestal. Concepción: Escaparate.
- MacIntyre, A. (1984). Marxism and Christianity, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1984). Is Patriotism a Virtue, en Lindley Lecture, Kansas, University of Kansas Press.
- MacIntyre, A. (1987a). Justicia y racionalidad. Barcelona: EIUNSA.
- MacIntyre, A. (1987b). Tras la virtud. Barcelona: Crítica.
- MacIntyre, A. (1990). Después de tras la virtud. Madrid: Atlántida.
- MacIntyre, A. (1994). Justicia y racionalidad: conceptos y contextos. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias.
- MacIntyre, A (2001).Animales racionales y dependiente: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Edic. Paidós Iberica.
- MacIntyre, A (2006) Historia de la ética. Edic Paidós Ibérica
- Magendzo A (2007).Formación de Estudiante deliberativo para una democracia deliberativa. REICE, Revista Iberoamericana sobre calidad, eficacia y cambio educativo.
- Margalet A (1997). La sociedad decente. Ediciones Paidos.
- Margulis, M. (1998). La Segregación Negada. Cultura y Discriminación Social. Buenos Aires: Biblos.
- Mariátegui, J. (1979). El problema de las razas en América Latina. En Ideología y política. Lima: Amauta.
- Mariman, P. (1990). “Algunas consideraciones en torno al voto Mapuche”. Liwen 2:25:35.

- Mariman P, S, Cañiuqueo, J Millalen y R Levil. (2006) Escucha Winka: Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. Lom Edic. Santiago.
- Marimán, J. (1993). Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía territorial. C.M.H.L.B, Caravelle, 59, 189-205.
- Marimán, J. (1997). Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post-dictadura. Extraído desde <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar4a.html>.
- Marimán, J. (2001). Políticas de Estado frente a la cuestión nacional Mapuche. Revista Rocinante (4)35, 7.
- Martínez, E. (2002). Aporofobia. En J. Conill (Ed.) Glosario para una sociedad intercultural (pp. 17-23). Valencia: Bancaza.
- Martínez, J. y Tironi, E. (1985). Las Clases Sociales en Chile. Santiago: Ediciones Sur.
- Martínez, V. (2000). Cultura y paces: educar para la interculturalidad. Obtenido el 7 de diciembre de 2005, desde <http://www.ua-ambit.org/jornadas2000/Ponencias/j00-vicent-martinez.htm>
- Marshall, T.H. (1997). Ciudadanía y clase social. En revista española de investigación sociológica, N°79, pp 297-344. Madrid.
- Mall, Ran Adhar. (1997). Vom Nutzen und Nochteil der konsensualismus- was ist die struktur der interkulture welt. Wem sie kein konsens ist? Conferencia.
- McCarthy, C. (1994) Racismo y Currículo: La Desigualdad Social y las Teorías y Políticas de las Diferencias en la Investigación Contemporánea sobre la Enseñanza. Madrid: Morata.

- Melucci A. (1986) “Las teorías de los movimientos sociales”, En: Estudios Políticos. Num 41. México.
- Melucci A (1983). Nazine senza stato: imovimient étnico nacional in occidente. Turín. Loecher.
- Mercado, J. (2003). Charles Taylor: de la autointerpretación a la participación política. Anuario Filosófico, (26)1, 441-454.
- Merino, M. y Quitraleo, D. (2003). Ethnic prejudice against Mapuche in the members of Chilean society as a reflection of the racist ideology of the Spanish conqueror. American Indian Culture and Research Journal, (27)4, 105-116, .
- MIDEPLAN (1999) Informe de la Comisión Asesora en Temas de Desarrollo indígena. Santiago: Mideplan.
- MIDEPLAN. (2001). Informe Final Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas. Santiago: Mideplan.
- Mignolo W. (2003) Historias locales/ diseños globales. Colonialidad conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo. Madrid: Edic Akal.
- Millamán, R. (2004). Relaciones interraciales e interétnicas de mapuches con no mapuches. En M. Samaniego y C. Gabarini. (Eds.), Rostro y fronteras de la identidad. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Millamán, R. M, Merino, D, Quilaqueo, M Dilleux. (2004). Perspectiva interpretativa del conflicto entre mapuche y no mapuche sobre la base del prejuicio y discriminación étnica. Revista Persona y Sociedad Vol XVIII N°1.
- Millán, M. (2001). Interculturalidad y educación. Obtenido el 25 de noviembre de 2001, desde <http://redderedes.upn.mx/2areunion/lupemillan.htm>

- Millas, J. (1996). La concepción de libertad-poder de Friederich Von Hayek. Anuario de Filosofía Jurídica y Social, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social (pp.449-467).
- Miller, D. (1997). Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural. Barcelona: Paidós.
- Ministerio secretaria general de gobierno división de organizaciones sociales. (2001). Plan de Fortalecimiento de las Organizaciones de la Sociedad Civil. Santiago: DOS.
- Miro, F. (1981). Proyecto y realización del filosofar latinoamericano. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montecinos, S. (1988). Machis Curanderos del Pueblo Mapuche. Revista Creces 88, 9(9).
- Montecinos, S. (1987). "Identidad femenina y modelo mariano en Chile." En mundo de mujer, cambio y continuidad. Santiago. Centro estudios de la mujer.
- Montecinos, S. (1990). Símbolo mariano y constitución de la identidad femenina en Chile. Revista de Estudios Públicos, 39, 283-290.
- Montecinos, S. y Rebolledo, L. (1993). Diagnóstico sobre inserción laboral de mujeres mapuches rurales y urbanas. Santiago: Universidad de Chile /Sernam.
- Montes, F. (2006). Discurso inaugural. Acto inicio del año académico Universidad de La Frontera, Marzo, Temuco.
- Montoya, J. (1983). A propósito del after virtue de Alasdair MacIntyre. Revista de Filosofía, 6, 315-322.

- Morales, R. (1986). Cultura mapuche y represión en Dictadura. Revista Austral de Ciencias Sociales, 3, 81-108.
- Morales, R. (1991). Violaciones al derecho a la vida de los mapuches. Nutram, 24, 24-38.).
- Morandé, P. (1977) Algunas consideraciones sobre la conciencia en la religiosidad popular” En Iglesia y religiosidad popular en América Latina. CELAM n°29. Bogotá.
- Morandé, P. (1980). Ritual y palabra. Aproximación a la religiosidad popular latinoamericana. Lima: Centro Andino de historia
- Morandé, P. (1984) Cultura y Modernización en América Latina. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología Universidad Católica de Chile.
- Morandé, P. (1986). Contracultura de la ilustración. La religiosidad popular como crítica., Buenos Aires. Revista Nexos N°7.
- Morandé, P (1990). Resumen evaluativo de los temas en nueva evangelización. Génesis y línea de un proyecto misionero
- Moulian, T. (1997). Chile actual, anatomía de un mito. Santiago de Chile: LOM.
- Mouffe. C (2007). Alteridades y ubjetividades en las ciudadanías contemporánea. Revista electrónica diálogos de la comunicación B. Aires. Fondo cultura económica.
- Mouffet, C (1999) El retorno de lo político. Editorial Páidos.
- Muguerza, J. (1996). Los peldaños del cosmopolitismo. En R. Aramayo, J. Muguerza, y C. Roldán (Eds.), La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. Madrid: Tecnos.

- Mujica, L. (2007). Hacia la formación de las identidades. En J. Ansión y F. Tubino (Eds.), *Educación intercultural: experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*. Lima: Fondo Editorial Universidad Pontificia Del Perú.
- Naguil, V. (1999). Conflictos en el territorio mapuche. Intereses, derechos y soluciones políticas en juego. *Liwen*, 5, 11-41.
- Namuncura, D. (2001). Los pueblos indígenas y los desafíos del 2000. En J. Aylwin (Comp.). *Políticas públicas y pueblo mapuche* (pp. 57-80). Temuco: Ediciones Escaparate/ Instituto de Estudios Indígenas.
- Nakashina L. (1986). "El carácter progresivo de los sueños Mapuches" En *actas de Lengua y Literatura Mapuche .U De La Frontera Temuco*.
- Neruda, P. (1974). *Confieso que he vivido memorias*. Barcelona: Seix Barral.
- Nilo, S. (1999). Los desafíos de la interculturalidad: oportunidades y tareas para la educación formal. En D. Quilaqueo (Ed), *Educación Intercultural Bilingüe. Actas Segundo Seminario Latinoamericano* (pp.147-156). Temuco: Vicerrectoría Académica, Universidad Católica de Temuco.
- Nietzsche, F (1997). *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Madrid, edit. Atenea.
- Nussbaum, M. C. y J. Cohen (eds.) (1996): *For love of country*. Boston: Beacon Press. (ed. En castellano: *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*. Madrid: Paidós.
- NUTRAM año IV. (1988). Convocatoria al II Congreso Nacional Mapuche Nehuen Mapu. Chile.
- NUTRAM año VI, N°1 (1990) Segundo acuerdo de los Pueblos indígenas de Chile, Niagara 27 y 28 de Enero 1990.

- O' Donell, G., Schmitter, P. y Whitehead, L. (1988). Transiciones Desde Gobiernos Autoritarios. Perspectivas Comparadas. Buenos Aires: Paidós.
- Organización Internacional del Trabajo. (1989). Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas de Tribales en Países Independientes. En América indígenas, (58)3-4.
- Olivé, L. (1993). Ética y diversidad cultural. México: UNAM /Fondo de Cultura Económica.
- Olivé, L. (1999) Pluralismo y Multiculturalismo. México: Paidós.
- Olive, L (1997) Interculturalidad y justicia social: Autonomía e identidad. U Autonoma.
- Olivé, L. (2004). Relaciones interculturales y justicia social: una fundamentación pluralista. En M. Castro-Lucic (Ed.), Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho. Santiago: Universidad de Chile.
- Ovalle Alonso de. (1646) Histórica relación del Reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en el la compañía de Jesús, Roma: Por Francisco Caballo. Biblioteca Nacional, Chile.
- Oviedo, C (Ed). (1974). Documentos del Episcopado de Chile. 1970-1973. Santiago: Mundo.
- Obieta, J.(1980). El derecho de autodeterminación de los pueblos. Un estudio interdisciplinar de derechos humanos U. de Deusto, Bilbao.
- Pacari, N. (2004). El auge de las identidades como respuesta política. En M. Castro-Lucic (Ed.), Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho. Santiago: Universidad de Chile.
- Pagano, C (1999). Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Buenos Aires: Blatón-García Cambeiro.

- Painemal, V. (1992-1994). Todo hay que cambiar, incluso la mentalidad. Revista Nutram, 30.
- Painequeo H. (1989) Encuentro Teológico Zona Sur, Obispado de Temuco.
- Palacios, N. (1904). Raza chilena. Valparaíso: Imprenta y Litografía Alemana.
- Palomares R. A. (2004) Profesorado y educación para la diversidad en el siglo XXI. Cuenca: Universidad de Castilla de La Mancha.
- Panikkar, R. (1980). The dialogical dialogue. En F. Wahling, (Ed.), The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies, Edinburg: T & T Clark.
- Panikkar, R. (1990). Sobre el diálogo intercultural. Salamanca: Editorial Universidad de Salamanca.
- Pannikar, R., (1993a) Paz y Desarme Cultural. Santander: Sal Térrea.
- Panikkar, R. (1993b). La mística del diálogo (entrevista con Raúl Fornet-Betancourt). Jahrbuch fur kontextuelle Theologien, 1, 19-37
- Pannikkar, R (1998) El imperativo intercultural, en: Fornet-Betancourt, R. Frankfurt Dokumentation des II. Internationalen Kongresses fur Interkulturelle Philosophie.
- Panikkar, R. (2006). Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica. Herder.
- Parekh, B. (2005). Repensando el multiculturalismo: Diversidad cultural y teoría política. Madrid: Istmo.
- Parker, C (1993). Otra Lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

- Parker, C. (2008). Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural. En A. Alonso. (Ed.), América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo (337-364). Buenos Aires: CLACSO.
- Parzinger, S. (1991). Fe, Ecumenismo y Autonomía. Entrevista al Obispo de la Araucanía. Nütram, 1.
- PCGL (2001) Caminos de Innovación en Ciudadanía II, Santiago: Centro de Análisis de Políticas Públicas/Fundación Nacional para la Superación de la Pobreza.
- Pérez, J. (2006). ¿Identidades sin frontera? Identidades particulares y derechos humanos universales. En P. Gómez (Ed.), Las ilusiones de la identidad (pp. 55-98). Madrid: Cátedra.
- Penchuleo, L (2010) Entrevista dirigente organización Política Wallmapuwen, Azkintuwe.
- Picotti, D. (1990). El descubrimiento de América y la otredad de las culturas. Buenos Aires: RundiNuskin.
- Pinto, J. (2000). De la inclusión a la exclusión. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados (IDEA).
- Pinochet, A. (1989): En Tomo I XXVI.
- PNUD, UFRO y MIDEPLAN (2003) Índice de Desarrollo Humano en la Población Mapuche de la Región de la Araucanía. Santiago: PNUD.
- PNUD, Programa De Las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1998-2012. "Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía" (1998). Cáceres. España.
- Putnam, H. (1988) Reason, Truth and History. Cambridge: Cambridge University Press.

- Quidel, J. et al. (1996). Interculturalidad y educación intercultural: conceptos y viabilidad en Latinoamérica. En D. Quilaqueo (comp.), Actas Segundo Seminario Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe (pp.45-64). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Quidel, J. et al. (2002). Orientación para la incorporación del conocimiento mapuche al trabajo escolar. Santiago: Ministerio de Educación, Programa de educación Intercultural Bilingüe.
- Quilaqueo, D. y Merino, M. (2003). Estereotipos y prejuicio étnico hacia los mapuches en textos complementarios de Historia. Revista Campo Abierto, 23, 119-135.
- Quilaqueo, D. y Quintriqueo, S. (2004). Proyecto de formación inicial docente en educación intercultural bilingüe y prejuicio étnico hacia lo mapuche. En Estado del arte de la EIB en Chile. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas.
- Quilaqueo, D. (2005). Residentes en la ciudad de Temuco: estigma del prejuicio étnico en el discurso de mapuche. En Pilleux, M Contexto del discurso, Facultad de Filosofía y Humanidades, U.Austral.
- Quilaqueo, D y Quintriqueo, S. M, Merino (2005). Saberes Mapuches y conocimiento educativos vernáculos transmitidos por kimches. Sistematización para una educación intercultural. Proyecto Fondecyt-2005-2007-
- Quintriqueo, S. (2002). Talleres Pedagógicos Interculturales I,II y III: construcción de identidad y procesos pedagógicos. Documento de trabajo N°3. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Rawls, J. (2001) El Derecho de Gentes. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1996). El liberalismo político. Barcelona: Crítica.

- Rawls, J. (2001). El derecho de gentes. México: Paidós.
- Raya, E. (2002). La experiencia quebequesa de trabajo social en medio multiétnico. Apuntes sobre la práctica y la formación. Portularia. Revista de Trabajo Social, 2, 75-91.
- Recasens, A. (2003). Ciudadano y sociedad civil ¿Otros meta-relatos por desaparecer?. Revista Chilena de Antropología, 17.
- Reina, L. (Ed.). (2000). Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI. México: CIESAS/INI, Miguel Ángel Porrú,
- Rescher, N. (1993) Pluralism. Oxford: Oxford University Press.
- Rettig, R. (1995). Rol de los partidos políticos en procura de la reconciliación. En Encuentros académicos sobre reconciliación y democracia. Santiago: Consejo de Rectores Universidades chilenas.
- Ricoeur, P. (1987). T1, Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico. Ediciones cristiandad.
- Ricoeur, P (1987). T3 Tiempo y narración. El tiempo narrado. Ediciones cristiandad.
- Rivera, E. y Walle, E. (2000). Ciudadanía y diferencia: las demandas de las comunidades indígenas peruanas. Trabajo presentado en: Congreso Internacional de Antropología Jurídica y Pluralismo Legal. Arica. Obtenido desde <http://www.alertanet.org/dc-eric-eliana.htm>
- Rivera Cusicanqui, S. (2009) “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. Materiales para la Asamblea Constituyente Soberana”, accesible en <http://constituyentesoberana.org/info/?q=cusicanqui-etnicidad>.

- Rodrigo Alsina, M. (2000). Identitats i comunicació intercultural. Valencia: Edicions 3i4
- Rodrigo Alsina, M. (2000). "Estereotips i prejudicis en la comunicació intercultural". DCIDOB, 77, 8-11.
- Rodríguez, R. (2002). Liberalismo, pluralismo y política. Notas para una política del pluralismo. Laguna, 10, 184-185.
- Roitmann, M. (1996). Formas de Estado y Democracia Multiétnica en América Latina. En P. González y M. Roitman, Democracia y Estado Multiétnico en América Latina (pp. 37-62). México: La Jornada Ediciones/Centro Internacional de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Rojas, J. (2001). Vivir entre dos culturas: La difícil sustentación de la diferencia. Revista Atenea N°483. U de Concepción.
- Rojas, M. y Sepúlveda, S. (2002). Prejuicio étnico respecto de profesores mapuches de la ciudad de Temuco. Tesis de Licenciatura en Educación, Proyecto Fondecyt 1010839. Universidad Católica de Temuco.
- Rosales, J. y Rubio, J. (1995). El nuevo pluralismo y la ciudadanía compleja. Sistema, 126, 53-62.
- Rosales, J. M. (1997) Patriotismo, nacionalismo y ciudadanía: en defensa de un cosmopolitismo cívico. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Rosales, D de. (1877-1878) Historia General del Reyno de Chile, Flandes Indiano .Valparaíso: Imprenta de El Mercurio.
- Saavedra, A. (1971). La Cuestión Mapuche. Chile: ICIRA.
- Sagastizábal, M. (2000). Diversidad Cultural y Fracaso Escolar. Educación Intercultural: de la Teoría a la Práctica.. Rosario: IRICE.

- Sagredo, R. (2002) La verdad, aunque duela. En El abordaje de la historia. Entre tabúes y dimistificaciones. (2002, 15 de Septiembre). El Mercurio, E3.
- Saíz, J. (1991). Current Stereotypes of Past and Present South America Indians. Tesis no publicada para optar al grado de Master of Arts in Psychology, Wake Forest University, Winston-Salem, NC, Estados Unidos.
- Salas, A. (1992b). El Componente Indoamericano en la Identidad Sociocultural Chilena. Una Presentación Etnolingüística. En Acta Literaria, 17, 11-23.
- Salas, R. (2002). Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural. Revista de Filosofía, 2(41), 7-29.
- Salazar G (1990). Chile, Historia y “bajo pueblo”, En Propositiones, N° 19. Santiago. Edic Sur.
- Salazar G (1991). La perspectiva popular: ¿Hipótesis metafísica; callejón sin salida, o “no será tiempo de hacer algo”? Propositiones N° 20. Santiago Edic. Sur.
- Salazar G y J Pinto (1999). Historia Contemporánea de Chile, Volumen I al V. Lom Edic. Santiago de Chile, 1999-2002.
- Salcedo, A. (2000). Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad. México: Torres Asociados.
- Salmerón, F. (1998). Diversidad cultural y Tolerancia. México: Paidós.
- Sánchez, C. (1987). Elementos conceptuales acerca de la cuestión étnico nacional. Boletín de Antropología Americana, 15, 53-73.
- Sanchez-Parga J. (1997). Antropo-lógicas andinas. Edit Ecuador: Edic Abya-Yala.

- Sartori, G. (2001) *La Sociedad Multiétnica. Pluralismo, Multiculturalismo y Extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Sartori, G. (2007). *Teoría de la democracia*. Alianza Edit.
- Scartezzinni, R. (1996). Las razones de la universalidad y de las diferencias. En S. Giner y R. Scartezzini (Eds.), *Universalidad y diferencia* (pp. 17-32). Madrid: Alianza Universidad.
- Segato, E. (2007). Racismo, discriminación y acción afirmativa: herramientas conceptuales. En J. Ansión y F. Tubino (Ed.) *Educación en ciudadanía intercultural*. Lima: Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo como libertad*. Planeta: Barcelona.
- Silva R. Cardenal. (1986-2004) *El Alma de Chile*. Chile ediciones Cieplan.
- Silva, J. (1975). Programa de la Unidad Popular. En F. Gil, *Chile 1970-1973. Lecciones de una experiencia*. Madrid: Tecnos.
- Silveira, H. (1996). La exclusión del otro extranjero y la democracia de las diferencias. En J. Cappella (Ed.) *En el límite de los derechos* (pp. 25-77). Barcelona: EUB.
- Simmel, G. (1986). El pobre. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. 2, 479-520.
- Siurana, J (1995) "Adela Cortina: Ética aplicada y democracia radical", (pp. 1-19) En *Philosophia* N°2.
- Siurana, J y M, Maureira (1997). "Es posible llegar a consensos en sociedades multiculturales. Una aproximación desde la ética del discurso de K.O. Apel. (pp32-37). En *Dilema*.

- Siurana, J (1997). “Consenso “, (pp239-243) En Mariano Moreno Villa (dir). Diccionario de Pensamiento Contemporáneo, San Pablo, Madrid.
- Siurana, J (1998) “Los derechos humanos como mínimo de justicia” (pp. 37-52) .En A. Cortina, J Escañez, R Garcia A. Llapis. Educar en la justicia, Conselleria de Cultura Educación i Ciencia de G. Valenciana
- Siurana, J. (2003). Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Kart-Otto Apel. Granada: Comares.
- Siurana, J. (2005) Voluntades anticipadas. Una alternativa a la muerte solitaria, Trotta, Madrid.
- Stavenhagen, R. (1989). Comunidades étnicas en estados modernos. América Indígena (49)1, 11-34
- Stavenhagen, R. (1996a). Las organizaciones indígenas: actores emergentes de América Latina. Huelva: Universidad Internacional de Andalucía.
- Stavenhagen, R. (1996b) La educación para un mundo multicultural. En J. Delors, La educación encierra un tesoro. Madrid: Santillana.
- Stavenhagen, R. (1996c). Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas. En U. Klesing-Rempel (Ed.), Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural (pp. 73-96). México: Plaza y Valdés.
- Stavenhagen, R. (2001). La cuestión étnica. México: El colegio de México
- Stavenhagen, R. (2004). Pueblos indígenas: entre clase y nación. En M. Castro-Lucic (Ed.) Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho. Santiago: Universidad de Chile.

- Stepan, A. y Linz, J. (1990) Relaciones Civiles Militares en las Recientes Transiciones a la Democracia del Cono Sur de América Latina. Síntesis, 11.
- Stuchlik, M. (1985). Las Políticas Indigenistas en Chile y la Imagen de los Mapuches. Revista Cultura, Hombre y Sociedad, 2, 160-193.
- Taylor, Ch. (1985^a). "Atomism". Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1992). El multiculturalismo y la política del reconocimiento. México: FCE
- Taylor, Ch. (1994a). La ética de la autenticidad. España: Paidós Ibérica.
- Taylor, Ch. (1994b). El multiculturalismo y la política del reconocimiento. España: Fondo de la Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (1997a). Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad. España: Paidós Ibérica.
- Taylor, Ch. (1997b). ¿Qué principios de identidad colectiva? La Política: Revista de Estudios Sobre el Estado y la Sociedad, 3, 133-138.
- Taylor, Ch. (1999). Acercar las soledades: federalismo y nacionalismos en Canadá. España: Tercera Prensa.
- Taylor, Ch. (2006a). Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna. España: Paidós Ibérica.
- Taylor, Ch. (2006b). Imaginarios sociales modernos. España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Taylor, Ch. (2009). Una edad secularizada. España: Gedisa.

- Taylor, Ch. (2003). Las variedades de la religión hoy. España: Paidós Ibérica.
- Tercera Conferencia General de los Obispos latinoamericanos. (1979). Conferencia Episcopal de Chile, 412/445.
- Thiebaut, C. (1994a). Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo. Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 31, 41-60.
- Thiebaut, C. (1994b). Los límites de la comunidad. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Thiebaut, C (1998). Vindicación del ciudadano. Barcelona Paidós.
- Todorov, T. (1991). Nosotros y otros. Reflexión sobre la diversidad humana. México: Siglo XXI.
- Todorov, T. (2002). Deberes y delicias. Una vida entre fronteras. Entrevista con Catherine Portevin. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T. (1995). Los abusos de la memoria. Paidós, Barcelona.
- Toledo Llancaqueo, (2003) V."Política indígena ¿Con o sin indigenismo? Carta para estudiante. Temuco en www.xs4all.nl/rehue.
- Torres, C. (2001). Educación, Democracia y multiculturalismo. México: Siglo XXI.
- Touraine, A. (1987). El regreso del actor. Buenos Aires: Eudeba.
- Touraine, A. (1995). ¿Qué es la democracia? México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Touraine, A., (1997) ¿Podremos Vivir Juntos? La discusión Pendiente: el Destino del Hombre en la Aldea Global. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Tubino, F. (2004). La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural. En M. Castro-Lucic Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho. Santiago: Universidad de Chile
- Tubino, F. (2007). Las ambivalencias de las acciones afirmativas. En J. Ansión y F. Tubino (Ed.) (2005). Educar en ciudadanía intercultural. Lima: Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- UNESCO. (1978). Raza y Clase en la Sociedad Postcolonial. Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia y la Cultura: Madrid.
- Universidad Autónoma Metropolitana. (2000). Raza, Etnia y género. Revista de políticas y cultura, 14.
- Valenzuela, A. (1989) El Quiebre de la Democracia en Chile. Santiago: FLACSO.
- Valenzuela, F (2003). Inequidad, Ciudadanía y Pueblos Indígenas en Chile. Santiago. Serie N°76, CEPAL, Políticas Sociales.
- Valech, S. (2003-2005). Comisión Nacional sobre Prisión política y tortura. Santiago Chile.
- Vallescar, de D. (2000). Cultura, Multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural. Madrid: Perpetuo Socorro.
- Vallescar de D. (2012). Libertades Ganadas o perdidas. Edit. Visión
- Vallescar de D. (2005) El impacto del genero en la filosofía latinoamericana. En Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana, N°31.

- Van Dijk, T. (1999). Ideología. Una aproximación multidisciplinaria. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, T. (2002). Discurso y racismo. Revista Persona y Sociedad, (16)3. 191-205
- Vattimo, G. (1974). El sujeto y la máscara (pp.286-287). Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (1990) La sociedad transparente. Barcelona: Paidós.
- Vergara, J. (2005) Mediación y dominación en la política indígena de los siglos XVIII y XIX. Instituto de Estudios andinos. U.A. Prat
- Velasco, C. (2003) Para leer a Habermas, Alianza Edit Madrid.
- Vial Camilo. Obispo de Temuco. 2012. Diario Austral de Temuco.
- Villoro, L. (1997). El Poder y el Valor. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L., (1998). Estado Plural, Pluralidad de Culturas. México: Paidós.
- Villoro, L. (2002). Multiculturalismo y Derecho. En E. Krotz (Ed.) Antropología Jurídica Jurídica: Perspectivas Socioculturales en el Estudio del Derecho (pp. 213-233). Barcelona: Anthropos.
- Vivar Geronimo de (1966) Cronica y relaciones copiosa y verdadera de los reinos de Chile. Santiago.
- VV. AA. (1996) Las dimensiones políticas del Multiculturalismo, número especial de la Revista Internacional de Filosofía Política, Nº 7. Madrid.
- VV. AA. (1997): Ciudadanía. El debate contemporáneo, número especial de La Política, Nº 3. Barcelona: Paidós.

- Wallerstein, I (1998) Impensar Las Ciencias Sociales: Límites de los paradigmas Decimonónicos Siglo XXI, S.A. de c.v.
- Walsh, C. (2002). Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico, Publicación Mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, 36. Obtenido desde en <http://icci.nativeweb.org/boletin/36/walsh.html>
- Walsh, C. (2000) (De) Construir la interculturalidad consideraciones críticas desde la política y la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en Ecuador” Interculturalidad y Política. Lima
- Walzer, M. (1994). Esferas de la justicia. México: FCE.
- Walzer, M (1998) Tratado sobre la tolerancia. Paidós, Barcelona.
- Welsch, W. (1999) Transculturality: the puzzling form of cultures today. En M Featherstone y S. Lash (Eds.), Spaces of Culture: city, nation, world (pp. 194-213) Londres: SAGE.
- Wellmer, A (2002). Identity and difference: Essays on Music; lenguaje and Time. Collects writings of the Orpheus I.
- Weftun (2010) Programa radial mapuche en (weftun.blogspot.com/2010).
- Wimmer, A. (1995) Transformación; socials wandel im indianischen mittelamerika. Berlin: Reimer.
- Wimmer, F (1995). Filosofía intercultural. Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía En revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica XXXIII N°80.
- Willoro, L (1998). Estado Plural, pluralidad de culturas. Editorial Paidós México.
- Wikileaks 2009

- Wolf, S. (1993) “Comentario”, en Taylor, CH et el. El multiculturalismo y la política del reconocimiento. FCE.México.
- Young, M. (2000) La justicia y la política de la diferencia. Cátedra, Madrid
- Zapata-Barrero, R. (2004). Multiculturalidad e inmigración. Madrid: Síntesis.
- Zavala, J. (2004). La interculturalidad desde una perspectiva etnohistórica en el contexto mapuche. En M. Samaniego y C. Gabarino. (Eds.), Rostro y fronteras de la identidad. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Zabala, J. (2008). Los mapuches del siglo XVII. Dinámica interétnica y estrategia de resistencia. E.U. Católica de Temuco.
- Zúñiga, M. (1995). Interculturalidad y educación intercultural: conceptos y viabilidad en Latinoamérica. En D. Quilaqueo (Ed.). Actas Segundo Seminario Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe (pp.45-64). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Zúñiga, M. y J. Ansión (1997).” Que entender por interculturalidad” En Zúñiga Castillo, MY Ansión Mallet. Interculturalidad y Educación en el Perú. Foro educativo.