



Centro de Estudios Socioculturales

# CUIISO

CULTURA - HOMBRE - SOCIEDAD

13  
2007  
ISSN 0716-1557

La Revista Cultura - Hombre- Sociedad es editada por el Centro de Estudios Socioculturales perteneciente a la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas, en colaboración con la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Publica artículos en el campo de las Ciencias Sociales Básicas y Aplicadas, en especial, en aquellas que son las líneas programáticas del Centro de Estudios como son, Relaciones Interétnicas, Derechos Humanos, Desarrollo Social y Cultural, Disciplina e Interdisciplina y Marginalidad Urbana.

Actualmente la revista CUHSO es una publicación bianual y está indexada en Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal).

**Representante Legal**

Mónica Jiménez de la Jara  
Rectora

**Directora Revista CUHSO**

Dra. Teresa Durán Pérez

**Coordinación Ediciones UC Temuco**

Andrea Rubilar Urrea

**Consultores Externos**

Florencia Mallon, Universidad de Wisconsin-Madison, EEUU.

Eduardo Sevilla Guzmán, Universidad de Córdoba, España.

Roberto Garretón Merino, Chile.

Ricardo Grinspun, Universidad de York, Canadá

Tim Clark, Universidad de York, Canadá

**Consultores Mapuche**

José Quidel, Longko, Utingenu, Región de La Araucanía, Chile.

Víctor Caniullan, Machi, Quillem Alto, Región de La Araucanía, Chile.

**Consejo Editorial**

Carmen Gloria Garbarini, Escuela de Lenguas y Traducción, Universidad Católica de Temuco

Mario Samaniego Sastre, Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco

Teresa Durán, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco

Marcelo Berhó, Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco

José Manuel Zavala Cepeda, Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco

Noelia Carrasco Henríquez, Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco

Arturo Hernández Sallés, Escuela de Lenguas y Traducción, Universidad Católica de Temuco

Aldo Vidal Herrera, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de La Frontera

El material de esta revista es de dominio público y puede ser reproducido, siempre y cuando se mencione la fuente y el Centro de Estudios Socioculturales sea notificado.

Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas  
Centro de Estudios Socioculturales  
Universidad Católica de Temuco  
Casilla 15-D  
Email: cesc@uctemuco.cl  
Fono-Fax: 56- 045- 205307  
Temuco IX Región, Chile.

Cultura-Hombre-Sociedad  
Revista CUHSO ISSN: 0716-1557  
Registro de Propiedad Intelectual: 164.456  
Volumen 13 N° 1 2007  
200 ejemplares

Concepto de portada: Renzo Vaccaro, Escuela de Artes, Universidad Católica de Temuco.

Imagen de portada: generada con el programa XaoS-3.2

Diseño de portada: Rodrigo Gallardo Zalduendo, Escuela de Artes, Universidad Católica de Temuco

Diagramación: Estudio de Diseño MALABAR.cl / 045-528291

Impresión: CIPOD, Impresión por demanda, Fono: 2-4539653

# ÍNDICE

Editorial	5
ARTÍCULOS	
Estadística y ciencias sociales: el sentido común metodológico frente al espejo de la historia JUAN IGNACIO PIOVANI	7
Los variados objetos de la antropología: una relación de sentidos desde La Araucanía, Chile. TERESA DURÁN, MARCELO BERHÓ, NOELIA CARRASCO, HÉCTOR MORA	17
El problemático carácter de lo étnico MAYA LORENA PÉREZ RUIZ	35
Nehuen Mapu. Historia de una Relocalización Forzada JUAN ALONSO PACHECO RIVAS	57
La tradición en la hermenéutica de Hans Georg Gadamer MARÍA TERESA DOUZET	73
RECENSIONES	89
20 Tesis de Política de Enrique Dussel HELDER BINIMELIS ESPINOZA	
Legalidad e ilegitimidad JUAN PABLO BECA FREI	93



# EDITORIAL

Durante el presente año, CUHSO mantiene el perfil editorial de convergencia entre artículos que otorgan importancia especial a la problematización de cuestiones epistemológicas y teóricas, y otros que focalizan el estudio de acontecimientos locales desde lecturas disciplinarias. En representación de la primera línea de producción, el trabajo de Juan Piovani, experto argentino en estadística, señala su interés en abordar “cuestiones epistemológicas tales como la relación de la estadística con nociones dadas de ciencia y cuestiones propiamente metodológicas que sitúan la reflexión en el proceso de construcción de conocimiento y el papel que le cabe a la estadística en este proceso”. Por su forma y contenido este artículo nos parece importante, dado que sigue un procedimiento riguroso de análisis motivado por el interés en reinstalar una postura crítica sobre los procesos socioculturales que rodean o influyen las prácticas disciplinarias, estilo poco común en el contexto académico actual. Por otra parte, el debate y la reflexión sobre estos temas puede ser determinante en los procesos de profundización sobre los desempeños disciplinares inspirados en la idea de “tomar distancia del sentido común de los propios científicos sociales acerca de sus prácticas”. Esta última afirmación se expresa en forma nítida en el segundo trabajo incluido en este número, titulado “Los variados objetos de la antropología: una relación de sentido desde La Araucanía, Chile”. En este artículo, cuatro antropólogos de esta era de estudio otorgan respuestas operacionales para guiar el proceso de autoanálisis desde su praxis. Mientras el artículo de Piovani pareciera responder a una reconsideración de la historia de la estadística con fines estrictos de favorecer debates internos, el artículo de Durán, Berhó, Carrasco y Mora, reconoce el impacto del contexto en la preocupación crítica por las condiciones de la práctica disciplinaria y en la fundación de las bases de una postura de responsabilidad

social respecto de tal contexto y a propósito de tales prácticas. De este modo, este segundo trabajo muestra cómo la disciplina antropológica construye formas de diálogo con el medio social, buscando un debate en torno al renacimiento de la antropología en América Latina. El elemento común entre ambos artículos es la creencia de que la relación de las disciplinas con las nociones de ciencia constituye referentes problemáticos de las prácticas.

Esta postura crítica se visualiza también con mucha claridad en el tercer artículo publicado, que proviene de una antropóloga mexicana que analiza acuciosamente “el problemático carácter de lo étnico”, entendido como un constructo disciplinario que ocupa un lugar común en los usos y análisis del Tercer Mundo. En efecto, Pérez analiza el “carácter de lo étnico” basándose en la experiencia antropológica derivada del conocimiento de la situación política y social de distintos grupos étnicos en América Latina y en México. Tal análisis se inscribe formalmente en la tendencia postestructuralista ya identificada en Chile en el contexto de los estudios sobre lo étnico (Durán, 1986; Vidal, 2004). Deseamos destacar el aporte de la autora en el tratamiento que da al tema, considerando no solo distintas tendencias en las ciencias sociales, sino también los comportamientos de individuos y grupos que adscriben y/o son adscritos a la categoría.

Pacheco, por su parte, nos lleva a temáticas específicas tales como pobreza y derechos humanos en comunidades indígenas mapuche. Este artículo se nutre de un estudio de caso que considera la relocalización de una comunidad a partir de las políticas indígenas vigentes. El tema de los derechos humanos, a su vez, permite al autor elaborar una evaluación de tal política, desarrollando con ello-a nuestro juicio-dos niveles de análisis que

Durán, T. (1986) *Identidad Mapuche: un problema de vida y de concepto*. En América Indígena. Volumen XLIV, N°4, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Vidal, A. (2004) *Cultura, Etnia y Política: La identidad étnica en estudiantes mapuche por egresar de universidades en Temuco*. Tesis para optar al grado de Magister en Ciencias Sociales, mención en Desarrollo Regional y Local, Universidad Academia de Humanismo Cristiano y Universidad Católica de Temuco.

no debieran estar ausentes en los estudios de caso: la situación contingente y la relación de la misma con fenómenos de orden sociológico más general.

Finalmente, Douzet incorpora a este número un material analítico de índole filosófico para situar a la hermenéutica de Gadamer respecto de la filosofía kantiana. Incorporar un debate de esta naturaleza en una revista de ciencias sociales nos parece relevante en el sentido que permite reconocer corrientes de pensamiento que subyacen a los enfoques teóricos de estas ciencias. Del mismo modo, al desarrollar un método crítico en torno a los desarrollos filosóficos, la autora nos previene acerca de los límites que debieran reconocerse respecto de las corrientes filosóficas presentes en un contexto histórico y social dado. Los objetivos de este artículo son “discutir el espacio y papel que juega la tradición en el proceso comprensivo del ser en el mundo, y analizar los alcances y limitaciones de la tradición gadameriana”. Así, mientras Gadamer incorpora la importancia de la “tradición” en la práctica científica, relativizando con ello el papel que Kant le otorga al sujeto constructor de un juicio, la autora nos advierte de los riesgos de instalar tal tradición como algo estático y definitivo. En efecto, el artículo releva el aporte indiscutible de Gadamer desde una de sus obras principales, destacando consecuencias no previstas ni deseadas que subyacen a la tríada tradición-autoridad-verdad.

Dra. Teresa Durán Pérez.  
Directora

Temuco, julio 2007

# Estadística y ciencias sociales: el sentido común metodológico frente al espejo de la historia

Juan Ignacio Piovani <sup>1</sup>

Trabajo recepcionado: mayo 2007

Trabajo aceptado: junio 2007

## RESUMEN

*La propuesta de este artículo consiste en analizar críticamente, a la luz de una reconsideración de la historia de la estadística, algunas ideas fuertemente radicadas en las concepciones que los científicos sociales comúnmente tienen de ésta, ya sea aquéllas que sustentan una visión de rechazo como una de aceptación. Para esto se recurre a la reconstrucción de ciertos debates internos de la disciplina estadística, se rastrean sus variadas fuentes intelectuales y se da cuenta de algunas de sus contradicciones a lo largo del tiempo. Las ideas examinadas se refieren a cuestiones de carácter epistemológico (especialmente en lo concerniente a la relación de la estadística con determinadas nociones de ciencia y a su rol legitimador—en ciertos ambientes— del estatus científico de las disciplinas sociales) y de carácter metodológico (por ejemplo, la relación entre estadística y construcción de conocimiento, el carácter instrumental de ésta, su lugar en el debate cuantitativo versus cualitativo, etc.).*

**PALABRAS CLAVE:** estadística, ciencias sociales, metodología, sentido común, estereotipos, historia.

## ABSTRACT

*The aim of this work analyse critically some of social scientists' most widespread conceptions regarding (favourable or not) through revisiting the historical literature about the field. In order to do so, some of the internal debates within the discipline are reconstructed by tracing back its varied intellectual roots, and taking on account some of its contradictions. The ideas examined are referred to epistemological issues concerning the links between Statistics and particular scientific perspectives, as well as its legitimating role of the scientific status of the Social Sciences. Furthermore, this research draws on methodological problems such as the relationship between Statistics and the construction of knowledge, its instrumental nature, and its place in the quantitative/qualitative debate, etc.*

**KEY WORD:** Statistics, social sciences, methodology, common sense, stereotypes, history.

<sup>1</sup> Centro Interdisciplinario de Metodología de las Ciencias Sociales (CIMECS), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata / CONICET. E-mail: jpiovani@unibo.edu.ar

## Introducción

Los investigadores sociales suelen concebir sus más típicas cuestiones de interés como construcciones sociales naturalizadas. Estas forman parte de un sentido común del que se debe tomar distancia a la hora de abordarlas científicamente. En el caso del presente artículo, la propuesta es tomar distancia del sentido común de los cientistas sociales acerca de la estadística, y analizar críticamente, a la luz de una reconsideración de su historia, algunas ideas fuertemente radicadas en las concepciones que ellos comúnmente tienen de esta, ya sea aquellas que sustentan una visión de rechazo (dogmático) como una de aceptación (acrítica).

En efecto, y aún sin haber realizado investigaciones sistemáticas (y empíricas) sobre la cuestión, tanto la literatura como el contacto cotidiano con alumnos y docentes permite intuir la coexistencia de dos posiciones-o actitudes-principales en torno de la estadística y de sus aplicaciones en las ciencias sociales. Dichas posiciones no son más que el reflejo de debates epistemológicos sobre el estatus científico de las ciencias sociales, y metodológicos sobre los modos de producir y validar el conocimiento científico en estas disciplinas. Se trata de debates que, aunque enraizados en tradiciones intelectuales mucho más antiguas (Archenti y Piovani, 2007; Piovani *et al.*, 2008), cobraron actualidad en la década de 1960 en el marco de la “disolución del consenso ortodoxo” de las ciencias sociales (Giddens, 1979). En este contexto terminaron por popularizarse algunas antinomias (de origen ciertamente más remoto) que en alguna medida aún tienen vigencia: cuantitativo *versus* cualitativo, explicación *versus* comprensión, objetividad *versus* subjetividad, neutralidad *versus* participación; en definitiva, descripción (y celebración) de la sociedad tal como es *versus* crítica y transformación de la sociedad.

A la luz de estos debates comenzaron a definirse-tal como lo indica figuradamente Marradi (1997)-dos “bandos” comprometidos

en un “combate de religiones.” Por un lado, uno aglutinado en torno de la aceptación y promoción de la estadística como “mejor” medio para asegurar la científicidad de las prácticas de investigación de las ciencias sociales; por el otro, uno comprometido con el rechazo radical de cualquier intento de cuantificación de la realidad social. Ferrarotti (1983: 9) llama irónicamente “sociografía” a las prácticas y a la perspectiva científico-social del primer grupo, y juzga a sus partidarios “responsables de [la] degradación” de la disciplina sociológica, por haberla condenado a la “pérdida de su conciencia problemática” y haberla hecho “funcional a los intereses económicos dominantes y a la lógica del mercado”. Las prácticas del segundo grupo son en cambio habitualmente denunciadas como no científicas, y sus defensores como representantes de una *nouvelle vague* anti metodológica (Statera, 1984) que proponen-como expresa Leonardi (1991) en un artículo cuyo título es más que elocuente: “En contra del análisis cualitativo”-un “edén” imposible de alcanzar.

Si bien es cierto que en la actualidad es raro plantear la cuestión en términos tan rígidos e irreductibles, las controversias no están del todo saldadas, y en nuestro medio no es extraño encontrar posiciones que reivindican-para algunos extemporáneamente, aunque si duda con algo de romanticismo-estos debates, y en los términos de los años 60. El problema es que frecuentemente lo hacen apelando a etiquetas y estereotipos, sin detenerse a examinar sus postulados o a desentrañar los modos en que estos han sido históricamente contruidos. En este contexto, las herramientas estadísticas suelen quedar “tironeadas” entre un uso dogmático, ritualista y acrítico, como un fetiche con el que se pretende reemplazar todas las complejas decisiones implicadas en la investigación-con consecuencias catastróficas para las ciencias sociales-, y un rechazo igualmente dogmático y acrítico, que no pocas veces esconde-detrás de la denuncia legítima de los límites que dichos instrumentos tienen-la ignorancia y el desinterés por aprender algo que demanda esfuerzo y que, dentro de

ciertos límites-y concebido como *instrumental* a los fines cognoscitivos de la ciencia-, podría resultar de mucha utilidad (Marradi, 1997).

No es el objetivo de este artículo presentar un análisis en detalle de cada una de las dos posiciones o actitudes a las que se está haciendo referencia, sino mostrar algunas cuestiones-ciertamente no todas-en torno de su origen y de las naturalizaciones de sus respectivos prejuicios, que en general opacan la problematización de las perspectivas metodológicas y de los instrumentos técnicos que se emplean en la investigación-en este caso los de la estadística<sup>2</sup>.

Las ideas que se desea examinar podrían agruparse en tres núcleos principales: uno de carácter epistemológico (especialmente en lo concerniente a la relación de la estadística con determinadas ideas de ciencia y su rol legitimador-en ciertos ambientes-del estatus científico de las disciplinas sociales); otro vinculado a cuestiones metodológicas y de técnicas de investigación empírica (por ejemplo, la relación entre estadística y construcción de conocimiento, el carácter instrumental de esta, su lugar en el debate cuantitativo versus cualitativo) y, finalmente, uno relativo a las aplicaciones políticas y sociales de la estadística (por ejemplo, su lugar en la intervención estatal y el control social). En este artículo se abordan principalmente los dos primeros grupos de cuestiones problemáticas, haciendo solo comentarios relativamente marginales con respecto al tercero, cuyo tratamiento detallado exigiría otro tipo de trabajo.

Una de las ideas más arraigadas con relación a los dos primeros núcleos mencionados es que la estadística responde a una concepción positivista de la ciencia, y que su uso extensivo en la investigación social está ligado a la imitación de las ciencias naturales, con la consecuente introducción/legitimación

de la medición y la cuantificación. Es al respecto de este tipo de ideas que pretendo hacer una serie de observaciones críticas.

### Estadística y Positivismo

En primer lugar es importante destacar que la estadística tiene raíces intelectuales anteriores a la configuración de la epistemología positivista. Algunas de ellas, en especial la *political arithmetic* de Graunt y Petty de mediados del siglo XVII-por su clara inspiración baconiana-, pueden ser legítimamente consideradas como expresiones de un conjunto de ideas que luego florecerían en el positivismo estadístico de fines del siglo XIX. Pero otros antecedentes-en particular la *statistik* alemana del siglo XVIII-se fundamentan en posiciones filosóficas de otra índole (Piovani, 2006). De todos modos, afirmar que la estadística es esencialmente positivista sería equivalente a aseverar que cualquier otra disciplina científica lo es. Más preciso sería sostener que en su configuración moderna como rama autónoma del saber-ocurrida sustancialmente entre fines del siglo XIX y principios del XX-estuvo claramente impregnada por el ideario positivista, como lo estuvieron todas las ciencias de la época. Prueba de esto es que para el pensamiento estadístico de ese período el positivismo significó fundamentalmente un rechazo de la teología natural y, en particular, del derecho de esta última para pronunciarse sobre el “mundo observable”. Este rechazo seguía, en general, la línea del naturalismo inglés inspirado en Darwin, Huxley y otros; una visión que no era específicamente estadística, sino que ganaba consenso en varias disciplinas, entre ellas la física, la biología y la sociología. La particularidad de la estadística fue la de proponer instrumentos operativos que permitiesen realizar los supuestos de esta visión en distintas ramas del saber científico a través de la investigación empírica (por ejemplo, y según la máxima darwinista,

2 Se alude a los instrumentos estadísticos como “técnicos”, entendiendo por técnica un “complejo más o menos codificado de normas y formas de proceder reconocido por una colectividad, transmitido o transmisible por aprendizaje, elaborado con el fin de desarrollar una actividad [...] intelectual de carácter recurrente” (Gallino, 1978: 712).

permitiendo organizar, clasificar y resumir las observaciones). Muy especialmente en el caso del Karl Pearson joven-para muchos la figura más destacada de la estadística de la época, y al mismo tiempo uno de los responsables de articular el ideario positivista en su famoso *The grammar of science* (1892)-esta visión implicó una crítica encendida de la idea metafísica de “ley natural” y de la supuesta existencia de una “esencia intrínseca” a la realidad observable<sup>3</sup>.

Las tesis de Pearson, si bien presagian muchos de los elementos distintivos del positivismo lógico del *Wiener Kreis*, e incluso de la *standard view* de la ciencia<sup>4</sup> en sentido estricto (especialmente en la versión de Popper), presentan también muchos indicios que han sido interpretados como anticipatorios de las modernas tesis antipositivistas. Su positivismo tiene una raíz escéptica muy profunda; se trata de una perspectiva que pone el acento en el inevitable elemento humano de construcción y definición de cualquier hecho, científico o no. Levine (1996) afirma que el aspecto más sorprendente de este positivismo radical es que conduce lógicamente al tipo de deconstrucción del individuo y de la individualidad que caracteriza a las tesis actuales de los antipositivistas. El constructivismo moderno que critica tanto la “objetividad” ingenua como el “realismo” de la ciencia encuentra un precursor, paradójicamente, en el positivismo antimetafísico de Pearson: para él el científico inventa (y construye), no descubre (Levine, 2000).

### Estadística, Ciencias naturales y Ciencias sociales

La idea según la cual las ciencias sociales debían seguir inexorablemente el modelo de la física, si es que algún día querían llegar a ser verdaderas ciencias, permeó el pensamiento

estadístico especialmente a partir de fines del siglo XIX. Sin embargo, esta visión no puede ser considerada una contribución original del pensamiento estadístico. Se trata más bien de una de las ideas centrales del positivismo, y como tal tuvo manifestaciones en diversas disciplinas. El impacto de esta postura ya se había dejado sentir-y se seguiría sintiendo por mucho tiempo-en el pensamiento científico-social aun antes de la institucionalización de la estadística como disciplina académica. Comte, Durkheim y destacados exponentes de la sociología académica norteamericana constituyen algunos de los ejemplos más notables y conocidos de la aceptación de esta premisa, componente central del “consenso ortodoxo” al que ya se ha hecho referencia, construido principalmente en torno del funcionalismo norteamericano. Cabe consignar, sin embargo, que en la Inglaterra del último cuarto del siglo XIX, contexto en el cual se produjo la redefinición del sentido de la estadística, pasando a ser concebida-e institucionalizada-como la disciplina autónoma que se ocupa de los instrumentos matemático-probabilísticos para el análisis cuantitativo de datos (empíricos)-, sus mentores se esforzaron por promoverla como el único medio capaz de elevar las disciplinas sociales al estatus de “verdaderas ciencias.” Esta intención se encuentra de manera explícita en la obra de Galton, Edgeworth, Pearson y Spearman, entre otros. Edgeworth, por ejemplo, afirmaba que “la sociología podría derivar instrucciones de la experiencia de su hermana mayor, la ciencia física” (1893: 670). Y esta derivación de instrucciones se pensaba posible en cuanto “la prevalencia de la simple ley de los errores<sup>5</sup> [se verificaba también] en los fenómenos sociales” (Ibíd.: 672; véase también Quetelet 1844; Galton 1886a). Seguir el modelo de las ciencias físicas implicaba, por lo tanto, una orientación hacia la aplicación de instrumentos matemáticos y hacia la lógica de la cuantificación: “hasta que los fenómenos

3 Nótese que esta posición no era exclusivamente positivista. El pragmatista norteamericano John Dewey, por ejemplo, hacía de la obra de Darwin y de sus consecuencias para la ciencia una interpretación muy cercana a la de Pearson (véase Dewey, 1910), e incluso se encargó de alentar a sus compatriotas a usar las técnicas estadísticas que los ingleses estaban desarrollando a fines del siglo XIX como un medio para hacer avanzar la ciencia en el sentido que, a su juicio, esta debía tomar (véase por ejemplo Dewey, 1889).

4 Sobre la *standard view* de la ciencia véase por ejemplo Outhwaite (1987).

5 Curva normal.

de cualquier rama del conocimiento no sean sujetos a la medición y los números, esta no adquirirá el estatus y la dignidad de la ciencia” (Galton, 1879: 149). Esta visión recuperaba una idea que ya había comenzado a imponerse, aunque tímidamente, en el marco del movimiento estadístico típico de los primeros decenios del reinado de Victoria, y que se remontaba a la *political arithmetic* del siglo XVII. En efecto, para Petty-fundador de esta última-no tenía sentido hablar del “cuerpo social” sin recurrir a números, y para los representantes del movimiento estadístico los números eran el único medio apto para representar objetivamente la realidad, sin mediaciones interpretativas (Cullen, 1975) <sup>6</sup>.

### Estadística, Mediación y Cuantificación

Los primeros intentos por introducir la cuantificación en la investigación social se remontan a mediados del siglo XVII, con la *political arithmetic* inglesa de inspiración baconiana, mucho antes de que aquella se legitimara y comenzara a ser usada de modo extensivo en la física, fenómeno que según Kuhn (1961) y Hacking (1990) recién se produjo hacia 1840. Por otra parte, el recurso a los instrumentos matemáticos de la probabilidad, basados en desarrollos teóricos iniciados en el marco de la tradición intelectual francesa, llegó inicialmente a la estadística a través de la astronomía y no de la física. La astronomía, una de las primeras disciplinas científicas en consolidarse, fue campo pionero en la aplicación de las ideas galileanas, entre otras aquella que liga la interpretación del universo al lenguaje de la matemática. A las ciencias sociales sus instrumentos matemático-probabilísticos, desarrollados en el marco del paradigma de la *error theory* (Piovani, 2006)-como por ejemplo la curva normal teorizada originalmente por de Moivre en 1733-, llegaron fundamentalmente de la mano de Quetelet, astrónomo de formación, a principios del siglo XIX.

Por otro lado, debe considerarse que una de las más importantes fuentes de la estadística, la *universitätsstatistik* alemana- de donde deriva el término ‘estadística’, introducido por Achenwall hacia mediados del siglo XVIII-, no contaba originalmente con elementos cuantitativos como característica distintiva. Por el contrario, sus tabellen, antecedente de la moderna matriz de datos estadísticos, se utilizaban entonces para comparar “cualitativamente” a los Estados. Su progresiva orientación hacia el uso de números se dio, en parte, porque la estructura matricial resultaba más funcional a este tipo de signos esquemáticos, especialmente en cuanto al llenado de las celdas, que al uso de complejas expresiones y descripciones verbales (Lazarsfeld, 1961). Pero tal vez lo más crucial en esta nueva orientación cuantitativa resultó del “encuentro” de la *statistik* con la tradición inglesa de la *political arithmetic*, entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, lo que derivó en la adopción del término alemán (estadística), pero con el contenido semántico inglés (ciencia cuantitativa del hombre, la sociedad y el Estado). La *statistik* alemana, en sus objetivos y estilo, fue tal vez más cercana al Tocqueville<sup>7</sup> de la Democracia en América que al Quetelet de las *Recherches Statistiques*.

La asimilación entre ciencia y medición, inicialmente propuesta por Galileo y por mucho tiempo confinada a la astronomía y la geodesia, se propagaba rápidamente en todos los dominios de la ciencia del siglo XIX, y no solo en la estadística. En 1876, en una exhibición de instrumentos científicos en Londres, el ingeniero William Siemens afirmaba que todos los grandes descubrimientos de la ciencia se basaban en la cuidadosa medición y el paciente trabajo con datos numéricos (Schaffer, 1997). En este marco, Pearson-por ejemplo-veía en el desarrollo de los métodos estadísticos el medio ideal para hacer posible la validación científica del conocimiento sobre el comportamiento

<sup>6</sup> Yule, en cambio, sostendría algunas décadas más tarde que la interpretación de las estadísticas es tan fundamental como los medios técnicos para producirlas.

<sup>7</sup> Para muchos de los historiadores de la sociología este autor sería un referente de la tradición cualitativa, en oposición a Quetelet (véase por ejemplo Forni, 1993).

humano (E. Pearson, 1938). No debería sorprender, por lo tanto, que su perspectiva científica diera “una enorme importancia a la producción de *modos matemáticos de describir los fenómenos observables*” (Norton, 1978: 13). Paradójicamente, este elogio de la matemática y de sus aplicaciones en las ciencias humanas no fue una característica permanente del pensamiento epistemológico de Pearson. En su juventud, cuando se afanaba por denunciar cualquier pretensión de certeza y de absolutidad, criticaba al matemático que simplifica los misterios de la naturaleza al punto de volverlos “antinaturales” (Pearson, 1880). Este era un tipo de crítica también frecuente en los ámbitos no científicos: Kendall (1968) cita por caso un párrafo publicado en el *Saturday Review* de 1871, en el que se ironizaba sobre los modos en que la matemática escondía, detrás de un conjunto “misterioso” de símbolos, las más simples afirmaciones del sentido común sobre la política y la sociedad. Hasta principios de la década de 1890, cuando comenzó su colaboración investigativa con el zoólogo evolucionista Weldon, bajo la inspiración del *Natural Inheritance* de Galton (1889), Pearson pensaba que existía “un considerable peligro en aplicar los métodos de las ciencias exactas a los problemas de las ciencias descriptivas, ya se trate de cuestiones de herencia o de economía política”. Siempre estaba latente el riesgo de dar una explicación demasiado simplificada y artificiosa de la realidad social, encapsulándola en una fórmula matemática: “la elegancia y la parsimonia de los procesos matemáticos ejercen una fascinación tal sobre el científico descriptivo [que lo empujan a proponer] hipótesis sociológicas que se ajusten a su razonamiento matemático” (citado por Norton, 1978: 16). Pero como se ha anticipado más arriba, la posición de Pearson cambió radicalmente en los años 90 del siglo XIX, y terminó por promover a la estadística matemática como el medio capaz de elevar las disciplinas sociales al rango ciencias (Norton, 1978). Esta capacidad se aplicaba en particular a los nuevos instrumentos de la correlación estadística, en cuyo desarrollo

Pearson tuvo un papel destacado: “comprendí que [...] la correlación llevaba la psicología, la antropología, la medicina y la sociología, en gran medida, dentro del campo del tratamiento matemático [...] Había aquí por primera vez una posibilidad, no quisiera decir la certeza, de alcanzar conocimientos válidos-como se consideraban entonces los conocimientos físicos-en el campo de las formas vivientes y, sobre todo, en el campo del comportamiento humano”<sup>8</sup>.

La estadística será para Pearson el conjunto de instrumentos conceptuales y operativos idóneo para realizar los supuestos fundamentales de su filosofía de la ciencia, caracterizada en esencia por los dos supuestos principales que, en su análisis histórico de los diversos enfoques científicos, Marradi (1997) ha identificado como típicos de la *standard view*: control *impersonal* (a) de asertos que postulan determinado tipo de *relaciones cuantitativas* (b) entre las propiedades observables de los fenómenos. La correlación, en particular, será concebida en este sentido como el dispositivo epistemológico perfecto, ya que aseguraba la impersonalidad en el cálculo cuantitativo de la fuerza de las relaciones entre secuencias de impresiones sensoriales.

Pero no todos los estadísticos de la época estaban de acuerdo. Yule-por ejemplo-se esforzó por denunciar los efectos nefastos que a su juicio derivaban de la absolutización de la medición en la investigación social y económica. Para él muchos fenómenos simplemente no son pasibles de medición y deben, por lo tanto, ser analizados cualitativamente, incluso en el marco de un abordaje estadístico. Fue justamente él quien inició el desarrollo de técnicas estadísticas adecuadas para el tratamiento de variables categoriales, hecho que lo enfrentó a un Pearson que-habiendo abandonado las posiciones de su juventud-creía en la posibilidad de medir cualquier fenómeno y acusaba a Yule de nominalista, por sostener la tesis contraria. Nótese que Yule fue, entre los estadísticos

8 Conferencia de Karl Pearson. Citado por E. Pearson (1938/1948: 46).

de fines del siglo XIX, uno de los pocos que se preocuparon genuinamente por los problemas de las ciencias sociales, ya que los intereses centrales de Galton y Pearson, por ejemplo, estaban más ligados a la biología. Finalmente, es de destacar que tal vez la máxima defensa de la medición en las ciencias sociales no haya sido realizada por los expertos en estadística, sino por algunos científicos sociales, como por ejemplo el psicólogo Stevens, a quien se debe la teoría de la medición más ortodoxa, propuesta inicialmente en su célebre artículo de 1946 y en buena medida aún vigente.

### Consideraciones Finales

En los párrafos precedentes se ha tratado de mostrar que las ideas estereotípicas con respecto a la estadística y a sus aplicaciones en las ciencias sociales tienen evidentemente algún fundamento; pero en definitiva son visiones simplificadas que oscurecen una trama sociohistórica mucho más compleja. En este sentido, se ha intentado ilustrar algunos aspectos de tal complejidad, aludiendo a debates internos de la disciplina estadística, rastreando sus variadas fuentes intelectuales y mencionando algunas de sus contradicciones a lo largo del tiempo.

Tal vez el aspecto que más haya contribuido a forjar un estereotipo positivo o negativo en torno de la estadística, según la toma de posición que se adopte, tenga que ver con la idea de método propuesta por dos pensadores que-aunque pioneros de tradiciones intelectuales contrapuestas en el campo de la filosofía del conocimiento-contribuyeron inmensamente a la formación del pensamiento científico moderno: Descartes y Bacon. Tal como lo indican Strasser (1979) y Marradi (1996), para ambos pensadores el método tiene que ver con reglas fáciles y claras que, si seguidas fielmente, garantizan la adquisición de conocimiento. Muchos creyeron

encontrar en la estadística estas reglas claras, procedimientos técnicos (en el sentido ya aludido de Gallino, 1978) que por sí mismos garantizarían la producción de conocimiento científico válido. Y a esto apelan en efecto sus defensores acríticos, quienes parecen haber perdido la cautela y sensibilidad frente a los problemas de la investigación que orientó el trabajo de los *founding fathers* de la estadística moderna a fines del siglo XIX. Con mucha frecuencia, y en general en nombre de la científicidad, en las ciencias sociales actuales se emplean las técnicas estadísticas de manera meramente ritualista, desconociendo incluso en ocasiones su carácter instrumental. Y esto es, en gran medida, lo que ha despertado las razonables críticas de tantos, y desde hace tanto tiempo. Ya en la década de 1930 el destacado sociólogo polaco de la Escuela de Chicago, Florian Znaniecki, advertía sobre los riesgos de “sustituir los métodos intelectuales por técnicas tabulares, y de esta forma eliminar el pensamiento teórico del proceso de investigación científica”. Él presagiaba un momento en que “cualquiera que haya aprendido de memoria las distintas reglas y fórmulas estadísticas, sin otra educación en absoluto [...], podrá extraer de un material dado todas las conclusiones que la formulación estadística hace posibles. En este estado de cosas, el papel del pensamiento creador en la ciencia quedará reducido a la formulación de hipótesis que los medios técnicos se encargarán de comprobar. Pero hemos visto que las únicas hipótesis que los técnicos en estadística han podido formular hasta ahora y podrán formular, dadas las ineludibles limitaciones de su método, se reducen a generalizaciones superficiales de la reflexión práctica guiada por el sentido común” (citado en Nisbet, 1976/1979: 33)<sup>9</sup>.

Esta anticipación pesimista del futuro de las ciencias sociales, realizada por Znaniecki, hace más de 70 años, remite a un estado de cosas que los mismos estadísticos fundadores

<sup>9</sup> En esta misma línea Nisbet afirma: “No es de extrañar que el computador se haya convertido en el auténtico símbolo, así como en el maestro mágico, de tanta llamada ciencia social en nuestra época. En el computador todo puede programarse con tanta claridad, y los resultados se obtienen de forma tan ordenada, que no puede sorprendernos que los problemas y cuestiones de la sociología contemporánea se hayan convertido en algo tan mecanizado y convencional” (1976/1979: 39).

de la disciplina en su sentido moderno habían presagiado con amargura. En efecto, al retirarse de la academia en 1933, Pearson se lamentaba por el carácter “purista” y alejado de los problemas de la práctica científica que la estadística-y sus aplicaciones-estaba adquiriendo. Para él esta debía mantenerse fiel a su carácter instrumental, como estadística “aplicada”, y tal definición daba prioridad a la consideración de los problemas de investigación y no a los instrumentos en sí mismos. Pearson temía, como Znaniecki, que la investigación-apelando exclusivamente a los instrumentos estadísticos-queda en manos de los que llamaba “técnicos” de la ciencia, sujetos carentes de aquella “imaginación disciplinada” que según él distingue al verdadero científico.

¿Cuál es la reflexión que se propone a propósito de estas consideraciones? Se trata en realidad de dos cuestiones: una más general, sobre las prácticas científico-sociales, y otra más específica, sobre el uso de las técnicas estadísticas en el marco de tales prácticas. La primera pretende rescatar la importancia de la vigilancia epistemológica, del análisis de nuestros propios supuestos y de la ruptura con las estructuras del sentido común, incluso-y muy especialmente-las que constituyen nuestro sentido común metodológico como científicos sociales. Esto implica, obviamente, problematizar los instrumentos que utilizamos en la investigación empírica y reflexionar sobre ellos. Pero la importancia de esto no queda confinada a la pura especulación intelectual, sino que tiene una incidencia muy directa en las prácticas concretas de investigación y en el modo en que se usan los instrumentos técnicos. Es justamente en este sentido que se considera oportuno recuperar a algunos de los clásicos de la estadística (y de la ciencias sociales en general), recordando el carácter instrumental que se esforzaron por darle a la estadística, entendiéndola como un conjunto de técnicas que son útiles para ciertas operaciones y dentro de ciertos límites. Cuando están dadas las condiciones para su uso (y esto requerirá del tipo de reflexiones a las que se hizo referencia más arriba) no hay ninguna razón para no usarlas; pero cuando no están dadas

tales condiciones, no hay ninguna razón para usarlas. Como sugiere Nisbet (1976/1979: 35-36), estamos “obligados a concluir que cualquier cosa que conduzca a la limitación del campo de la experiencia y la imaginación, a la atrofia del proceso intuitivo, a la rutina o ritualización de las facultades creadoras, debe mirarse con la misma hostilidad con que miramos, como científicos, filósofos y artistas, toda clase de limitación, política o de otro orden, a la libertad de pensamiento”.

#### BIBLIOGRAFÍA

ARCHENTI, N. y J. I. PIOVANI (2007), “Los debates metodológicos contemporáneos”. En MARRADI, A., N. ARCHENTI y J. I. PIOVANI, *Metodología de las Ciencias Sociales*. Emecé. Buenos Aires.

CULLEN, M. J. (1975), *The Statistical Movement in Early Victorian Britain*. Harvester Press. Brighton.

DEWEY, J. (1889), “Galton’s Statistical Methods”. En *Publications of the American Statistical Association* 7.

----- (1910), *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*. Holt. Nueva York.

EDGEWORTH, F. Y. (1893), “Statistical Correlation Between Social Phenomena”. En *Journal of the Royal Statistical Society* 56: 670-675.

FERRAROTTI, F. (1983), “Prefazione”. En CITARELLA, F. *La sociologia come scienza del singolare. Note sul metodo biografico*. Mazzone. Palermo.

FORNI, F. (1993), “Estrategias de recolección y estrategias de análisis en la investigación social”. En FORNI, F., M. A GALLART e I.

VASILACHIS, *Métodos cualitativos II. La práctica de la investigación*. CEAL. Buenos Aires.

- GALLINO, L. (1978), *Dizionario di Sociologia*. UTET. Turín.
- GALTON, F. (1879), "Psychometric Experiments". En *Brain* 2: 149-162.
- (1886), "Family Likeness in Stature". En *Proceedings of Royal Society of London* 40: 42-73.
- (1889), *Natural Inheritance*. MacMillan. Londres.
- GIDDENS, A. (1979), *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Sociological Analysis*. MacMillan. Londres.
- HACKING, I. (1990), *The Taming of Chance*. Cambridge University Press. Cambridge.
- KENDALL, M. G. (1968), "Studies in the History of Probability and Statistics XIX. Francis Ysidro Edgeworth". En *Biometrika* 55, 2: 269-275.
- KUHN, T. (1961) "The Function of Measurement in Modern Physical Science". En *Isis* 52: 161-193.
- LAZARSELD, P. F. (1961), "Notes on the History of Quantification in Sociology. Trends, Sources and Problems". En *Isis* 52, 2: 277-333.
- LEONARDI, F. (1991), "Contro l'analisi qualitativa". En *Sociologia e ricerca sociale* 35: 3-29.
- LEVINE, G. (1996), "Science and Citizenship: Karl Pearson and the Ethics of Epistemology". En *Modernism/ Modernity* 3.3: 137-143.
- (2000), "Two Ways not to Be a Solipsist: Art and Science, Pater and Pearson." *Victorian Studies* 43, 1: 7-41.
- MARRADI, A. (1996), "Metodo come arte". En *Quaderni di Sociologia* XL, 10: 71-92.
- (1997), "Esperimento, associazione, insieme non standard?". En BETTIN, G. (comp.), *Politica e Società*. Cedam. Padua.
- NISBET, R. (1976), *Sociology as an art form*. Oxford University Press, Nueva York [citas de la trad. cast.: *Sociología como forma de arte*. Espasa-Calpe. Madrid, 1979].
- NORTON, B. J. (1978), "Karl Pearson and Statistics: The Social Origins of Scientific Innovation". En *Social Studies of Science* 8, 1: 3-34.
- OUTHWAITE, W. (1987), *New Philosophies of Social Science*. MacMillan. Londres.
- PEARSON, E. S. (1938), *Karl Pearson: An Appreciation of some Aspects of his Life and Work*. Cambridge University Press [citas de la trad. cast.: *Pearson, creador de la estadística aplicada*. Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1948].
- PEARSON, K. ['Locki'] (1880), *The New Werther*. Kegan Paul. Londres.
- (1892), *The Grammar of Science*. Scott. Londres.
- PIOVANI, J. I. (2004), "L'epistemologia di Karl Pearson". En *Sociologia e ricerca sociale* 75: 5-28.
- (2006), *Alle origini della statistica moderna. La scuola inglese di fine ottocento*. Franco Angeli. Milán.
- PIOVANI, J. I. coord. et al. (2008), "Producción y reproducción de sentidos en torno a lo cualitativo y lo cuantitativo en la sociología". En COHEN, N. y J. I. PIOVANI (comps.), *La metodología de la investigación en debate*. Eulp - Eudeba. La Plata.
- QUETELET, A. (1844), *Recherches Statistiques*. Hayez. Bruselas.
- SCHAFFER, S. (1997), "Metrology, Metrication, and Victorian Values". En LIGHTMAN, B. (ed.), *Victorian Science in Context*. Chicago University Press. Chicago.
- SPEARMAN, C. (1904), "General Intelligence, Objectively Determined and Measured". En *American Journal of Psychology* 15: 201-293.

STATERA, G. (1984), "La 'nouvelle vague' antimetodologica". En *Sociologia e ricerca sociale* 13: 243-259.

STEVENS, S. S. (1946), "On the Theory of Scales of Measurement". En *Science* 103: 677-680.

STRASSER, C. (1979), *La razón científica en política y sociología*. Amorrortu. Buenos Aires.

# Los variados objetos de la antropología: una relación de sentidos desde La Araucanía, Chile<sup>1</sup>

Teresa Durán<sup>2</sup>  
 Marcelo Berhó<sup>3</sup>  
 Noelia Carrasco<sup>4</sup>  
 Héctor Mora<sup>5</sup>

Trabajo recepcionado: diciembre 2006  
 Trabajo aceptado: junio 2007

## RESUMEN

*El presente artículo gira en torno a la posibilidad de la antropología de estudiar las condiciones de su propia existencia (Hubinger, 1997). Según entendemos, esta posibilidad significa no solo hacerse las preguntas claves relativas a sus características en tanto ciencia social sino a su vez poder otorgarse respuestas operacionales que guíen el proceso de autoanálisis desde su praxis. Creemos que el contexto de La Araucanía de Chile ha proporcionado un clima psicosocial desafiante para explorar esta posibilidad, así como para configurar respuestas provisionales, que son las que en esta oportunidad deseamos explicitar, orientadas no solo hacia la sociedad nacional, sino también a la regional y la local. La Araucanía es una denominación metafórica que representa un espacio territorial, social y cultural diverso que incuba nichos de desigualdad socioeconómica, así como variabilidades socioculturales que refieren, por un lado, a una cultura “originaria” con una tradición ancestral y, por otro, a una sociedad nacional que se auto-comprende como moderna. Espacio en que existiría una memoria que puede reconstruir historias que otorgan vida a dicho territorio y, al mismo tiempo, desconoce la historia o la pierde de vista debido a la imposición compulsiva de tendencias contemporáneas postmodernas y/o reificantes del colonialismo. Para la antropología local, este ha sido el escenario propicio para el planteamiento reiterativo de preguntas tales como ¿qué estudiar?, ¿cómo estudiar?, ¿para qué estudiar? Asimismo, ha sido un campo en el cual hemos estado ensayando un diálogo a través de nuestras prácticas profesionales,*

<sup>1</sup> La base de este texto fue expuesta en el 52° Congreso de Americanistas, celebrado en Sevilla, en julio de 2006.

<sup>2</sup> Antropóloga, ex Directora del Centro de Estudios Socioculturales y docente de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, Chile. cesc@uct.cl

<sup>3</sup> Antropólogo, docente de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, Chile. mberho@uct.cl

<sup>4</sup> Antropóloga, Directora de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, Chile. ncar@uct.cl

<sup>5</sup> Antropólogo, docente de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, Chile. hectmora@uct.cl

*incorporando la historia donde ella está ausente (Durán, 2002; Durán y Berho, 2003; Carrasco y Eyzaguirre, 2005; Durán, 2005).*

*El artículo especifica cada una de estas preguntas fundamentales desde el marco de la propuesta global que anida en el locus local y que aspira a ser contrarrestada y comentada por otras experiencias de renacimiento de la antropología en América Latina<sup>6</sup>.*

**PALABRAS CLAVE:** Antropología, praxis, objeto, contexto

## ABSTRACT

*This article focuses on the possibility of anthropology to study the conditions of their own existence (HUBINGER, 1997). As we understand it, the abovementioned possibility means more than making the key questions relating to their characteristics as social science but to turn power granted operational responses to guide the process of self-analysis from its praxis. We believe that the context of the Araucanía, Chile, provides a climate of psychosocial challenging to explore this possibility and to set tentative answers, who on this occasion is directed not only toward the national society, but also to regional and the local.*

*Araucanía is a name that represents a metaphorical territory, with a socially and culturally diverse socio-economic and inequality incubated niches, as well as socio-cultural variability, on the one hand, to a culture "originated" with an ancestral tradition, to a national society that is self-understood as modern on the other. The space in which would be a memory that can reconstruct histories gives life to that territory and at the same time, unknown history or loses sight due to the imposition of compulsory postmodern contemporary trends of colonialism.*

*For the local anthropological community this has been the stage for the approach of repetitive questions such as what to study, how to study? Why would you study? It has been a field in which we have been rehearsing a dialogue through our professional practices, incorporating the story where it is absent (Durán, 2002; Durán and Berhó, 2003; Carrasco and Eyzaguirre, 2005; Durán, 2005).*

*The article specifies each of these fundamental questions from the framework of the overall proposal, nesting in the local locus and that aspires to be countered and commented on by other experiences of re-birth of anthropology in Latin America.*

**KEY WORDS:** Anthropology - object- praxis - context

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, Escobar, P. (2000) "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o postdesarrollo?". En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas. CLACSO. Buenos Aires.

### Quién habla y objeto

Los autores del presente artículo representan a un equipo de antropólogos en el que se intercalan dos unidades académicas de la Universidad Católica de Temuco: el Centro de Estudios Socioculturales (CES) y la Escuela de Antropología<sup>7</sup>.

El propósito de este artículo es compartir visiones sobre el objeto de la antropología asociadas a su construcción a partir de las prácticas profesionales, disciplinarias e interdisciplinarias en un horizonte de tres décadas. En este período, ha sido posible constituir una comunidad de opinión al alero de la cual han ido produciéndose una serie de trabajos antropológicos demostrativos de un proceso de crecimiento en complejidad que pretendemos sistematizar en esta oportunidad. Hipotéticamente concebimos que *los objetos de la antropología estén asociados al desenvolvimiento del sentido de complejización con que va siendo asumido el quehacer antropológico en los contextos temporo-espaciales en que se lleva a cabo. Tal crecimiento del sentido de complejidad concierne a la necesidad y posibilidad de superar la dualidad impuesta a la antropología en tanto ciencia y en tanto humanidad. Solo mediante esta superación, esta disciplina puede revertir objetos depurados de connotaciones sociales y culturales, falsamente objetivos, para salir al encuentro de áreas de convergencia entre el debate de las ciencias sociales y las problemáticas inherentes de la vida social.*

### Antecedentes

Es posible describir el tipo de antropología chilena contemporánea como un quehacer que oscila entre una casuística temática predominante y un esfuerzo minoritario por otorgar sustento teórico actualizado al quehacer, que se caracteriza por una escasa práctica de la reflexividad

como enfoque metodológico central. Se trata de una antropología que, no obstante -o quizá por lo mismo, aparece centralizada por las oportunidades que brinda la ciencia oficial nacional y que tiene cierta influencia en la sociedad, creando imágenes y referentes sociales que participan en la formulación de las políticas públicas y que orientan además a las subdisciplinas. Las tradiciones teóricas predominantes han sido las propias de la antropología funcionalista, específicamente culturalistas, en sus versiones clásicas y modernas.

En el marco de este panorama, nos parece conveniente situar la forma en que tanto el CES y la Escuela de Antropología, en el lapso de una década, se sitúa y vive el proceso de hacerse cargo de una tradición y transformarla. Precisamente en el V Congreso Chileno de Antropología, quienes representamos la tradición antropológica de los 70, mostramos cómo tal tradición había evolucionado en tres décadas:

- Desde un pensamiento que en este contexto se ha considerado clásico en la concepción profesional del desempeño y que, en lo disciplinario, es postestructuralista.
- Que se asocia al movimiento postclásico, en el sentido de que analiza la realidad social para participar en ella animando procesos emergentes de cambio social.
- Y que se asume de carácter latinoamericanista en la perspectiva de la distinción e interrelación entre el rol profesional y disciplinario en el ámbito sociocultural del desempeño (Durán et al. 2005).

En realidad, los acercamientos enmarcados en esta perspectiva han sido variados en la forma y en el contenido y de ellos hemos dado cuenta en trabajos anteriores, particularmente en la edición N° 207 de la

<sup>7</sup> La primera entidad surge en 1997 y se reactualiza institucionalmente en el 2005, la segunda cuenta con una historia de retrocesos y avances desde 1971, época en la que se inserta en la política universitaria nacional, siendo hoy la unidad que, a nivel nacional, lidera los procesos de acreditación de carrera.

Revista *Anthropos* titulada “Antropología y Sociedad. Una relación compleja, crítica y problemática”. En este texto se demuestra el tránsito entre objetos-tipo-temáticas, circunscritos a su vez a una concepción teórica dada de la antropología, hacia la conformación de un enfoque antropológico que se propone llevar a cabo un quehacer en el cual los presupuestos teóricos de la disciplina se ponen a prueba respecto de su utilidad social e interpretativa a partir de problemáticas sociales explicitadas por sectores sociales identificables y que demandan el quehacer antropológico. Este enfoque se subsume en la denominada “Antropología Interactiva” en tanto fundamento teórico de una antropología aplicada contemporánea (Durán, 2002: 28). Enfoque que también fue revisado desde el punto de vista de la epistemología política (Carrasco y Eyzaguirre, op.cit.).<sup>8</sup> Esta producción vislumbró un quehacer que hacía sentido con su base teórica fundante, adhiriendo al giro que las ciencias sociales y las ciencias en general venían anunciando desde los noventa (Gallopín, 2004).

Debemos advertir que el desempeño del rol ha venido complejizándose progresivamente toda vez que la antropología local protagonizó desafíos de representar una opinión socioética-política en el marco de escenarios institucionales gravitantes para el desempeño disciplinario y profesional: las instituciones sociales en las que ejerce o ha ejercido tal rol dual y también en las universidades como sistemas que producen y administran el conocimiento, conscientes o no del impacto que tal función tiene en las sociedades. Estas exigencias nos han estimulado a centrarnos en la vida cotidiana como contexto *sine qua non* desde donde se entrelazan las preguntas y las respuestas, sea sobre nosotros mismos como personas, sea como símiles del mundo social en el que estamos insertos y, de un modo más lejano, acerca de los fenómenos de diversa índole que determinan nuestro acontecer y el del

mundo. En este ejercicio configuramos el perfil del desempeño cotidiano del antropólogo, reconociendo los siguientes ámbitos:

- La esfera de la diferenciación social, determinantes en la incorporación y permanencia en los espacios institucionales, sean públicos o privados.
- La esfera que trasciende la diferencia social, cuando se conforman comunidades de opinión y no solo comunidades “científicas” y/o estamentos.
- Estados de angustia existencial en relación a la práctica etnográfico-antropológica, que levanta problemáticas sociales, locales y globales, vinculadas al quehacer antropológico-científico.

En este ejercicio nos dimos cuenta que la concepción de antropología fundada en la vida cotidiana otorga la posibilidad de integrar el quehacer con la vivencia al *llevarse a cabo desde la vivencia*. Las vivencias no son únicamente personales, sino también sociales. Por tanto, pueden y requieren ser consideradas en el ejercicio cognoscitivo, ya que es el principal instrumento mediante el cual podemos conocer. Esto supone que las vivencias pueden ser direccionadas tanto para perfeccionar el conocimiento como para permitirle a la persona situarse en el mismo. De este modo, las vivencias cumplen dos funciones: permiten la construcción identitaria y dan pie a una revisión y autocrítica constante del proceso de construcción de conocimiento y sus resultados (Durán y Gutiérrez, 2005).

#### **Propuesta de antropología compleja desde la periferia**

La concepción de Pérez-Taylor (2002) de la antropología como una ciencia que

<sup>8</sup> Fundada en una contrastación de las prácticas disciplinarias y profesionales de la antropología interactiva y la sistémica en Chile.

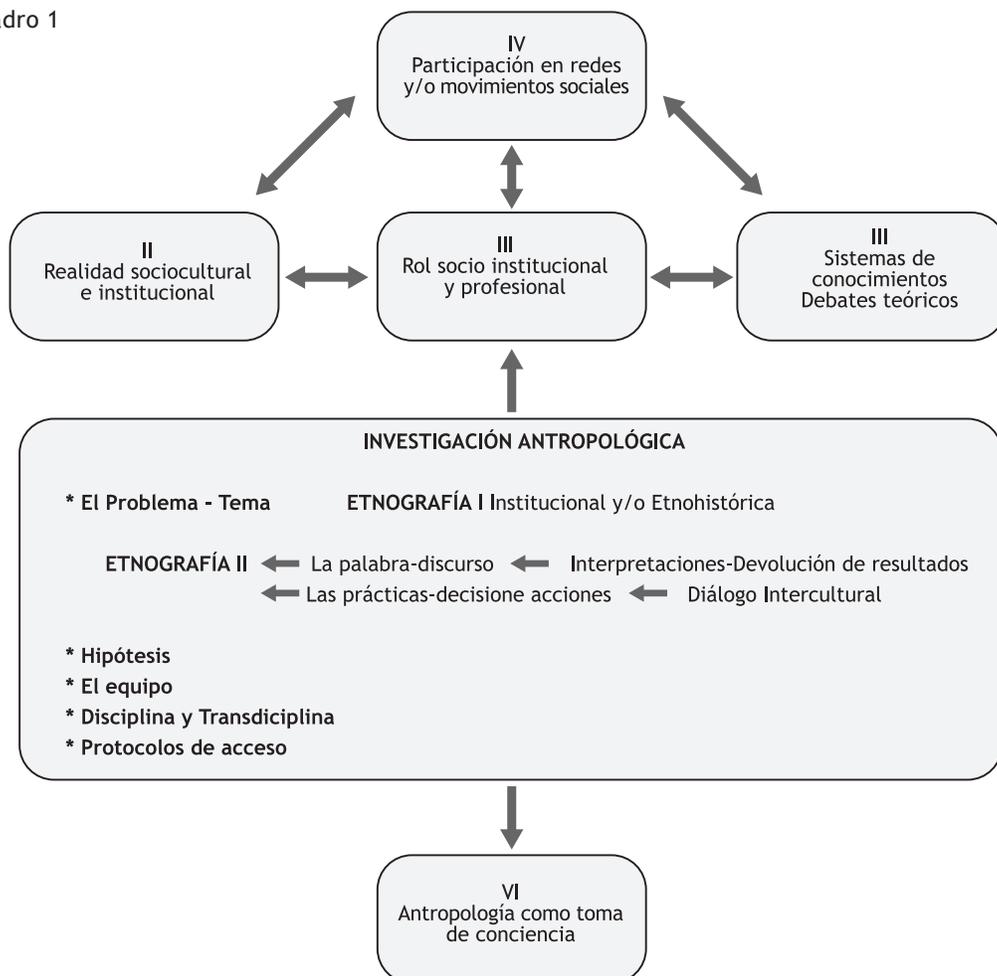
estudia las formas de organización del género humano es lo suficientemente amplia como para incluir no solo la sociedad y cultura de la llamada 'otredad', sino también la sociedad y cultura del antropólogo. La concepción de este autor tiene la ventaja de relacionar el quehacer investigativo con "el fin de dar a conocer socialmente el estado de cosas en el que se encuentra la sociedad", lo que convierte al antropólogo en un actor crítico del mundo actual. Luego veremos sus limitantes en la praxis latinoamericana.

propia-cercana y lejana o la ajena-cercana y lejana. En cierto sentido, esta concepción se condice con la definición de Herzfeld (1997) de antropología que focaliza *el sentido común de las sociedades como el objeto principal de la disciplina, el que deberá abordarse desde una perspectiva comparativa*. Ello para enfrentar la hegemonía conceptual y cosmológica del sentido común occidental.

Como ya lo planteáramos, postulamos que los objetos de la antropología pueden reformularse en directa relación con los procesos de comprensión de los niveles de complejidad que impone el quehacer en las sociedades con las que el antropólogo se relaciona; en el caso latinoamericano, la

En el cuadro siguiente graficamos esta concepción de antropología en la que se advierten varios objetos interrelacionados, a partir de la investigación etnográfica. Estos son de importancia relativa, pero fundamentales en el propósito de transitar hacia una imagen social que supere los riesgos que supone una antropología referida a objetos temáticos derivados solo del ejercicio investigativo clásico (Durán, 2005).

Cuadro 1



A continuación se reseñará brevemente el acontecer del desempeño en torno a dos principales y distintos objetos:

- a) los derivados o centrados en el ejercicio de la investigación etnográfica-científica, y
- b) los derivados del impacto de la sociedad global en el objeto cognoscitivo tradicional reformulado.

#### *I. Investigación antropológica*

En el cuadro expuesto, la investigación antropológico-etnográfica representa la base constitutiva de la disciplina, en el sentido en que esta alimenta el quehacer profesional y el disciplinario. De aquí la importancia que debemos asignarle a su forma y a su contenido.

En el contexto sociocultural de la Región de La Araucanía, han debido aplicarse los principios y las metodologías cualitativas de la Etnografía Clásica (I) y de la Etnografía Reflexiva (II). Esta última se refiere al hecho de reconocer que los protocolos científicos son también “etnométodos”, es decir, prácticas derivadas de una visión particular de las cosas, propias del “mundo científico”, que en cierto modo predeterminan los hallazgos de la investigación social. Una etnografía que busque ser lo más fiel posible a la naturaleza de su objeto de estudio debería dar cuenta simultáneamente del objeto de la investigación y del método utilizado durante la misma, a partir de la hipótesis de que ambos no solo están imbricados, sino que el conocimiento de uno facilita conocer al otro (Coulon, 1998; Hammersley y Atkinson, 1994). Estos autores permiten entender que la reflexividad es la capacidad de convertir las cosas, los temas, las situaciones, en objeto de análisis.

Por otro lado, en nuestra experiencia ha resultado útil, particularmente en estudios interdisciplinarios<sup>9</sup>, el uso de la

denominada “teoría fundamentada” acuñada por Anselm Strauss y Juliet Corbin (2002). Esta, se sustenta en cuatro estrategias: 1) una indagación sistemática, a través de preguntas generativas, de las principales categorías sociales, que buscan establecer sus relaciones, 2) el muestreo teórico, 3) los procedimientos de categorización (codificación) sistemáticos, y 4) el seguimiento de algunos principios dirigidos a conseguir un desarrollo conceptual sólido (no solamente descriptivo). Para el logro de la última estrategia enunciada, los investigadores deben conceptualizar y diagramar una herramienta metodológica denominada “matriz condicional”, la cual busca facilitar la especificación de las condiciones y consecuencias de la acción social, en una escala que va desde lo más macro hasta lo más micro, y que permite ir integrando los hallazgos a que conduce el uso de la teoría. Esta matriz, en palabras de los autores, puede visualizarse como “un conjunto de círculos, uno dentro del otro, cada nivel corresponde a diferentes aspectos del mundo [...] en los otros anillos se colocan aquellos rasgos condicionales más distantes a la acción o la interacción; mientras en los anillos más internos se sitúan aquellos rasgos catalogados más cercanos a la secuencia de acción o interacción”. Cuando participamos en el proyecto interdisciplinario aprobado por la ciencia oficial, el uso de esta herramienta metodológica permitió diferenciar tipos de conocimientos identificando aquellos hitos diferenciadores de los mismos derivados de historias particulares así como de particularidades culturales: fue así como se distinguieron conocimientos ancestrales mapunche acerca del medio natural, conocimientos campesinos de raigambre nacionalista o criollos, conocimientos científico-naturales postulados en el caso por la geografía física, conocimientos científico-sociales en los que se ubica la antropología, disciplina que en el ámbito local postuló la posibilidad de la interrelación intencionada de tales conocimientos, propiciando espacios introductorios de “diálogo intercultural” de

9 Proyecto “Análisis integrado del borde costero”, 2003-2006.

modo de optimizar la pertinencia de procesos de planificación territorial<sup>10</sup>.

En efecto, en nuestras experiencias de investigación interdisciplinaria se han realizado dos tipos de análisis: el primero un análisis documental histórico-interpretativo y/o macroanálisis, orientado hacia una memoria de larga duración. Por otra parte, el microanálisis nutrido desde el análisis etnográfico del hacer/ decir social focalizándose en la acción local, generalmente en base a historias locales y concluyendo con el análisis de la configuración de los modos de vida, de las relaciones sociales, de los ceremoniales, del nivel organizativo en un plano más global.

Así, el trabajo de campo atraviesa genéricamente cuatro etapas. La primera corresponde a la obtención del acceso al escenario sociocultural en que se pretende estudiar; la segunda se orienta a la identificación y focalización del fenómeno o situación que abordará en el escenario sociocultural al que se ha accedido; la tercera se encamina a la definición o elección de los sujetos que participarán en el proceso de construcción de conocimientos, así como a la concreción de los modos de obtener la visión que estos tienen de la realidad objeto de estudio, de la cual ellos forman parte; la cuarta está referida al registro, ordenamiento, reducción, validación, análisis e interpretación de los datos recogidos. Es relevante aclarar que todas las etapas mencionadas, con excepción de la primera, se entremezclan dentro del proceso investigativo, dada la naturaleza recursiva de este.

Al inicio ya planteamos que en el contexto local interétnico se trabaja con sectores diferenciados social y culturalmente; y en este último caso contando con la participación de actores sociales interesados en los avances de la investigación. Es decir, las investigaciones antropológicas responden a una demanda social formalizada, dando lugar a un objeto antropológico en el que la interacción

sujeto-objeto es constitutiva, incluyendo la direccionalidad del cambio.

Derivado de lo anterior, la investigación antropológica se ha vinculado de un modo cada vez más explícito con los niveles epistemológicos, así como con los factores que determinan el problema de investigación, es decir, con la dimensión sociológica y política. Ello, debido a la necesidad de visualizar, recursivamente, el plano filosófico y/o ideológico en la investigación, así como el social. Como plantea Bunge (2000:154-155), la investigación, sea básica o aplicada, es guiada por supuestos filosóficos y aun por una ideología, construcción cultural no científica, no necesariamente ajena a la ciencia; lo importante para él es que esta dimensión se sistematice o explicita, aserto que compartimos. El tema de las epistemologías es relevante, puesto que nos encontramos en una sociedad multicultural y de orientación interétnica e intercultural, es decir, en un ambiente social en el cual los grupos y/o actores sociales construyen códigos restringidos y/o elaborados diversos y en movimiento, dependiendo de las circunstancias de la construcción. Por nuestra parte, hemos visto la necesidad de aumentar la conciencia acerca de la imposible neutralidad ideológica que pudiera sostener el plan de investigación, así como al mismo tiempo hemos debido esforzarnos para obtener resultados o “nuevas formas interpretativas de la realidad” que, por un lado, puedan ser útiles a los actores sociales para resolver sus problemas, especialmente cuando estos conciernen a cuestiones relacionadas con el conocimiento y, por otro, responden a debates teóricos identificables en la disciplina.

Cabe señalar aquí que los hechos a los que alude la fenoménica de la diversidad cultural generan dinámicas de desagregación que incluyen desde la formulación de etiquetas sociales identitarias, hasta prácticas sociales de reconocimiento y materialización de la diferencia. Este último ámbito corresponde

<sup>10</sup> En la actualidad se prepara un artículo sobre construcción de conocimiento intercultural en torno a las categorías de agua (Durán, Catriquir y Peña).

a un campo de asimetrías valorativas fundantes de nuestra razón práctica, que se expresan en la creación de conceptos como “país libre de racismo”, “crisol de razas”, “comunidad nacional”, “identidad nacional”, “blanqueamiento de razas”, “chilenización”, en fin, “indígena y no indígena”, etc.

Asociada a estas creaciones culturales, vemos que los sujetos conforman necesariamente ciertos intereses materiales y simbólicos que, asumidos como propios, articulan reivindicaciones, lo que a su vez lleva a manipular voluntaria o involuntariamente las adscripciones anteriores. Siguiendo en esta perspectiva debemos explicitar, entonces, que nuestro marco conceptual apunta a *desentrañar la construcción social genérica de diferencias sociológicas denominadas étnico- culturales y/o raciales y, por otro lado, de un modo más profundo se enmarca en la consideración de que la explicitación del proceso de construcción del conocimiento puede constituirse en una herramienta eficaz para contribuir a ese desenmarañamiento, así como a proyectarlo a la vida social.*

Por construcción del conocimiento vamos a comprender aquí el proceso y modo como los saberes humanos se estructuran, lo que implica no solo explicitar las condiciones que otorgan validez a las afirmaciones que sostenemos, sino también a la forma y contenido de estos conocimientos (Fourez, 2000).

Para este autor, los estudios epistemológicos han adquirido una dinámica que es necesario tomar en cuenta, distinguiendo tres grandes corrientes: la epistemología tradicional que trata de determinar las condiciones de nuestro conocimiento en el tiempo, preocupándose de preguntas relativas a la naturaleza de la verdad, la validez de los métodos y la pertinencia de las pruebas, el lugar del sujeto y el objeto en el conocimiento, el papel de la teorías, de la observación y de las explicaciones. Esta corriente es la que se expresa en el plan básico de toda investigación antropológica y que se presenta en el cuadro

N°1. Paralelamente se han desarrollado las epistemologías empíricas que examinan cómo construyen los seres humanos su conocimiento. En nuestro esquema esta epistemología la reconocemos en los marcos teóricos tales como el estudio del geosistema, desde el cual es posible evaluar el comportamiento humano según respuestas previsibles (Bertrand, 1978). En nuestro campo emerge de los actores sociales y particularmente de los especialistas que asumen marcos teóricos como herramientas de trabajo orientadas a construir interpretaciones directamente asociadas con tales marcos teóricos.

En el último tiempo se distingue la socioepistemología que estudia el conocimiento desde la dinámica social; y las epistemologías científicas que analizan lo que hacen los científicos en sus laboratorios. Siguiendo a este autor, mientras la primera de estas corrientes expresa de manera normativa cómo habría que pensar o razonar y la segunda cómo se procede de hecho, “la socioepistemología ve los desarrollos científicos como formados por la historia humana y se niega a situarlos en un universo aislado de los conocimientos” (Fourez, op. cit.: 19 - 21). Esta última corriente ha sido particularmente útil para los estudios interétnicos, y a ella correspondería, por ejemplo, la orientación que se le da a la etnografía reflexiva antes señalada y que permite focalizar las relaciones entre la ciencia clásica y las acciones humanas, así como la diferenciación entre tipos de conocimiento (ver nota 10).

En consideración al enfoque teórico que tematiza u objetiviza el proceso de construcción de conocimiento y considerando el contexto socioétnico, hemos utilizado operacionalmente la metodología de tránsito entre lo que Bernstein (Cit. en Ibíd.: 14) llamó “códigos restringidos” y “códigos elaborados”. La distinción de estos códigos nos ha permitido distinguir distintos conocimientos dependiendo de las epistemologías que los fundamentan. Siguiendo a Bernstein, entendemos por código elaborado el que se inspira en la profundización de los hechos cotidianos y prácticos, con el

afán de alcanzar capas más profundas de la vida en común o en relación. En La Araucanía, hemos tenido muchos ejemplos de este tipo de códigos; uno de ellos es la nominación de un nivel organizacional crítico en la Ley Indígena nacional y en la vida social; nos referimos al concepto de “comunidad” en el marco legislativo y al concepto *ngen lof* en calidad de código elaborado por parte del *küpalme* o familias mapuche demandantes de un proceso de recuperación territorial<sup>11</sup>.

El código restringido, por su parte, se concibe como representativo de quienes comparten los mismos presupuestos básicos sobre el tema del que hablan, afirmándose y/o autoafirmando en relación a tales presupuestos. Al aplicar esta diferenciación operacional del conocimiento al contexto interétnico e intercultural en el que trabajamos, nos vemos obligados a nutrir este tránsito conceptual con la posibilidad de diferenciar estas elaboraciones respecto de referentes culturales diversos e intradiversos. En el caso anteriormente citado, por ejemplo, propusimos el concepto de “etnografía oficial”

para referirnos al estudio que los funcionarios de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) deben realizar, a partir de la “toma de razón” de la demanda de recuperación territorial y que fuera previamente introducida por el estudio etnográfico-académico<sup>12</sup>. En este caso, para el antropólogo funcionario la tarea etnográfica consiste en documentar los sitios de significación cultural definidos por la ley; en cambio, para el antropólogo investigador, este es el inicio para la construcción de una interpretación que se remite al pasado, al presente y a la visión de futuro de una situación desde la reflexividad étnico-cultural de los actores demandantes. Esta diferenciación del lenguaje y de los diversos posicionamientos ético-políticos de la investigación antropológica deriva en desempeños profesionales diversos y es la que ilustra el acercamiento interpretativo que estamos trabajando.

En efecto, dado que nuestros estudios consideran la incidencia de las políticas públicas y del conocimiento científico (natural y social) y tecnológico, la matriz analítico-contextual del conocimiento queda del siguiente modo:

Cuadro N° 2. Tipología de conocimientos interculturales desde una perspectiva etnográfica

	Código restringido		Código elaborado	
	No Mapunche	Mapunche	No Mapunche	Mapunche
Conocimiento especializado				
Conocimiento común				
Conocimiento tecnológico				

Asumimos que esta matriz analítica es de carácter dinámico y recursivo, y sintetiza un proceso de sistematización en torno a la construcción de conocimiento, la cual puede permitir, como se deriva de su nomenclatura, interpretar el material empírico que proviene de las expresiones discursivas de los diferentes

actores sociales (construcciones culturales y legislativo-institucionales) respecto de los ámbitos priorizados por las investigaciones. Lo que interesa señalar aquí es que, al complejizar el tema de los objetos de la antropología nos vemos enfrentados al desafío de captar el dinamismo sociocultural en el que se ven

11 Objeto de estudio hoy en curso y que nos sitúa en el proceso de creación de conceptos en contextos de conflictividad social. Peña).  
 12 “El sitio Portawe Lelfün, comuna de Galvarino, IX Región. Fundamentos para el reconocimiento del patrimonio cultural mapuche”, documento elaborado por el antropólogo Marcelo Berho, 2006.

envueltos los actores sociales con quienes negociamos el ejercicio del rol profesional. En esta perspectiva, si ellos enfrentan problemas estructurales y situacionales, asumimos que el quehacer antropológico debe también abordarlos, mediante un acercamiento de procesos en el que confluyan disciplinas diferentes, consensuando una metodología multidimensional, a fin de analizar e interpretar el presente mediante comparaciones interculturales e intraculturales, al mismo tiempo que a través de la confrontación de estas respecto de cuerpos interpretativos y/o normativos de políticas sociales y/o de teorías sociales disponibles (Durán y Berhó, 2004).

Una metodología así concebida para el ámbito de los estudios mapuche tiene importancia teórica y ética, dado *que concierne no solo a la(s) imagen(es) de las sociedades o grupos que el especialista construye, sino también al comportamiento estratégico de los actores involucrados en el contexto del estudio*. En este punto, la reflexividad construida hasta aquí indica que la metodología usada es clave. Este problema se ilustra con el hallazgo de que la última imagen especializada construida sobre la sociedad mapuche ha sido la que proporcionó el enfoque estructural-organizacional en los años setenta (Stuchlik, 1976). Como se sabe, esta imagen introduce la necesidad de separar el nivel estructural del social y al mismo tiempo establecer su debida interrelación en situaciones específicas. Aunque en principio el enfoque teórico se conserva hasta el presente, la metodología que hoy se ha operacionalizado es diferente, por la consideración de la variable interrelación con la sociedad nacional, que explícitamente no fue considerada en el estudio etnográfico. Por otra parte, aunque la etnografía que hoy protagonizamos, de igual modo comparte la corriente postclásica reflexiva e introduce una variedad relevante, dado que se establece sobre la base de variables previamente elegidas por los equipos y actores sociales, ha desplazado y reemplazado la permanencia prolongada en los contextos de estudio, como correspondía al método convencional, por estudios progresivos y enlazados entre sí con estrategias

metodológicas complementarias en torno a los procesos sociales. Lo anterior nos lleva a pensar que las imágenes que se construyen de las sociedades dominadas, como el caso de la sociedad mapuche, hasta el momento han sido mayormente de responsabilidad del antropólogo o de los funcionarios u otros sociales y, en nuestra perspectiva, del impacto derivado de las políticas públicas, faltando por construirse una imagen en la que los actores sociales tengan cada vez injerencia y responsabilidad más evidente.

En el campo de la marginalidad social extrema, referido al estudio de las personas sin hogar, los llamados moradores de la calle ( Márquez, F., 2008 en prensa), en tanto, el esfuerzo ha consistido en una articulación progresiva de esquemas teórico-metodológicos socio-antropológicos dentro de una práctica que, orientada reflexivamente, ha avanzado desde una posición monológica autoclausurante del objeto y la posición del investigador, hacia otra que incorpora, por una parte, el principio de la doble hermenéutica que hace posible repensar la investigación antropológica como una construcción histórico-social y no como un fin en sí mismo, externo a toda motivación que no sea la del sujeto cognoscente y, por otra parte, que asume la complejidad y/o multidimensionalidad de la realidad social a medida que las delimitaciones iniciales del objeto van ampliando el espacio a través del análisis relacional del sujeto marginal y el no marginal de las que el propio antropólogo se hace parte, en principio como lego y posteriormente como actor social relativamente competente-.

La operacionalización de estos principios implica llevar a cabo una interacción intencionada de parte del antropólogo hacia y/o con diversos actores sociales, marginales y no marginales, teniendo que asumir virtuales consecuencias no esperadas ni deseadas. Asimismo, obliga a emprender un tipo de tratamiento autorreflexivo de las propias construcciones teórico-metodológicas del objeto y de los modos de interacción desde el ámbito de la ciencia y la sociedad de origen.

De este modo, se asume una perspectiva de conocimiento que recoge y explora permanentemente nuevos antecedentes que son transformados y canalizados en nuevos procesos de negociación y práctica del conocimiento antropológico de orientación interactiva (Berhó, 2005).

## *II. Realidad sociocultural e institucional*

Como se ha dado a entender aquí, el trabajo disciplinario y profesional que corresponde llevar a cabo se inserta en una sociedad autodenominada moderna, que cuenta con un ideario teórico-político-constitucional que se reproduce mediante una democracia representativa animada por partidos políticos de sectores sociales polarizados (derecha e izquierda) de larga data y en la que se manifiestan movimientos sociales de incidencia relativa, centrados minoritariamente en cuestiones estructurales y mayormente en temáticas emergentes (derechos de las minorías, crisis económicas, educacionales, corrupción público-administrativa, etc.). En lo económico y sociopolítico el país presenta indicadores que lo ubican en un proceso decidido de integración a la economía global, en el cual el Estado ha cumplido un rol facilitador. Derivado de ello, el polo de integración tecno-económica periférica trae consigo una acentuación de las diferencias entre ricos y pobres. Las políticas indígenas, en tanto, emulan pobremente los avances teóricos en relación al desarrollo sostenible, al desechar el conocimiento cultural y la acción social propia de los miembros de la sociedad indígena, tanto en la forma como en la ejecución de las políticas (Caniullan, 2005). A nivel institucional, la antropología no está incluida como disciplina constitutiva de los estamentos profesionales, siendo el ámbito más inmediato del desempeño, el universitario. No obstante, un sector importante de antropólogos ejercen su carrera en las instituciones públicas y privadas. Este es un hecho relevante a la hora de diferenciar y eventualmente interrelacionar los códigos elaborados y/o restringidos respecto

del conocimiento institucional o tecnológico, ámbito que genera controversias dignas de exploración etnográfica y sociológica. Tanto la marginalidad urbana como las relaciones interétnicas e interculturales conforman cuerpos institucionalizados y administrativos de concepciones, normas y preceptos que orientan la relación social y cultural; no obstante, el tránsito entre los hallazgos de las ciencias sociales y su institucionalización es precario. Esta dimensión está siendo especialmente considerada en nuestro estudio de las prácticas profesionales<sup>13</sup>.

## *III. Los sistemas de conocimiento y los debates teóricos*

Actualmente las exigencias sociopolíticas depositadas en el rol han ido aumentando. La participación de la antropología local en la formulación del plan estratégico de la Universidad en el marco del proceso de auto-acreditación y de la tendencia orientada al mejoramiento de la calidad de la educación superior, ha significado la oportunidad de incorporar la perspectiva antropológica en temas antes ajenos a la disciplina; particularmente lo que concierne a la relación entre ciencias naturales y ciencias sociales, cuestión que impacta directamente en los procesos de generación de conocimiento y en los respectivos ordenamientos socioculturales y éticos, especialmente en el campo de las relaciones interétnicas. La consideración de la perspectiva antropológica en el ámbito de la distribución del conocimiento a nivel institucional está ofreciendo oportunidades no consideradas con anterioridad para el cuerpo institucional, lo que en el marco de nuestra interpretación nos obliga a reconocer en ello un nuevo "objeto de la antropología local". En efecto, se ha debido impulsar un proceso de revisión del quehacer científico-institucionalizado respecto de la situación pasada, presente y futura que vive el pueblo mapuche en nuestra región. Al respecto, y analizando el quehacer institucional, nos preguntamos:

13 Este estudio se inicia el 2003 y se mantiene vigente al 2007.

- ¿A partir de qué modelo de investigación científica se abordan los estudios sobre los pueblos originarios, en este caso sobre el pueblo mapuche? ¿Incluyen estos modelos la participación de esta población en los procesos de génesis, desarrollo y canalización del conocimiento hacia la sociedad regional y nacional?
- ¿Existe preocupación institucional por los posibles impactos que la investigación científica (natural y social) tiene en la población originaria y en las políticas que la afectan?

Al establecer este nuevo objeto de preocupación de la antropología local, reflexionamos en la perspectiva que plantea Carrithers (2005) cuando se pregunta qué debe decir o hacer la antropología frente a un evento mundial de tanto impacto como la declaración de guerra de Estados Unidos a Irak, tras lo cual se preguntó si la antropología sociocultural podía ofrecer una base para la crítica moral y social, respondiéndose que *el sentido de posibilidad representaría la habilidad para pensar lo que podrían ser las cosas, sin otorgarle a las cosas más importancia que la que tienen*. Esta reflexión nos parece que es fundamental en nuestro ámbito local para hacernos cargo de la relación entre el quehacer universitario y la realidad del pueblo mapuche. Al respecto planteamos la siguiente hipótesis operacional: *La relación entre el conocimiento especializado, la organización de su proceso de construcción y los movimientos sociales de apoyo a la sobrevivencia digna de los pueblos indígenas, es azarosa y, en tanto tal, desfavorable a este propósito sociocultural*.

Esta hipótesis se trabajó con antecedentes institucionales en el horizonte de los dos últimos años en relación al siguiente problema de conocimiento: ¿Qué vinculación con movimientos sociales presentan los

proyectos de investigación oficialmente registrados en la Universidad y de parte de qué unidades académicas?

Los resultados del examen de los datos revelan que en la Universidad Católica de Temuco, la historia del pueblo mapuche, así como las características socioeconómicas y socioculturales de su población, constituyen aún temáticas de disciplinas particulares y/o antecedentes de proyectos sociales más que fundamentos de políticas institucionales explícitas de vinculación con el medio regional. Ello obedecería, por un lado, a una cuestión socio-cultural general de desconocimiento y desinterés de parte de la sociedad nacional y regional respecto del componente indígena del país y, por otro, a la escasa legitimidad que este tipo de estudios tiene en el marco del modelo de ciencia oficial. Solo en forma excepcional se ha podido “intervenir” este estilo de ciencia mediante acercamientos etnográficos reflexivos y participativos hacia la búsqueda de articulaciones con sentido entre tipos de conocimiento. Desde el año 2005 la Universidad Católica de Temuco adoptó un discurso institucional que integra la preocupación por el impacto regional de la investigación científico-tecnológica. Del mismo modo, insertó la necesidad de desarrollar investigación interdisciplinaria y aplicada, dirigida hacia el tratamiento de problemas sociales específicos. Este discurso, si bien resulta compatible y próximo al estilo de investigación social que la antropología promueve desde la perspectiva de la reflexividad, parece contradecir o dificultar el imperativo de la productividad científica basada en el supuesto según el cual “a mayor productividad internacional, mayor impacto del conocimiento a nivel regional y local”.

Entretanto, la perspectiva de profundización epistemológica, que busca una aproximación ética y política más acorde con los indicadores de sobrevivencia<sup>14</sup> de los pueblos indígenas en las sociedades nacionales

14 Según lo indican los estudios lingüísticos recientes (Zúñiga, 2006), sólo el 16% de la población mapuche es hablante de mapudungun, la lengua originaria. El impacto de la castellanización ha sido estudiado desde los '90 y se ha abordado parcialmente a través de las políticas públicas -Academia de la Lengua y programas EIB-.

sigue en avance mediante la elaboración de programas de comunicación enmarcados en la tendencia postulada por los especialistas del conocimiento, denominada “diálogo de saberes” (Ghiso, 2000). A nivel local interesa de modo particular establecer vinculaciones entre el conocimiento cultural (*mapunche-kimün*) y el científico natural y social, acometiendo trabajos etnográficos que ayuden a visualizar “el significado profundo y trascendente de los patrimonios culturales *mapunche* para la vida, la identidad y el destino de un pueblo, una región, y por cierto un país” (Berhó, 2006: 2).

Lo anterior sería indicativo de que la antropología local está transitando desde el estudio de temáticas específicas hacia el debate sobre los modelos de ciencia a partir de la incorporación de criterios de objetivación del quehacer que toman en cuenta las variables socioculturales provistas por el contexto, para insertarse así en un proceso de cambio de las ciencias sociales, requerido desde los estándares éticos que conforman el sustrato institucional de la disciplina (Grupo de Barbados, 1991). Este estilo de antropología se corresponde con la llamada “antropología interactiva” que señalábamos al inicio de este artículo (Durán, 2002, op. cit.) y que hoy entendemos como *el acercamiento teórico-metodológico de orientación aplicada que permite diseñar un programa de participación antropológica en el conocimiento y tratamiento de problemáticas sociales mediante un proceso etnográfico reflexivo en el que concurren, procedente de la lógica especializada, las dimensiones socio-estructural, microsocio u organizativa y subjetiva, buscando la pertinencia social del diálogo a través del uso de códigos de comunicación inter-sociales y/o inter-culturales propios del contexto donde se lleva a cabo dicho quehacer, utilizando los conocimientos especializados construidos sobre la problemática y sobre el tipo de comunicación a través de la cual se la aborda.*

Esta concepción de la antropología aplicada asume que *cada actor tiene una parte de la responsabilidad social en el proceso de construcción de conocimiento*, sea en la etapa previa al diseño científico, en su formulación, en su ejecución y/o en su impacto, prevaleciendo la labor evaluativa del mismo a fin de reorientarlo y consumarlo en orden al cumplimiento de los objetivos definidos o redefinidos, conocidos por los sectores involucrados.

Otro campo que se debe considerar en este ámbito es el que se refiere a la interdisciplina. Un miembro del equipo ha reflexionado en torno a las posibilidades que la formación metodológica tiene en el campo interdisciplinario. Se plantea que las condiciones que propician la interdisciplina no están dadas de antemano, por lo que es necesario que estas se desarrollen en la formación académico-profesional de pregrado. De este modo, se propone generar una apertura hacia una “pedagogía de la investigación científica”, donde la comprensión metodológica posibilite la comunicación y el diálogo entre las disciplinas (Mora, H., 2005).

#### IV. Participación en redes sociales

En el marco de las políticas universitarias vigentes ya indicadas, la comunidad de opinión participa también en redes regionales que dinamizan la preocupación por explicitar y activar los principios democráticos, particularmente los de la participación social, en relación con las distintas problemáticas que la sociedad regional presenta. En esta perspectiva, la antropología interactiva permite coordinar acciones con sentido e impulsar el conocimiento especializado en el mundo social al mismo tiempo que nutrirse de la experiencia de instituciones sociales de larga trayectoria<sup>15</sup>.

En esta perspectiva, la comunidad de opinión debe abrirse a las concepciones

15 En 2006 el CES y la Escuela de Antropología participaron en la organización del primer Foro Social de La Araucanía, cuya temática central fue el análisis de la realidad del pueblo mapuche en la sociedad regional y nacional.

y prácticas de las instituciones sociales y fundamentalmente entender los diseños de sociedad que emergen de aquellas instituciones que explícitamente abordan la diferenciación social con fines de reparación y/o de superación. Este enfoque se articula con lo planteado por Herzfeld (op. cit.), quien sostiene que cada vez es menos “defendible la separación entre la esfera intelectual y la política”. En contextos socioculturales como los señalados, la antropología puede constituir un recurso valiosísimo al agregar sustantividad al conocimiento social, por ejemplo, sobre las problemáticas interétnicas y, al decir de Herzfeld, “porque sus técnicas características de ‘desfamiliarización’ pueden utilizarse para cuestionar los supuestos universalizantes que predominan cada vez más en la adopción de decisiones políticas” (op. cit.) Se visualiza en este contexto, pues, otro ámbito de desempeño en el marco de la definición de un objeto antropológico, esta vez de impacto sociocultural.

#### V. Rol socio-institucional y profesional

La relación establecida entre el conocimiento antropológico y el social fue planteada por la vía de la diferenciación de roles antropológicos y su articulación teórico-metodológica (Durán y Berhó, op. cit.). Hoy día esta relación está siendo sistematizada sobre la base de los antecedentes que arrojan las prácticas profesionales en las instituciones locales en la que los estudiantes de antropología se desempeñan. Por lo tanto, ha resultado una línea de trabajo fecunda que, en el marco de la antropología interactiva, intenta resolver la dicotomía teoría-práctica y en definitiva “desempeño disciplinario/ desempeño profesional”. En el plano teórico, se plantea el siguiente problema: *cómo trasladar apropiadamente el debate que particulariza a las ciencias sociales contemporáneas hacia el abordaje profesional situado*. En el campo de las relaciones interétnicas e interculturales y sintetizando el análisis naturalista de autores

contemporáneos en una muestra azarosa<sup>16</sup> en relación al enfoque teórico, encontramos que estos conforman una diáspora que va desde una interpretación de los hechos sociales, facilitada desde un acercamiento metodológico y/o disciplinario explícito, a una interpretación de carácter tipológico intermediada por un constructo teórico que cubre varios niveles de realidad, pudiendo desembocar en propuestas de salida al tema. La problemática pendiente va en la dirección de establecer de qué modo esta diáspora puede facilitar y/o enriquecer el desempeño profesional.

En el campo de la marginalidad social extrema, el rol profesional ha sido desempeñado a partir de la vinculación del antropólogo con el mundo socio-institucional que asiste a la población de personas sin hogar en la ciudad de Temuco. En este contexto, el rol se ha diferenciado de modo crítico de los roles funcionales sostenidos sobre la base de modelos culturales caritativos de cariz religioso, así como de los asistenciales más o menos profesionalizados. En cualquiera de los casos, la negociación del acceso y mantención dentro del contexto ha requerido una fuerte conjunción de las competencias propiamente disciplinarias del rol antropológico y el desarrollo de una conciencia socio-ética abierta al diálogo y la confrontación inter-institucional. Este proceso no ha estado exento de aprensiones, celos y otras actitudes que obstaculizan o rivalizan con el potencial especializado del desempeño antropológico en la sociedad, a pesar de la confluencia en los fines que en principio motiva acciones de colaboración. Con todo, nuestra práctica del rol sugiere la necesidad de potenciar las capacidades y aptitudes de agenciamiento institucional y personal en función de desarrollar discursos y prácticas que superen, por un lado, la inercia asistencial y, por otro, avancen hacia mayores niveles de integración social. Para ello hemos desplegado acciones “pedagógicas” orientadas a visibilizar el problema del sin hogarismo como un problema

16 Artículos compilados en Samaniego, M. y Garbarini, C.G. (Comps.) (2004), *Rostros y fronteras de la identidad*. Pehuén, Universidad Católica de Temuco. Santiago.

social complejo al interior de nuestras sociedades y a reconocer y despejar el cuerpo de conocimientos sociales estereotipantes y estigmatizantes dominantes que pueden cristalizar ya sea en los propios discursos institucionales o bien en el de sus agentes.<sup>17</sup> En este marco descubrimos que, una vez que se han reconocido dichos estereotipos y estigmas por parte de quienes los usan, es posible fundar nuevos conceptos y prácticas de relación que reconduzcan procesos de marginación hacia la articulación de condiciones de vida menos asimétricas.

#### VI. Antropología como toma de conciencia

De todo lo anterior se deriva que la investigación etnográfica postnormal (Funtowicz y Ravetz, 1999) conduce a la antropología desde un escenario metodológico acotado, a objetos de estudios “de segundo orden” y de orientación sociológica. En este sentido, la antropología como disciplina y profesión se transforma en una oportunidad de toma de conciencia sobre la forma de organización del género humano en contextos en los que intervienen componentes socioculturales propios de la sociedad a la cual pertenece el antropólogo y de sociedades que por razones históricas responden a una pertenencia forzada a esta.

#### Sistematización de la antropología compleja

En consideración a la importancia que el contexto ha tenido en la evolución de la antropología regional (Durán et al., 2005, op. cit.) y considerando la influencia de los factores sociales, culturales y políticos en el quehacer que constituye a su objeto, así como las formas en que este ha intentado responder creativamente a dicho contexto, hemos elaborado las siguientes hipótesis de salida a ser abordadas en el marco disciplinario:

1. *El objeto del quehacer antropológico reflexivo puede ser interpretado y analizado por sujetos con distintas aproximaciones al quehacer.*
2. *El objeto del quehacer antropológico puede enunciarse como parte fundamental de un quehacer sociocultural.*
3. *El quehacer del antropólogo puede re-direccionar su propia determinación a partir del ejercicio de hacer consciente tal producción y de intencionar la reformulación de su objeto.*

Estas hipótesis representan el desafío al que la antropología local se enfrenta ante complejidades a las que tiene acceso progresivo en relación a la ampliación de su foco de interés inicial y la visualización de sus posibilidades de acción. Asumimos que en el contexto de La Araucanía la disciplina se enfrenta con tales posibilidades en la medida que recoge, intentando trascender, los componentes multidimensionales del problema etnográfico, definiendo responsabilidades de diferente contenido entre ambos planos. En otras palabras, el contexto le exige al antropólogo y, al mismo tiempo, le permite no solo “pedir una explicación” (Carrithers, op. cit.) sobre los hechos sociales y políticos, sino también delimitar áreas de investigación y acción en cada uno de ellos, con lo cual también auto-delimita el ámbito de su ineludible responsabilidad social.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BERHÓ, M. (2005), “Antropología de la marginalidad extrema. Una propuesta local”. En *Revista Anthropos*, N° 207: 43 - 53.
- BERHÓ, M. (2006), “El sitio *Portawe Lelfün*, comuna de Galvarino, IX Región. Fundamentos para el reconocimiento del patrimonio cultural mapuche”. Informe final, Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco, Chile.

<sup>17</sup> Cabe señalar que este esfuerzo incluye también la propia producción del antropólogo, especialmente cuando este expone sus hallazgos frente a sus pares. De este modo, la práctica de la desfamiliarización de las narrativas dominantes se vuelca sobre la propia praxis antropológica con el fin de evitar y/o reducir eventuales sesgos sociales.

- BERTRAND, G. (1978), "Le paysage entre la nature et la société". En *Revue de Géographie et du Sudouest*, Tome 49F: 239-258.
- BUNGE, M. (2000), *Epistemología*. Siglo XXI Editores. México.
- CARRASCO, N. y EYZAGUIRRE, L. (2005), "La antropología vista por la epistemología política. Comentarios a la antropología aplicada chilena". En *Revista Anthropos*, N° 207: 185-200.
- CARRITHERS, M. (2005), "Anthropology as a Moral Science of Possibilities". En *Current Anthropology* 46 (3): 433 - 456.
- COULON, A. (1998), *La etnometodología*. Cátedra, Colección Teorema. Madrid.
- DURÁN, T. (2002), "Antropología interactiva: un estilo de antropología aplicada en la IX Región de La Araucanía. Chile". En *Revista CUSHO* VI (1): 23 - 57.
- DURÁN, T. y BERHÓ M. (2003), "Antropología interactiva: conciencia y práctica dual del rol del antropólogo en una sociedad multiétnica y multicultural". En *Revista CUSHO* VII (1):
- DURÁN, T. y BERHÓ, M. (2004), "Modelos y prácticas de la interculturalidad. Bases fundantes". En SAMANIEGO, M. y GARBARINI, C.G. (Comps.), *Rostros y fronteras de la identidad*. Pehuén, Universidad Católica de Temuco. Santiago.
- DURÁN, T. y GUTIÉRREZ, L. (2005), "El quehacer de la antropología en la vida cotidiana". En *Revista LIDER* 14 (10): 105-120.
- DURÁN, T. (2005), "Duplicando la antropología desde La Araucanía, Chile". En *Revista Anthropos*, N° 207: 23 - 42.
- DURÁN, T., CARRASCO, N. y BERHÓ, M. (2005), "Reflexividad y contexto en el quehacer antropológico". En *Revista CUSHO* IX (1): 9-25.
- DURÁN, T., CATRIQUIR, D. y HERNÁNDEZ, A. (2007), *Patrimonio cultural mapunche. 3 Volúmenes*. Universidad Católica de Temuco, Consejo Nacional del Libro y la Lectura, Gobierno de Chile. Santiago.
- FOUREZ, G. (2000), *La construcción del conocimiento científico. Sociología y ética de la ciencia*. Ediciones Narcea S.A. Madrid, España.
- FUNTOWICZ, S. y RAVETZ, J. (1999), "Post-Normal Science - an Insight Now Maturing". En *Futures* 31 (7): 641-646.
- GALLOPIN, G. (2004), "Sostenibilidad y desarrollo sostenible. Un enfoque sistémico". En *Serie Medio ambiente y Desarrollo*, N° 64. Series CEPAL. Santiago.
- GHISO, A. (2000), "Potenciando la diversidad. Diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva". Disponible en [http://bibliotecadigital.conevyt.org.mx/colecciones/documentos/potenciando\\_diversidad.pdf](http://bibliotecadigital.conevyt.org.mx/colecciones/documentos/potenciando_diversidad.pdf)
- HAMMERSLEY, P. y ATKINSON, M. (1994), *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós. Barcelona.
- HERZFELD, M. (1997), "Perspectivas Antropológicas: Perturbar las estructuras del poder y el conocimiento". En *Revista Internacional de Ciencias Sociales* N° 153, UNESCO. Disponible en <http://www.unesco.org/issj/rics153/herzfeldspa.html>
- HUBINGER, V. (1997), "Antropología y modernidad". En *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N° 154, UNESCO. Disponible en <http://www.unesco.org/issj/rics154/hubingerspa.html>
- MORA, H. (2008), "La formación metodológica como posibilidad de interdisciplina: hacia una pedagogía de la investigación científica". (En prensa en *Revista Chilena de Integración de Psicología*, para publicación Vol. 1 N° 1, diciembre 2008).

PÉREZ-TAYLOR, R. (2002), *Antropología y complejidad*. Gedisa, Barcelona.

SAMANIEGO, M. y GARBARINI, C.G. (Comps.) (2004), *Rostros y fronteras de la identidad*. Pehuén, Universidad Católica de Temuco. Santiago.

STRAUSS, A. y CORBIN, J. (2002), *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

STUICHLIK, M. (1976), *Life on a Half Share*. C. Hurst & Co. Publishers Ltd. London.

ZUÑIGA, F. (2006), *Mapudungun. El habla mapuche*. Centro de Estudios Públicos, Andros Impresores. Santiago, Chile.



# El problemático carácter de lo étnico

Maya Lorena Pérez Ruiz <sup>1</sup>

Trabajo recepcionado: junio 2007  
Trabajo aceptado: julio 2007

## RESUMEN

*En este ensayo se discuten los problemas que existen para caracterizar la etnicidad y a los grupos étnicos, y como aportación, se propone una definición de lo étnico que enfatiza el papel de la dominación y de la construcción social del “otro” como elementos esenciales. Se considera como una forma de clasificación que se ejerce desde las sociedades y grupos dominantes para designar a los “otros”; y que sobre la base de las diferencias culturales, establece fronteras y justifica las relaciones de dominación que se ejercen sobre ellas. Así, lo étnico correspondería a un tipo específico de dominación que se sustenta y argumenta sobre la base de la diferencia cultural, y que se emplea para explicar y justificar relaciones asimétricas y de subordinación sobre grupos sociales considerados, desde el poder, como culturalmente diferentes.*

**PALABRAS CLAVE:** etnicidad, étnico, construcción social, dominación.

## ABSTRACT

*This essay discusses the problems existing in characterizing ethnicity and ethnic groups, and as an input, proposing a definition of the ethnic, and emphasizing the role of domination and the social construction of the “other” as essential elements. It is considered as a form of classification that is exerted from societies and dominant groups to designate the “others”; and that based on cultural differences, sets boundaries and justifies the relations of domination that is exerted on them. Therefore, the ethnic would correspond to a specific type of domination that is sustained and argued on the basis of cultural difference, and used to explain and justify asymmetric and subordinated relations of social groups considered, from power, as culturally different.*

**KEY WORDS:** ethnicity, ethnic, social construction, domination.

---

<sup>1</sup> Doctora en Ciencias Antropológicas. UAM-I. México.

Las dificultades para caracterizar lo étnico

En la actualidad el concepto de grupo étnico, y de la etnicidad como concepto asociado, es polisémico y su definición y caracterización está envuelta en fuertes polémicas en el ámbito internacional. Las diferentes escuelas de pensamiento lo han definido según sus ámbitos de interés y aplicación: se emplea para caracterizar a poblaciones originarias de América (etnia asociado a indígena), a inmigrantes de diversos orígenes que llegan a los países metropolitanos (etnia asociado a minoría); así como a unidades culturales o pueblos que, con una relación estrecha entre su identidad y su cultura, buscan ser reconocidos, o como naciones, o como estados (etnia asociado a nación). Por otra parte, las limitaciones de las definiciones extremas primordialistas o constructivistas así como la emergencia como actores de diversos sujetos étnicos, han influido en la necesidad de revisar el sentido de lo étnico, y las consecuentes definiciones de etnia, grupo étnico y etnicidad.

Aún en América Latina, en donde hay más similitudes en la definición de quienes conforman una etnia, puesto que comúnmente se aplica a los indígenas, varían las definiciones y los criterios para hacerlo. Lo común es que lo étnico, lo que le da carácter de grupo étnico a una población, se asocie con determinadas cualidades de origen, cultura, organización, territorio e identidad, asociadas con el carácter prehispánico de los grupos indígenas a los que se aplica; aunque también hay quienes consideran que lo étnico es una cualidad cultural que identificaría y cohesionaría a cualquier grupo social, por lo que todas las poblaciones unificadas por una cultura, una identidad y una trayectoria serían etnias (habría una etnia mestiza, por ejemplo) (Díaz Polanco, 1995).

La mayor parte de las definiciones de grupo étnico, de etnia, son empleadas para caracterizar solo a ciertos grupos sociales, insisten más en los elementos culturales (origen, lengua, cultura y religión) que en

los biológicos para establecer su carácter étnico, aunque pueden incluir criterios raciales y fenotípicos como sucede cuando se crean las denominaciones étnicas de “afros”, “asiáticos”, “hispanos”, “sudacas”, etc.

Para el caso de los indígenas, es común que su carácter étnico se establezca a partir de la presencia de ciertos rasgos emblemáticos: hablar una lengua de bases prehispánicas (aunque con elementos de la sociedad colonial y de la contemporánea) y diferente a la de la sociedad nacional; tener un sistema ritual y simbólico propio (aunque pueda estar influido por la religión católica); mantener ciertas formas de organización social propias y diferentes a las predominantes en el Estado nacional del que forma parte; sustentar su identidad en un origen común mítico y de sangre (primordialismo); y poseer un territorio -real o simbólico-propio. Algunos autores agregan o redefinen otros elementos más: tener una historicidad anterior a la de los Estado-Nación; poseer una lógica y una historicidad diferentes a la de las clases sociales; estar bajo el dominio de los Estados-nación modernos en una condición asimétrica y desigual; mantener un sentido de identidad y pertenencia propio; o haber sido desterritorializados, ya sea por procesos coloniales, por imposición de los Estados nacionales, o por procesos migratorios.

El problema de emplear para definir a un grupo étnico rasgos o elementos culturales, de primordialidad, de ancestralidad y aun organizacionales o de ser anteriores a los estados nacionales, naturaliza y sustancializa el carácter de lo étnico y su definición y aplicación requiere verificar la presencia o ausencia de ciertos elementos culturales y organizativos, e incluso de constatar la existencia (uso y utilidad) de proyectos culturales y/o políticos para conservar esos rasgos. Por otra parte, la diversidad de grupos, culturas e identidades a los que se aplica la denominación de ser étnicos, deriva en otros problemas: o no hay coherencia, y se crean definiciones y caracterizaciones sean las poblaciones a las que se trata o se construye

un “imaginario” de lo que es o debe ser un grupo étnico, omitiendo las diferencias que existen entre las poblaciones y grupos a los que se aplica, creando estereotipos.

En cuanto a emplear el criterio territorial, tanto en la versión de poseer un territorio, o en la de haber sido desterritorializados por los procesos coloniales, nacionales o por la migración, estriba en que, por una parte, muchas de las poblaciones actuales indígenas de América Latina han desarrollado importantes luchas por la recuperación de sus territorios, y ya los poseen en diversas modalidades y aún así siguen siendo caracterizadas como étnicas; mientras que, por otra parte, con la intensificación y ampliación de los movimientos migratorios (forzados o voluntarios) algunas de las poblaciones étnicas se han relocalizado, y reorganizado, en nuevos ámbitos, urbanos y transnacionales, y pueden mantener relaciones simbólicas o reales con su territorio de origen, pero sin que ello parezca ser la condición indispensable para que sean caracterizados como etnias. Por ejemplo, el carácter de “hispanos” que se le asigna a los que hablan español en los Estados Unidos, no tiene en ningún caso como condición que todos los así denominados tengan entre sí lazos organizativos e identitarios, ni tampoco que mantengan un lazo activo y simbólico con su territorio de origen. Y algo similar sucede con los denominados “asiáticos” en Canadá.

Finalmente, recurrir para la identificación de una etnia a los emblemas culturales, a la cohesión identitaria, a los procesos de idealización del pasado para marcar continuidades y proyecciones al futuro, así como al mito del origen común y a la comunidad de sangre real o simbólica, tampoco parece ser adecuado, pues tales características no son exclusivas de las poblaciones llamadas étnicas. Por el contrario, son recursos simbólicos empleados también por otro tipo de unidades organizacionales para justificar su existencia. Como sucede, por ejemplo, con las naciones-estado; por lo que queda por resolver cuáles son las diferencias entre una etnia y una nación, y qué

es, entonces, lo específico de lo étnico.

Además de lo anterior hay problemas adicionales cuando en países como Canadá se denominan étnicas no las poblaciones originarias, como sucede en América Latina, sino a los inmigrantes, sean estos latinoamericanos, africanos o asiáticos. De modo que cabe preguntarse ¿qué tienen en común una etnia altiplánica y una selvática de Ecuador, Bolivia, Perú o Brasil? ¿Qué tienen en común estos grupos de procedencia prehispánica del sur con las del norte de México, de Estados Unidos o de Canadá? ¿Y qué tienen en común estas poblaciones con los inmigrantes de África, Asia, India, Europa del Este y de China que llegan a Estados Unidos, Canadá y Europa? ¿Qué hace que todas esas poblaciones sean consideradas como étnicas?

La única forma de encontrar respuestas satisfactorias pareciera ser recuperar la historicidad de los conceptos asociados a lo étnico y analizar las diferentes propuestas de definición y empleo de tales conceptos para identificar problemas y recuperar aportaciones.

### **¿De qué hablamos cuando se denomina a un grupo como étnico?**

Quizá la primera referencia sobre el tema venga de la Grecia antigua cuyos habitantes empleaban la palabra *ethnikos* para denominar a los pueblos que no habían adoptado el modelo político y social de la ciudad-Estado; es de advertirse que su uso estaba desprovisto de connotaciones raciales y se empleaba para nombrar y caracterizar al “otro”, pagano o no griego; mientras que *ethnos* se refería a la gente de una nación o tribu.

Como concepto analítico, la etnia aparece en la lengua francesa a finales del siglo XIX; una época en la que dominaba el evolucionismo, y durante la cual Francia legitimaba la colonización gracias a su “misión civilizadora”. Vale la pena recordar que es entonces cuando se designa a la etnología

como la ciencia de las sociedades primitivas, en tanto que a la sociología se le asignan las sociedades de la modernidad. Identificar a las poblaciones de los territorios coloniales como etnias se hacía según los criterios de los estados europeos, es decir, desde una visión etnocéntrica de la otredad, asociada con la inferiorización cultural y/o civilizatoria que justificaban, política e ideológicamente, los procesos de subordinación, dominación y explotación. En las ciencias sociales el término *etnicidad* aparece a mediados del siglo XX, particularmente en la literatura anglófona para designar a los grupos angloamericanos; y en las disciplinas sociales francesas la etnia aparece muy tardíamente, en el transcurso de los años ochenta, a causa de la desconfianza que les generaba el empleo de este término<sup>2</sup>.

La incorporación de los conceptos de etnia y etnicidad en las ciencias sociales trajo consigo la construcción de importantes programas de investigación que desde diferentes enfoques se propusieron definir y delimitar el nuevo campo de investigación, vinculados a los proyectos y políticas de los estados nacionales así como a los procesos migratorios asociados a la industrialización, modernización y globalización. Desde la Grecia antigua, sin embargo, algo se ha mantenido constante en la definición de las etnias desde el poder académico o político: el referente a la diferencia y la otredad del designado respecto del identificador y clasificador.

Por otra parte, el surgimiento de movimientos sociales y de reivindicación étnica y política entre las poblaciones caracterizadas como étnicas, ha conducido a procesos de redefinición de los usos y significados de ser etnia, al tiempo que ha propiciado el surgimiento de posicionamientos específicos acerca de cómo debe ser la inserción de las etnias dentro de los Estados nacionales, en

un contexto en el cual estas exigen derechos propios: la integración y la homogeneización cultural o la persistencia y el derecho a la diferencia cultural.

En el campo de la definición de lo étnico esto ha generado situaciones en las que a veces entre los académicos, los políticos y los actores sociales hay concordancia y a veces oposición en la definición de lo étnico.

Para fines de una mejor comprensión, las diversas posiciones sobre el carácter de lo étnico, se pueden agrupar esquemáticamente distinguiendo una visión que lo naturaliza respecto de aquella que lo considera producto de una construcción social<sup>3</sup>.

Las vertientes que se enmarcan dentro del esencialismo parten por considerar lo étnico, y su concreción en la etnicidad de un grupo particular, como un hecho social que existe independientemente del sujeto que la porta, lo analiza o lo utiliza; lo que varía en estas posiciones es el carácter de ese hecho social: que puede ser ontológico en la medida que se considera como una manifestación de un ser biológico, o primordial si se cree que es expresión de un ser cultural, según la cual las etnias se basan en vínculos o afinidades primordiales como las que congregan a las unidades familiares y a los llamados “grupos primarios”; mismos que deben distinguirse de los vínculos meramente civiles.

2 Rouland, Pierré-Caps y Poumarède (1999). Gilberto Jiménez, por su parte, en su artículo publicado en este libro “El debate contemporáneo. En torno al concepto de etnicidad”, señala que según ciertos autores el concepto de “etnicidad” fue introducido por el sociólogo norteamericano David Reisman en los años 50; mientras que para otros su introducción se debe a W.L. Warner, coordinador de la serie Yankee City Series.

3 Se trata de una tipología que permite advertir tendencias, ejemplificadas con algunos autores, sin que ello signifique encasillarlos. Tampoco se pretende hacer un listado que agote a todos los autores que pueden inscribirse en una u otra tendencia.

LA NATURALIZACIÓN DE LA ETNICIDAD	LA ETNICIDAD COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL
<p>Lo étnico como hecho social. Se concibe la existencia de un ser-esencial que condiciona rasgos característicos (culturales, lingüísticos, históricos) y que son base de la etnicidad y de la conciencia de la identidad étnica.</p> <p>La etnicidad es un hecho social, un referente primordial, que debe ser descubierto y analizado.</p> <p><b>Esencialismo</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Ontológico: etnicidad inmanente a la naturaleza humana, que se expresa en formas determinadas biológico-culturales de un grupo (Van der Berghe);</li> <li>- Primordialista: etnicidad como expresión de un ser cultural (Shils, Geertz, Isaacs);</li> <li>- Reduccionista: la etnicidad tiene correspondencia directa con una determinada posición social (clase, por ejemplo).</li> </ul> <p>La especificidad cultural de una etnia contemporánea proviene del grupo que le antecedió y que es garante de la identidad étnica específica.</p>	<p>Lo étnico como construcción social implica clasificación (visión diacrítica y relaciona), asociada a la construcción identitaria, y de la otredad, de lo igual y de lo diferente (autodefinición y heterodefinición).</p> <p>Es hecho social, producido por la clasificación cognitiva y por la acción social.</p> <p><b>Vertientes:</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Etnicidad como estrategia:             <ul style="list-style-type: none"> <li>- Instrumental, como un hecho social (Cohen).</li> <li>- Acción racional, como hecho individual</li> </ul> </li> <li>2) Etnicidad como invención:             <ul style="list-style-type: none"> <li>- Inventada (Anderson, Ranger).</li> <li>- Comunidad moral (Yeros).</li> </ul> </li> <li>3) Etnicidad como identidad y/o política de la diferencia (Barth, Cardoso, Bonfil, Giménez, Bartolomé, Poutignat y Streiff-Fenart, Gros, Varese).</li> <li>4) Etnicidad como dominación:             <ul style="list-style-type: none"> <li>- Construcción colonial (Gibson-Graham)</li> <li>- Desterritorialización (Oommen)</li> </ul> </li> <li>5) Etnicidad como ficción analítica.</li> </ol>

Por su parte las posiciones constructivistas, pese a su diversidad, tienen en común el principio de que los fenómenos étnicos se producen socialmente, ya sea que se expresen como categoría de pertenencia (grupos de adscripción e identidades sociales), como categorías de conocimiento y clasificación, o como hechos producidos por la acción intersubjetiva de los actores; como consecuencia, y con consecuencias, en las relaciones y prácticas sociales.

Los autores que consideran que un grupo étnico existe en cuanto hecho objetivo se diferencian de las posiciones esencialistas, en que para ellos tal grupo no existe por la

predeterminación de un ser-esencial, sino por la acción social (objetiva y subjetiva); de modo que se trata de hecho social contextual, cambiante, aunque no ajeno ni independiente de los sujetos, quienes toman decisiones y actúan sobre ese hecho para generarlo, reproducirlo o modificarlo. Aunque también existen quienes consideran que la etnicidad es una ficción analítica, en la medida que no es independiente del analista que la estudia y la constituye.

Los que conciben la etnicidad como estrategia, privilegian ante todo su empleo para la obtención de ciertos fines: para los instrumentalistas es un recurso colectivo al que

recurren ciertos grupos de interés, y en esa medida es manipulable con el fin de obtener determinados recursos materiales y simbólicos; mientras que para los que sustentan la etnicidad como producto de la acción racional, el énfasis está puesto en la acción de los individuos que actúan con el fin de maximizar sus beneficios en ámbitos en los que los bienes son limitados. De modo que estos son capaces de utilizar sus características físicas y culturales para crear fronteras y categorías sociales desde los cuales incluir o excluir a individuos y grupos en la competencia por ciertos recursos.

Los que piensan la etnicidad como producto imaginado ponen énfasis en explicar los procesos históricos mediante los cuales han surgido los sentimientos de pertenencia a una colectividad. Algunos la consideran imaginada o inventada en la medida en que es producto de una creación colectiva que surge en determinadas condiciones históricas y en el contexto de relaciones sociales y de poder específicas. Otra vertiente de esta posición es la de aquellos que ven la etnicidad como comunidad moral, normativa, creada en el contexto de actores heterogéneos en conflicto y que se disputan el dominio moral de los derechos y las obligaciones, así como de las inclusiones y exclusiones del grupo. En ambos casos, no se trata de hechos racionales e individuales, y por ello, es importante analizar los hechos poniendo en evidencia los factores objetivos e intersubjetivos de sus orígenes y expresiones sociales.

Los que enfatizan lo étnico como sustento para la construcción identitaria sustentan su posición en una visión diacrítica y relacional presente en la construcción de las categorías sociales de adscripción y pertenencia, y que está asociada a procesos de autoclasificación y heteroclasificación, de definición de lo igual y lo diferente, y de decisión sobre la inclusión-exclusión; procesos que se desarrollan en el marco de las acciones constitutivas de la identidad y de la diferencia. Para ellos, importa, por tanto, conocer la historicidad y la contextualización de la producción de estas identidades, así

como los procesos de subjetivación que las posibilitan y que producen a los sujetos étnicos. En contextos de asimetría social, en que las relaciones de poder crean condiciones de subordinación, discriminación y exclusión entre grupos sociales, deriva en que las identidades sean relacionales con los consecuentes elementos ideológicos y de representación social que los acompañan. Dentro de los autores incorporados a esta perspectiva general, sin embargo, hay una gran variación en cuanto a los elementos que caracterizarían a un grupo étnico: algunos ubican el carácter definitorio en la historicidad previa, de tales grupos, a los estados nacionales; otros, en las referencias que los grupos étnicos hacen a la ascendencia como marcador de la inclusión y exclusión; y otros más en el tipo particular de cultura e identidad que portan; e incluso, hay quienes definen a un grupo étnico, no por unas u otras cualidades culturales e identitarias, sino porque son portadores de una cultura y una identidad que se mantiene y reproduce en oposición a otras que son las dominantes.

Otra vertiente, cercana a la identitaria, es la que incorpora la dimensión de la dominación como generadora de etnicidad. Las posiciones deconstructivistas (Derrida y Foucault, 1989) presentes en los estudios postcoloniales, enfatizan la importancia de descubrir la trama de la articulación entre los proyectos coloniales y la construcción étnica, misma que se realiza mediante la construcción de la otredad, empleando como referente positivo la visión eurocentrista y occidental de la identidad, y como negativa, la identidad étnica, que por lo mismo queda en una posición desigual y subordinada. Para quienes apoyan esta vertiente, la deconstrucción es una estrategia para acabar con la estructura binaria propia de la generación de etnicidad, y se proponen hacerlo por dos vías: mediante la valoración de las identidades subordinadas, y acabando con las fronteras identitarias así como con la estabilidad entre los elementos presentes en la estructura de oposición y dominación.

Dentro de las tendencias que enfatizan la dominación, están los que señalan los procesos de desterritorialización como generadoras de etnicidad, y que señalan una más amplia gama de procesos de dominación: los que están presentes en la colonización, en la formación de los estados nacionales, en las guerras de invasión, en las migraciones internacionales y en todos los proyectos de homogeneización e imposición cultural. Para ellos son estas condiciones las que han posibilitado, tanto en el pasado como en el presente, que diversas poblaciones, o comunidades culturales, sean etnicizadas, al despojarlas por diversas vías de su territorio (por lo general mediante formas violentas) creando la ruptura o atenuación de sus vínculos (físicos, morales y simbólico-expresivos) con sus territorios ancestrales; lo cual, según ellos, es lo que desemboca en la desnacionalización, la marginalización, el extrañamiento y la explotación de las mismas. La etnicización, por tanto, más que basarse en la existencia de ciertos elementos y características propios del grupo, o de la población etnicizada, se construye en el proceso mismo mediante el cual esa colectividad es percibida y definida como foránea, creando hacia ella, y en ella, un sentimiento de inferiorización.

#### **Aportaciones y retos en la definición de lo étnico**

Con todas las limitaciones que conlleva hacer un balance sobre los aportes y tareas pendientes, se pueden señalar ciertos aportes que contribuyen a dilucidar viejos problemas y a fortalecer nuevas perspectivas sobre la definición de lo étnico.

Un primer elemento que apunta a generalizarse dentro de la amplia gama de trabajos que se desarrollan actualmente en relación con lo étnico, es el rechazo a las definiciones que naturalizan y esencializan la etnicidad, que son ahistóricas y esencialistas, o que privilegian solo la dimensión estratégica de la etnicidad. Respecto de estas últimas, si bien se reconoce la posibilidad de que las

identidades sean empleadas individual o colectivamente para lograr ciertos fines, y que incluso sean manipuladas con intereses determinados, se considera que estos hechos no pueden ser el rasgo definitorio de la etnicidad, ya que todas las identidades, incluyendo las étnicas, comprenden además, de esa dimensión utilitaria (racional e irracional, y actuada de forma individual o colectiva) elementos de pertenencia, valorativos, cognitivos, simbólicos y emocionales, entre otros.

La tendencia mayoritaria, en cambio, es a desarrollar posiciones constructivistas, opositoras a la naturalización de la etnicidad, que privilegian su historicidad, en la medida en que se pone atención en los procesos discursivos y no discursivos de la construcción de la diferencia, como fundamento constituyente de las identidades sociales. De esta forma, se fortalece la tendencia de comprender la etnicidad en el marco de la construcción identitaria; e incluso, están abiertos los caminos para comprender la existencia de los grupos étnicos como resultado de procesos particulares de etnicización.

Un segundo elemento es el principio cada vez más generalizado de que las poblaciones denominadas étnicas son incomprensibles sin las necesarias referencias al colonialismo, al papel de los Estados, a las migraciones y a la dominación, ya que son procesos que inciden en su constitución y sus transformaciones, incluyendo el hecho de que a partir de esos elementos ciertas poblaciones sean caracterizadas como etnias y otras no.

Vinculado a lo anterior, surge la necesidad de que la gran diversidad de pueblos caracterizados como étnicos deba analizarse en los contextos de las relaciones de poder en las que están inmersos, tanto interna como externamente. De ahí la importancia de atender los procesos de subordinación, explotación y exclusión; así como la creciente necesidad de comprender mejor las relaciones entre etnia y clase, dentro de una perspectiva capaz de superar la estrechez economicista derivada del marxismo ortodoxo, pero también

dejar atrás la inconsistencia de los postulados extremos postmodernos. Una posible vía es la que ensayan los autores que construyen una articulación entre el concepto marxista de explotación y el concepto funcionalista de clase -que la define en tanto grupo de estatus-, y que buscan explicar situaciones en las que los rasgos de estatus -como los de raza, cultura o género- posibilitan la exclusión, la dominación y la explotación económica (Vilas, 1990).

Un tercer elemento significativo, es que en la actualidad predomina la definición de cultura como dimensión simbólica, con lo cual se superan las definiciones culturalistas, funcionalistas y mecanicistas anteriores, lo cual pone las bases para comprender las relaciones entre la identidad y la cultura; sería posible, por tanto, superar la confusión tan común que las equipara y las trata como equivalentes, estableciendo, por tanto, qué es lo que marca las diferencias entre una identidad y una cultura. Es decir, ahora se pueden percibir con mayor precisión las diferencias entre los procesos constitutivos de una identidad, como una construcción social, de lo que es la cultura que da sustento y provee de emblemas, de marcas simbólicas, a esa identidad. En el marco de los estudios sobre etnicidad, ello es una contribución para limitar las visiones que la naturalizan, al concebirla como producto de un ser preexistente (biológico o cultural), o que la sustancializan al asociarla únicamente con la ausencia o presencia de ciertos rasgos culturales, que son los que la predeterminan y definen.

Un cuarto elemento importante, es que se ha dejado atrás la oposición antagónica entre lo tradicional y lo moderno y las consecuentes tendencias unilineales y unidireccionales del cambio cultural. Con ello se dejarían las posiciones que consideran inevitable el tránsito de las comunidades étnicas hacia las sociedades urbanas modernas y que perciben la homogeneización cultural como el resultado universal y deseable para las sociedades contemporáneas.

El foco de atención, en cambio, ha girado de forma importante hacia comprender, mediante la deconstrucción, los fundamentos del pensamiento colonial fundados en la estructura binaria de oposición y exclusión entre identidades positivas y negativas, que sustentan una particular modalidad de dominación basada en la estrategia de construcción de la otredad. En esta posición, más que en fortalecer la estructura de oposición, esta perspectiva se inclina por la ruptura de las fronteras, el fin de la dicotomía de la alteridad característica del pensamiento colonial (Restrepo, 2004).

Y quinto y último elemento de gran importancia es que los actores étnicos participan hoy activamente en el debate académico y político, que se ocupa de establecer el lugar de las poblaciones étnicas dentro de los estados nacionales y dentro de la sociedad mundial, y aún en el debate que se preocupa por establecer cuáles son los elementos constitutivos de la etnicidad. En este punto destacan dirigentes de movimientos sociales así como los académicos inscritos en la perspectiva postcolonial.

### Hacia la comprensión de lo étnico

#### *La cultura en la construcción de las fronteras identitarias*

En las actuales condiciones de discusión sobre lo étnico, cabe ir estableciendo acuerdos que permitan establecer con claridad definiciones conceptuales y crear consensos. Un aspecto sobre el que hay que llegar a un acuerdo es sobre la construcción de las fronteras étnicas.

Fredrick Barth (1976), como se sabe, subrayó la importancia que tiene la construcción de las fronteras en la delimitación étnica, así como en el papel que juegan en ello la acción recíproca entre grupos y la selección de ciertos rasgos de la cultura seleccionados por los grupos en interacción para definir las fronteras. En América Latina,

Cardoso de Oliveira (1992,1998) enfatizó, por su parte, la importancia de atender las condiciones de desigualdad y asimetría en la construcción de las fronteras étnicas; se acerca a las aportaciones de las perspectivas postcoloniales que apuntan a desentrañar el papel de la dominación en la construcción étnica.

Aunque cierta lectura de la obra de Barth condujo en América Latina a la creencia de que los grupos étnicos son ante todo una forma de organización social, identificada particularmente con rasgos heredados de los pueblos prehispánicos, es indudable que los aportes de Barth permiten comprender que no toda la cultura es significativa para la delimitación de las fronteras étnicas, que las fronteras son permeables y cambiantes lo mismo que los elementos culturales o emblemas que las definen, y que se establecen como producto de la interacción entre un “ellos” y un “nosotros”, entre la inclusión y la exclusión, entre la autoadscripción y la heteroadscripción.

Después de tales aportes ya no es posible, por tanto, equiparar mecánicamente y descriptivamente una identidad con la cultura de un grupo étnico: es decir, ya no se pueden tratar como equivalentes una identidad y una cultura, ni puede considerarse que un cambio en la cultura significa un cambio automático en la identidad ni que un cambio de identidad origina un cambio automático en toda la cultura.

En efecto, la relectura cuidadosa de la obra de Barth, sumada a la definición simbólica de la cultura y a los avances en la teoría de las identidades sociales, permite fortalecer nuevos enfoques.

En términos generales, la cultura dentro de la perspectiva simbólica, es un repertorio de pautas de significado que son las que le dan un sentido y un valor específico a las acciones y a las formas de vida de un grupo social, en un tiempo y un lugar determinado, y se expresa tanto en formas

objetivadas como en formas interiorizadas; dimensiones de la cultura que permiten entender que todo lo material e inmaterial, lo natural y lo social, tienen significado y se expresa en las decisiones y acciones de los sujetos (Geertz, 1992) (Giménez, 2000). La identidad en este marco es, por tanto, una unidad de pertenencia e identificación, que establece la mismidad y la otredad, las normas de inclusión y exclusión, así como las formas de autoidentificación y de denominación de los externos; y para cuya construcción sus integrantes ponen en acción su cultura, con el fin de construir la organización social de la diferencia.

Tal interpretación sostiene la idea de que desplaza el interés taxonómico -de cotejar y establecer rasgos culturales, de organización social y aun de historia- para definir un grupo étnico, hacia la construcción interactiva y subjetiva de las fronteras sociales: es decir, hacia la construcción simbólica y la organización social de las diferencias (Giménez, 2000; Poutignat y Streiff-Fenart, 1995; Pérez Ruiz, 2004).

Lo anterior permite, a su vez, hacerse la pregunta fundamental acerca de si el carácter interactivo y relacional en la construcción de las fronteras -que incluye los procesos de autoadscripción/heteroadscripción, los de inclusión/exclusión, así como los de autodeterminación/heterodenominación (Giménez, 2000, 2003) son procesos exclusivos en la construcción y delimitación de los grupos étnicos: es decir, si estos son los elementos exclusivos que definen su carácter étnico, o si, por el contrario, estos procesos son comunes a la construcción de cualquier identidad social.

#### *La dominación en la construcción étnica*

En esta perspectiva, la identidad se construye relacionalmente dentro de marcos sociales de interacción que determinan la posición de los actores, y en que participan elementos objetivos y subjetivos. Los elementos que muchos autores usan para definir una identidad étnica son, en efecto,

los componentes de toda identidad social:

- Es una construcción social: no es esencial ni ahistórica y es cambiante.
- Se genera en la autoadscripción y heteroadscripción, es relacional e importan las relaciones asimétricas implicadas en su construcción.
- Emplea repertorios culturales para marcar fronteras y distinguir (se) o distinguir a los otros.
- Puede ser utilitaria y estratégica, aunque la identidad no se agota ni se reduce a tales procesos.

Al ser así, queda sin resolver qué es lo específico de las identidades étnicas, con lo cual su búsqueda se desplaza hacia el análisis de los procesos y condiciones que posibilitan la construcción subjetiva de la diferencia étnica. Pudiendo identificarse dos vías para hacerlo: la de las cualidades culturales y la de la dominación. Ante las dificultades para acordar los elementos culturales definitorios de lo étnico, ya sea porque no todos los grupos caracterizados como étnicos comparten los rasgos empleados como definitorios, o al contrario, porque todos, incluyendo a los no étnicos, los comparten, queda por explorar el papel de la dominación, bajo el acuerdo generalizado de que los grupos étnicos tienen en común su condición minorizada y subordinada.

Si atendemos al origen del concepto así como a la forma en que se ha empleado la denominación de lo étnico, podemos considerar que lo que tienen en común los diferentes grupos llamados étnicos no es que posean ciertos caracteres objetivos -de tipo cultural, identitario u organizativo- ni tampoco que posean una cierta forma de relación con el territorio, ni que sean anteriores o producto de los estados nacionales, sino que son llamados así como producto de una construcción política y social de las diferencias sociales, que los ha clasificado como "otros" desde la perspectiva del grupo y/o la sociedad dominante. De allí que en general se diga que son etnias y poseen culturas étnicas solo poblaciones y grupos dominados, es decir, que han sido

"etnicizados" por aquéllos que, desde el poder político, económico y aun académico los han caracterizado como diferentes sobre la base de sus rasgos culturales, religiosos, identitarios, e incluso raciales, a pesar de que tales diferencias, o el grado de tales diferencias, no sean significativas, cuantificables, o cotejables empíricamente. Con esto no se quiere decir que tales poblaciones sean inexistentes, o que no puedan ser portadoras de características culturales e identidades específicas; por el contrario, es posible que, incluso, como las de origen prehispánico tengan una existencia anterior a los estados nacionales, o que mantengan la ancestralidad como elementos constitutivos de su identidad. Estos elementos, sin embargo, no son los que los caracteriza como étnicas; lo que los determina es que tales elementos, en ciertos contextos, sean exaltados y empleados para minorizarlas, para convertirlos en "otras". Un proceso de etnicización puede realizarse sobre poblaciones que no guardan vínculos organizativos entre sí (como cuando grupos de inmigrantes se les denomina "hispanos", "afros" o "asiáticos") o sobre grupos sociales cohesionados organizativa y culturalmente, como cuando se etniciza un pueblo particular mediante la colonización o la invasión.

Tal proceso de organización social de la diferencia puede incluir la imposición de una nueva adscripción identitaria para el etnicizado (como sucedió para los fines de la conquista y la colonización cuando se denominó indios a una gran cantidad de pueblos prehispánicos), o puede emplearse la identidad propia del subordinado, exaltando sus peculiaridades para marcar las diferencias con fines de subordinación.

Hay que decir, sin embargo, que del proceso de dominación, y mediante la internacionalización de la diferencia, también es posible que emerjan grupos con identidades étnicas en donde antes había poblaciones dispersas, precisamente como sucede entre hablantes de alguna lengua que al ser etnicizados y construidos como grupos, terminan por configurarse como

tales, emprendiendo, incluso, movimientos sociales de reivindicación. Es decir, que a partir de que cierta población ha asumido e interiorizado la heterodenominación hecha por un grupo dominante, esta no sirva solo para la dominación, sino que es posible que dicho grupo se la apropie y la resignifique como elemento valioso para la acción social. Estos procesos, que actúan como sustrato de la clasificación étnica, son explicables solo profundizando en lo que algunos autores han llamado el “poder configurativo de la denominación”.

*El poder configurativo de la denominación y los procesos de exclusión y discriminación*

Cuando una población se denomina desde el exterior como étnica, y tal denominación se acompaña de prácticas sociales hegemónicas que la ubican y reproducen en cierto lugar de las relaciones sociales, suele presentarse como si tal clasificación diera cuenta de un hecho natural y objetivo, y se ocultan los procesos mediante los cuales se construye la organización social y simbólica de las diferencias así como los mecanismos que operan para imponerla.

Sobre este tema, hay avances que indican que la definición exógena impuesta recubre los procesos de clasificación y etiquetación en virtud de los cuales se asigna a un grupo una identidad étnica desde el exterior<sup>4</sup>. Según autores como Poutignat y Streiff-Fenart (1995) el hecho de la nominación, de nombrar al otro, en contextos de asimetría y dominación, constituye un aspecto revelador de las relaciones interétnicas, en la medida que evidencia uno de los mecanismos de la etnicización, al tiempo que es en sí mismo un hecho productor de etnicidad. Es decir, que en situaciones de dominación, la imposición de una etiqueta por parte del grupo dominante tiene un poder preformativo, ya que el hecho de nombrar tiene el poder de hacer existir en

la realidad y mediante diversos mecanismos sociales, a una colectividad de individuos, sin que importe que los individuos, así denominados, se autodenominen de otra forma, tengan otra identidad, o incluso se opongan a su pertenencia a esa nueva colectividad.

De esta forma, es posible que, en ciertos contextos de dominación, la definición exógena sea la única que opere, negándole a una colectividad, o a ciertos pobladores, su identidad anterior y con ello el derecho de definirse por sí mismos, o que opere la heterodenominación impuesta, en interacción y aun en oposición permanente con al autodenominación; situación que propicia la interiorización de la inferioridad y la estigmatización de la identidad propia subordinada.

Llama la atención que los mecanismos psicosociales básicos que subyacen en la producción y atribución de identidades sociales mediante operaciones recíprocas de reconocimiento (Giménez, 2003), incluyan los procesos de discriminación y exclusión. Algunos elementos que se retoman de este autor, y que hay que tomar en consideración para el análisis de lo étnico, son:

- 1) Que toda discriminación social comporta un intercambio recíproco, pero desigual, de reconocimientos evaluativos entre actores sociales que ocupan posiciones dominantes y dominadas en el espacio social.
- 2) Que de aquí resulta un intercambio desigual de valores (cualitativos) que tiende a generar un tipo particular de conflictos llamados “conflictos de reconocimiento”, analíticamente distintos de los conflictos de interés y de los ideológicos.
- 3) Y que la discriminación social es una actitud culturalmente condicionada y negativamente orientada de los grupos dominantes hacia los grupos

4 Poutignat y Streiff-Fenart (1995)

dominados, misma que en los procesos de interacción/comunicación se traduce en comportamientos de hostilidad y trato desigual de los individuos dominantes respecto a los individuos dominados. La discriminación, entonces, puede implicar también la segregación (residencial y laboral) y, en instancia extrema, la exclusión pura y simple, como ocurre en los casos de deportación o de destierro.

De esta forma, la construcción de los estereotipos, de los prejuicios hacia ciertos grupos, en ciertas circunstancias puede ser hasta cierto punto “inofensiva” y hasta “neutral” (Giddens, 1993), en otras, donde predomina la hostilidad, la inseguridad, el miedo, se expresaría en conductas hostiles y de odio, en suma, xenofóbicas.

#### Lo étnico. Una propuesta

Sobre la base de los elementos anteriores, se puede concluir que *lo específico de lo étnico es que corresponde a una forma de clasificación social*, a partir de la cual se organizan las diferencias culturales entre grupos sociales que establecen relaciones en condiciones asimétricas, y en la cual se emplean estas para marcar, establecer las fronteras y explicar y justificar tanto las relaciones asimétricas y de dominación como para emprender acciones que reviertan tal situación. Es por tanto una forma de clasificación, de enunciación y de dominación que emplea la diferencia cultural para construir identidades estigmatizadas y negativas que generalmente se impone, desde el poder y desde el exterior, sobre poblaciones, grupos e individuos con características raciales, identidades y culturas propias. Se trata de un proceso de etnicización que implica el poder de configurar un grupo social mediante la enunciación de su existencia y la definición de sus atributos y características culturales, en donde había colectividades que se autodefinían y caracterizaban de forma diferente, y aun en donde había individuos dispersos sin sentido de colectividad y sin organización social

como grupo. Tal enunciación se expresa en acciones, en diferentes ámbitos de la vida social, mediante las cuales se pasa del decir al hacer para construir, reconfigurar, reubicar, integrar o anular a los grupos étnicos en cuestión. El carácter de grupos étnicos, en su bipolaridad con los no étnicos, los coloca en un lugar subordinado en la organización social de las diferencias sociales, y les impone un estigma de inferiorización a sus identidades previas.

Así, un grupo étnico solo existe en relación con y en interacción con un grupo dominante que lo clasifica y minoriza empleando para ello la diferencia cultural, por lo cual su carácter de ser étnico no se debe a su naturaleza ni se corresponde con sus cualidades culturales en sí mismas, más que en la medida en que ellas son empleadas para marcar las diferencias respecto del dominador. Tampoco el carácter étnico de un grupo se fundamenta necesariamente en que su historicidad sea previa a los estados nacionales, ni en que posea una identidad propia sustentada en su ancestralidad y/o en emblemas de su cultura tradicional. Menos aún se ancla en su homogeneidad cultural, en su aislamiento geográfico, o en su inmovilidad cultural. Y si bien sus elementos culturales, su primordialidad y su identidad propios son tomados como referencia, como base para la etnicización, no son estos en sí mismos los que lo constituyen como étnico, sino el que esté inmerso en una relación de desigualdad, asimetría y dominación, y donde existe una contienda por el reconocimiento.

La estigmatización negativa sobre la cultura y la identidad propias de los dominados puede conducir a que esta se interiorice -tanto en el dominador como el dominado- y que por tanto el carácter de “otro” minusvalorado se asuma como cualidad inherente y definitoria del ser cultural del etnicizado. Ello puede conducir: a que el dominado abandone su cultura y la identidad con la cual se le ha caracterizarlo como étnico y que asuma la cultura y la identidad del dominador; a que el dominado oculte y repliegue las manifestaciones

de su cultura y su identidad propias, las cuales mantiene en resistencia, al tiempo que aprende las pautas culturales e identitarias del dominador; o que engendre un rechazo defensivo contra la cultura del dominador, y que se movilice contra ellas. En este último caso, las poblaciones minorizadas pueden revalorar sus culturas e identidades etnicizadas para emprender procesos de reivindicación de derechos. Y en los casos extremos, en los que es mediante la dominación y la imposición de una nueva identidad estigmatizada que se les configura como grupos, estos pueden asumirse como tales, y en un proceso de etnogénesis, movilizarse como actores étnicos en la lucha por derechos específico. Este caso lo podemos ejemplificar con la reapropiación que los diferentes pueblos originarios de América han hecho de la identidad como indígenas -con una connotación colonial y negativa- para transformarla en una identidad aglutinadora y movilizadora para reivindicar el derecho a la diferencia dentro de los estados nacionales. Por ello, se puede afirmar que la configuración étnica en un grupo, si bien requiere para existir de una relación asimétrica y de dominación, esta puede generarse desde el poder, para fines de subordinación, exclusión o integración, o desde la población misma subordinada que se construye y organiza como grupo cultural e identitario para defenderse y responder a tal dominación.

Si se está de acuerdo con lo anterior, lo étnico, y por lo tanto el ser étnico, es una construcción social en la medida que es una cualidad, un valor, una característica, una connotación que se agrega, se asigna o se impone sobre las culturas e identidades de poblaciones minorizadas, usándose para ello la diferencia cultural. La etnicización, y con ella la diferencia cultural, se emplea tanto para justificar la dominación como para emprender acciones de movilización contra esta. En ese marco, las diferencias culturales empleadas para marcar las fronteras entre poblaciones consideradas étnicas y las no étnicas, pueden ser reales o imaginarias y pueden referirse solo a un rasgo, al conjunto

de la cultura o a la identidad como expresión articulada de la diferencia. Así, las diferencias de identidad, de raza, de lengua, de cultura e incluso de civilización emergen como atribuciones (o cualidades) culturales sobre las que se acentúan las diferencias (reales o imaginarias), sustentando la dominación y generando la segregación y/o la exclusión.

De esta forma, la interacción asimétrica y desigual entre grupos sociales con culturas e identidades diferentes es condición para que se construya un “otro” minorizado y estigmatizado y que este adquiera el carácter de grupo étnico. *Cuando la interacción se desarrolla en condiciones de simetría, o de competencia horizontal, y ninguna población etnicizará a la otra, y las fronteras culturales e identitarias establecidas tendrán como finalidad mantener las especificidades propias de cada grupo, se podrá decir que dichos grupos han establecido relaciones interculturales entre ellas y no relaciones interétnicas.*

Cabe decir, además, que la dominación cultural implantada mediante la clasificación étnica del otro no excluye la presencia de otro tipo de dominación y que, por el contrario, generalmente se emplea para fundamentar y justificar otro tipo de relaciones de subordinación, de explotación o de exclusión. Así, la dominación étnica puede ejercerse sobre poblaciones socialmente homogéneas o estratificadas y clasistas, sin que ello sea condición ni impida el ejercicio de la dominación cultural. De lo anterior deriva la necesidad de diferenciar la dominación étnica de la dominación de clase, aunque en determinados momentos y condiciones puedan coincidir ambos tipos de dominación en un mismo grupo social.

La identidad étnica, entonces, sería aquella dimensión clasificatoria que se impone sobre las identidades de los dominados que las hace extrañas y diferentes a la de los opresores; y que, como en el caso de América, puede inclusive llegar a construir una identidad sobrepuesta, homogeneizante, que une a todos

los dominados -a pesar de su diversidad de culturas e identidades- en un solo grupo en el que se omiten los rasgos culturales específicos. En ese proceso extremo se crea, entonces, una identidad imaginada que estigmatiza una serie de rasgos (reales o imaginados) entre los dominados para marcar las diferencias entre los oprimidos y los opresores (los indios son producto del diablo, herejes, canibales, flojos, atrasados, incivilizados, feos, inmorales, mal vestidos, incultos, etc.).

Cuando los grupos oprimidos por la dominación étnica emplean la identidad que se les impone para unir a la diversidad de los que han sido etnicizados en contra del grupo opresor, es cuando el proceso se invierte: son los oprimidos los que desde sus particularidades culturales e identitarias recrean, inventan o invierten los estigmas de la identidad étnica común empleada para sojuzgarlos. Le dan así otros contenidos, otro valor, y forman su propia visión de la identidad étnica que los unifica: la identidad indígena, revalorada y positiva es, entonces, depositaria del imaginario que emplean los dominados para su movilización social: los indios son sabios, son armónicos con la naturaleza, son guardianes de saberes y misterios ancestrales, son justos casi por esencia, son, además, los dueños ancestrales de la tierra, todos son explotados y discriminados por igual por los no indígenas y tienen grandes cosas que enseñarles a los no indios respecto de la democracia, la justicia y la humanización de las relaciones sociales. Muchos de esos elementos que se emplean en las luchas de reivindicación étnica en ocasiones poco tienen que ver con la realidad de las culturas y las identidades de las comunidades a nombre de las cuales se combate. Pero, de cierta forma, son indispensables para lograr contundencia y fuerza en la batalla por las representaciones sociales -contra el dominador- para lograr cambiar la organización social de las diferencias culturales, que no les favorecen; es un mecanismo, en suma, para conseguir, de parte del Estado y la sociedad nacional, el reconocimiento positivo de sus peculiaridades e identidades propias.

Debido a que la lucha étnica es una batalla por el reconocimiento, por el respeto a la diferencia cultural, esta es insuficiente para resolver los problemas derivados de otro tipo de desigualdades como la de clases sociales o las de género. Cada tipo de desigualdad tiene su propia lógica de dominación y de reproducción, tiene sus agentes particulares y sus ámbitos institucionales para hacerlo, aunque en la cotidianidad todas esas formas de dominación y de desigualdad se mezclan, se confunden y unas se sirven de otras.

Las relaciones entre la dominación étnica y la de clases no se presentan ni se desarrollan de la misma manera entre todos los grupos ni en todos los momentos de la historia. Las particularidades que adquieren los procesos dependen, en cambio, de las condiciones de los pueblos que entran en contacto en condiciones significativas de asimetría y desigualdad.

En síntesis, la caracterización y clasificación de una población como étnica es una construcción social, puesto que ningún grupo en especial ni tampoco ninguna población en general tienen como característica inherente esa condición; es un atributo de carácter histórico que se le impone al otro y que adquiere características específicas según sean las condiciones históricas y coyunturales en que se produce la etnicización; y esta se genera en la interacción entre grupos sociales en condiciones de desigualdad social, por lo cual implica una situación relacional y asimétrica. De esta forma, no toda identidad de un pueblo o grupo social es étnica; no es étnica cualquier forma de subordinación, no cualquier grupo subordinado puede ser considerado étnico, y lo étnico no puede predefinirse a partir de la existencia de ciertos rasgos culturales, raciales e identitarios de la población. No está de más señalar que la confrontación étnica en los casos extremos adquiere un tinte de conflicto, de guerra, entre civilizaciones.

**Para abordar viejos problemas**

Cuando no se reconoce que el carácter étnico de una población es un atributo de clasificación que se impone en condiciones de asimetría y desigualdad -y que por tanto no se origina en ningún atributo cultural, identitario, u organizacional específico- se generan dos problemas fundamentales:

- a) Que se oculten las condiciones de asimetría y de desigualdad que condicionaron el surgimiento de tal clasificación; y
- b) Que lo étnico se naturalice y se sustancialice, al percibirlo como parte inherente de la cultura y la identidad del grupo etnicizado.
- c) De la sustancialización de lo étnico como cualidad cultural surge a la vez la confusión que propicia que cuando se habla de lo característico de cierto grupo étnico, se mencionen sus cualidades de identidad y cultura (lo étnico, la etnicidad, se emplea como equivalente de peculiaridad cultural), y se omita desentrañar la construcción de la diferencia mediante la cual ha sido minorizado y clasificado como étnico. De allí que ante la diversidad de grupos culturales etnicizados, la definición de lo étnico mediante rasgos culturales no tenga salida alguna, y suceda que quienes intentan esta vía terminen haciendo listados descriptivos de rasgos culturales para decidir qué grupos son y cuáles no son “étnicos”.
- d) Sumado a lo anterior, existe el desconocimiento que lleva a confundir la identidad propia de un grupo, con la identidad agregada que puede imponérsele al etnicizarlo. De allí que cuando se habla de la identidad de un pueblo originario de América se hable de su identidad indígena, sin mayor distinción respecto a la identidad tal y como esa población de autodenomina, y sin que se distinga el carácter impuesto y colonizador de la identidad indígena, que por lo demás tiene instituciones y mecanismos propios para su imposición y reproducción, distintos a los que tiene el grupo para reproducir y mantener su

identidad propia (políticas e instituciones indigenistas, por ejemplo).

Desde la perspectiva que se postula en este artículo, se deberá distinguir entre la cultura y la identidad propias de un grupo (con sus formas propias de autodenominación), y la construcción de la diferencia que lo ha etnicizado, identificando, incluso, la imposición sobre tal grupo, de una identidad diferente y estigmatizada, como sucede cuando a poblaciones nativas de diferentes países y regiones se les asigna la identidad estigmatizada de ser afros, hispanos o asiáticos.

Marcar la diferencia entre lo que son las cualidades culturales de un grupo y los procesos que condujeron a que ese grupo y su cultura fueran clasificados como étnicos (es decir, fueran etnicizados) permitirá dilucidar el empleo que hace la sociedad o grupo dominante de las diferencias culturales para marcar las diferencias (reales o imaginarias), establecer las fronteras y justificar la subordinación y la dominación que ejerce sobre él. Hacer esa distinción permitirá una mejor reflexión sobre lo específico de lo étnico como una cualidad que se atribuye desde el poder al “otro”, al dominado, al que se supone y se construye como culturalmente diferente; así, entonces, se podrán esclarecer las especificidades de los procesos de “eticización”, y la articulación de esa forma de dominación con otras, como las de género y las de clase.

Al identificarse los procesos a través de los cuales un grupo etniciza a otro podría dar lugar, además, a identificarse cuáles son los rasgos culturales que el grupo dominante emplea para justificar las diferencias que lo separan del “otro”, así como los mecanismos a través de los cuales lo hace. Dado que estos procesos siempre se desarrollan en condiciones históricas precisas, podrán ser diversos también los elementos culturales empleados para marcar las distancias y las diferencias sociales, así como las características específicas que adopta el dominio al asociarse con otros, como el de clase y el de género. En algunos casos

serán los fenotipos y las percepciones raciales, en otros la lengua, en otros la religión, en otros las identidades como expresión articulada de la cultura diferente del otro, pero siempre enmarcados por las representaciones sociales que el dominante tiene acerca del dominado<sup>4</sup>. Así, definir lo étnico como un tipo de clasificación que incluye la diferencia y la subordinación cultural como su componente esencial -misma que se articula y contribuye a justificar otros tipos de dominación- puede ayudar, además, a repensar viejos problemas como: a) la presencia de diferentes clases sociales dentro de un grupo considerado étnico; b) los diversos tipos de dominación impuestos a los grupos culturales subordinados, y que no es solo cultural; y c) el uso de las diferencias culturales y de la identidad, para reproducir la subordinación, o para luchar en contra de ella.

#### Formas de etnicización en México.

En la Nueva España, la identidad que clasificó a los habitantes prehispánicos conquistados se definió por contraste y oposición a la identidad española y se impuso a las identidades propias y diversas de los pobladores precolombinos que ya habitaban este territorio. El establecimiento de un sistema de dominación sustentado en las diferencias culturales, raciales y religiosas -formalizado mediante las instituciones y las leyes coloniales-, fue la base para construir las relaciones sociales entre indios y españoles que organizaron la totalidad de la vida social<sup>5</sup>. Esa nueva identidad colonial, mediante la cual se nombró y clasificó como indios a una gran diversidad de poblaciones con identidades y culturas propias, es la que en términos contemporáneos puede considerarse como étnica, puesto que fue producto y expresión de un sistema de dominación de tipo étnico, que fue el que caracterizó las relaciones de dominación que se establecieron sobre los distintos pueblos prehispánicos.

Así, de acuerdo a la definición anteriormente dada, podemos afirmar que en México la llamada identidad indígena es una identidad de tipo étnico ya que se produjo, y se impuso, como resultado de las relaciones asimétricas establecidas en los procesos de colonización. En estos procesos, las diferencias culturales, religiosas, raciales y civilizatorias fueron empleadas para construir la diferencia y explicar y justificar el dominio y la explotación de las diversas poblaciones prehispánicas en todos los órdenes de la vida social. Igualmente, fueron etnicizadas las poblaciones negras traídas de África como esclavas y sobre las cuales también se impusieron formas de clasificación, segregación, exclusión y dominación específicas, justificadas a partir de la diferencia construida sobre sus rasgos fenotípicos y culturales.

La identidad étnica como indios, impuesta por el dominio español, en la mayoría de los casos se sobrepuso a las identidades locales producidas a su vez por procesos de interacción específicos entre pobladores diversos. Se generaron así situaciones en las que la identidad como indios se “ponía en acción” en las relaciones de las colectividades locales con la sociedad colonial, mientras que las identidades propias se conservaban y actuaban hacia el interior, tanto como resistencia, como para organizar la vida social. Hubo situaciones, sin embargo, en que las identidades propias se desarticulaban y desaparecieron, quedándose entre los pobladores originarios, vigente para la interacción social, únicamente su identidad como indios. Puede suponerse que tal situación se dio sobre todo entre aquéllos que perdieron su adscripción a una colectividad, como sucedió entre los sirvientes, los esclavos y los trabajadores de minas, estancias y haciendas.

En el marco de la construcción del Estado nacional, si bien la igualdad jurídica, social y cultural quedó plasmada como

4 La teoría de las representaciones sociales considera que estas son producidas por el sentido común y que para que existan y que impacten en la vida social no tienen que ser “verdaderas” o “falsas”. Es materia de estudio la producción de esas representaciones, su consolidación en los grupos sociales e incluso cómo pueden ser movilizadoras de la acción social (Moscovici, 1989 y Jodelet, 1989).

5 Guillermo Bonfil (1972) y Cardoso de Oliveira (1990) señalan el origen colonial de la categoría de indio y destacan su apropiación como categoría política para la movilización y la liberación.

fundamento legal de la pertenencia y de los derechos ciudadanos de la población, persistió la clasificación étnica de la población culturalmente diferente a la hegemónica (indígena y negra) tanto en ámbitos locales como nacionales. En los primeros, como justificación para mantener relaciones de dominación, segregación y exclusión, y en el nacional por medio del diseño de políticas e instituciones públicas encaminadas a conseguir la integración y la homogeneidad cultural y lingüística, consideradas indispensables para la unidad nacional.

Sobre todo en el caso de las políticas indigenistas desarrolladas para resolver “el problema indígena”, estas operaron como organizadoras sociales de las diferencias al reconocer la existencia de un “otro” que debía ser integrado y desarrollado según los patrones de modernidad y civilización que se buscaba para México como país independiente. En el caso de las poblaciones negras, puede suponerse que debido a que su monto era muchísimo menor que el de los indígenas, su futuro se dejó en manos del tiempo y su destino no fue objeto de políticas de Estado especiales. Es decir, quedó sujeto a las dinámicas microregionales y locales en las cuales tenían como opción la extinción o su desaparición mediante el mestizaje<sup>6</sup>.

Para el caso mexicano, lo que ha podido verse a lo largo de la historia es que el grupo social culturalmente dominante ha empleado dos formas principales para el establecimiento de las relaciones de dominación étnica:

- a) Puede incorporar a los grupos subordinados en una sola posición de clase -sin respetar sus diferencias de cultura, estratificación y diferenciación social previas- con lo cual los homologa a todos en una sola clase social; o
- b) Puede imponer su dominación manteniendo la diferenciación social preexistente, la cual es adaptada a su propia estructura de

clases, con lo cual ejerce sobre todas las clases y estratos su predominio cultural, el cual le sirve para justificar y reproducir otras formas de dominación, subordinación y explotación.

En este último caso, es posible que existan sectores de los pueblos subordinados que ocupen posiciones de clase alta (dueños de medios de producción, burguesías agrícolas y financieras, etc.) pero que no por ello dejan de padecer la estigmatización, la persecución y la desvalorización de sus identidades y sus culturas propias, ni de trasladar parte de sus bienes y riquezas a los grupos dominantes. Eso sucedió con los nobles indígenas a quienes los españoles permitieron conservar sus privilegios en sus comunidades a cambio de lo cual estos fueran los responsables de controlar a su gente y vigilar que se cumpliera con lo impuesto por las leyes coloniales. Y algo similar ha sucedido en el México contemporáneo en lugares como Chamula, Chiapas, cuando sus élites durante décadas pactaron con el gobierno, en manos del partido en el poder (Partido Revolucionario Institucional, PRI), durante 70 años, para mantener sus privilegios a cambio de la lealtad de toda la comunidad hacia ese partido<sup>7</sup>. A la primera forma de imponer la dominación se le llamó de *dominación étnica estratificada*, porque sobre un mismo grupo social coinciden tanto la dominación étnica como la dominación de clase, de modo que a todo el grupo “etnicizado” -pese a las diferencias de clase y estatus que pudo haber tenido antes- se le homogeniza y se coloca dentro una misma clase social subordinada. En él coincide, por tanto, la dominación étnica y la dominación de clase. En este caso, el grupo étnico ocupa una misma posición de clase, es decir, no tiene en su interior miembros con diferente clase social, ya que la posición de clase de todos les ha sido impuesta por el grupo opresor mediante mecanismos, por supuesto, que no solo son culturales, aunque su inclusión en ella se justifique por sus

6 Aguirre Beltrán [1989] dice que la población negra en la Colonia representó solo del 0,1% al 2,0%, y según él los grupos que hoy se consideran grupos negros (la primera edición de su libro fue en 1958) son producto del mestizaje y la aculturación. Hasta fechas recientes, con el creciente interés por la pluriculturalidad, entre este tipo de población se están dando procesos de recuperación y revaloración cultural.

7 Para el caso de Chamula y sus relaciones con el PRI ver Jan Rus (1995).

rasgos culturales. La conquista, la guerra y el saqueo han sido medios privilegiados para ello, puesto que traen consigo el despojo de territorios, de medios de producción, así como la expropiación o la destrucción de bienes culturales, e incluso el desarraigo de aquellos que son esclavizados. La permanencia de las culturas y de las identidades propias de los grupos dominados están relacionadas, a su vez, con diversas circunstancias: entre otras, de la fuerza de la resistencia o de que existan motivaciones de parte del opresor para permitir las y fomentarlas. Un ejemplo de cómo todo un grupo fue ubicado en una misma posición social fue el de los negros que fueron traídos a América y esclavizados sin importar que entre ellos hubiera elementos de la nobleza<sup>8</sup>.

El modelo de *dominación étnica estratificada*<sup>9</sup> (u *homogeneizante*, porque ubica a todos los subordinados étnicamente en una misma clase social) -aunque sin ese nombre- es el que normalmente se ha empleado para explicar el caso de los indígenas de México desde la Colonia hasta nuestros días. Esta forma de analizar las cosas, si bien puede ser correcta para ciertos lugares y ha servido para fortalecer las reivindicaciones étnicas, no ha sido muy eficaz para explicar la complejidad y la diversidad de condiciones que vivieron los llamados indígenas durante la Colonia, ni tampoco para explicar cómo son ahora, cómo viven, por qué luchan las comunidades indígenas contemporáneas, ni tampoco para dar cuenta de las particularidades de sus relaciones con las instituciones y la sociedad nacional. En particular, este modelo es ineficiente para explicar las relaciones entre grupo étnico y

clases sociales, por lo que ha dado como resultado que se considere de forma mecánica y ahistórica que hay una correspondencia directa entre la posición de la clase y el carácter étnico de un grupo, dejándose sin explicar las ahora visibles diferencias de clase entre la población indígena del país.

La segunda forma de imponer la dominación étnica la he llamado de *dominación étnica global (o interclasista*, porque mantiene o actualiza la división clasista entre los subordinados étnicamente), y parece la más adecuada para explicar la diversidad de situaciones que han existido y aún prevalecen en México. Se refiere a situaciones en las que la dominación étnica se impone sobre grupos con formas de organización social estratificadas y clasistas, aunque sobre todas ellas se imponga la diferencia cultural para imponer y reproducir la dominación. En estos casos el grupo dominante mantiene y adecua la diferenciación social que ya existe en su beneficio: permite que sigan persistiendo -para su beneficio- ciertos privilegios de clase entre los dominados, pero impone su dominio sobre todo el conjunto social<sup>10</sup>. Un dominio que no es solo cultural -es económico, jurídico, político y simbólico- pero que se apoya en la diferencia cultural, en la medida que el dominador lo emplea para justificarse ante sí mismo y ante el dominado; así que su predominio se sustenta en la razón histórica que está de su lado, ya que posee las cualidades culturales y civilizatorias que lo ubican en la parte más alta del desarrollo humano. Sus integrantes son los civilizados, los que llevan la verdad de la palabra divina o de la razón científica, los que merecen, en suma, imponer la razón y la verdad sobre el resto del mundo<sup>11</sup>.

8 Parsons (1993) señala que Tenochtitlán, en el Periodo Clásico Tardío, había alcanzado un poder político y económico sin precedentes al convertirse en la cabecera de una confederación de ciudades-Estado (la Triple Alianza) que consolidó su control sobre la cuenca de México. La sociedad estaba compuesta por la nobleza hereditaria (pillis) que incluía a solo un cinco o un diez por ciento de la población, y el pueblo (macehuals); y solo podían ascender socialmente los que destacaban en la guerra o en el comercio a distancia.

9 Las dos formas de establecer la dominación étnica que señalo aquí corresponden a modelos ideales, y son indicativos de las tendencias fundamentales; por ello las tensiones, los conflictos y las decisiones que han conducido en cada momento al predominio de una u otra tendencia deben ser motivo de análisis histórico.

10 Warman (2003: 146-147) señala que desde mediados del siglo XVI la nobleza indígena "fue dividida en dos categorías: los caciques, herederos por sangre de privilegios permanentes, y los principales, que ejercían temporalmente una función de autoridad, funcionarios o burócratas que se agruparon en el cabildo o "república de indios". "Los indios principales, exentos del pago de tributo y de la prestación de trabajo obligatorio, recibieron privilegios especiales como tierras privadas o las mejores de las comunales, trabajadores forzados para labrarlas y sirvientes para sus hogares, bienes de tributo y hasta sueldos cuando se desempeñaban como funcionarios del cabildo".

11 Guy Rozat (2002: 492) analiza cómo los españoles se sentían guiados por Dios en las lejanas tierras de América y cómo la capa discursiva de las crónicas y testimonios del ciclo de la Conquista tuvo por función esencial legitimar los derechos teológicos y naturales de los españoles sobre estas tierras. Así, Sahagún estaba convencido que "a pesar de toda la seducción y de los objetos maravillosos que producía, la cultura indígena que le tocó palpar era fundamentalmente de inspiración diabólica y que por lo tanto debía ser erradicada por completo".

En las situaciones donde la dominación étnica se establece sobre una sociedad con clases, y/o se permite que existan clases sociales al interior del grupo subordinado, la dominación étnica y la dominación de clase adquieren tintes especiales ya que entre los subordinados existen miembros de clases que monopolizan los recursos y el poder dentro de sus comunidades, mientras que frente a la clase similar del grupo opresor, estos son discriminados y estigmatizados por sus características de identidad y cultura. Esas elites de poder viven la tensión entre asumir la cultura y la identidad de los dominantes o mantener sus peculiaridades de identidad y cultura. En muchos casos, su pertenencia, identidad y cultura se vuelven instrumentos de negociación con el grupo dominante para poder afirmar y acentuar sus privilegios de clase, y su propio dominio de clase al interior de su comunidad cultural. En estos casos, su identidad y su cultura se ponen al servicio de su interés por mantener sus privilegios de clase. Un ejemplo de cómo la dominación étnica se ejerce sobre una clase (la burguesía indígena) es el de los indígenas “ricos”, como son los comerciantes mazahuas del Estado de México, que pese a su pujante situación económica que los hace ser dueños de millonarios bienes, continúan siendo víctimas de malos tratos y actos vejatorios de sus derechos humanos por parte de los no indígenas -que pueden ser menos ricos que ellos- pero que los discriminan y excluyen por ser indígenas (Pérez Ruiz, 1993).

De la posibilidad de que dentro de un grupo considerado étnico existan diferencias de clase se deriva el hecho de que las reivindicaciones étnicas no siempre puedan resolver los problemas de desigualdad social y económica, que no todas las veces estén al servicio de la equidad y la justicia al interior del grupo, ni se hagan siempre en beneficio de todos los integrantes de las comunidades a nombre de las cuales se promueven. Eso explica por qué, en algunos casos, mientras las elites de poder indígenas emprenden negociaciones con el Estado para defender

ámbitos propios de poder, gobierno y justicia, otros miembros de esas comunidades apelan a los derechos universales, al derecho nacional, la ciudadanía o al cambio religioso para oponerse a la tradición cultural bajo la cual las clases dominantes de su propio grupo los explotan y dominan.

Dicho desde otro ángulo, vale reiterar que la condición de subordinación étnica en un grupo no implica homogeneidad ni el igualitarismo en su interior como grupo dominado, ni tampoco, en consecuencia, la existencia interna de relaciones equitativas y democráticas. Por lo cual, un cambio en el Estado nacional para que los indígenas sean reconocidos como integrantes de la nación y estos adquieran derechos propios, no implica necesariamente un cambio estructural en la sociedad nacional para que desaparezcan la desigualdad de clases, la injusticia ni tampoco las otras desigualdades existentes.

## BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, RICHARD, 1995. *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*, UAM-I, México.

ANDERSON, BENEDICT, 1997. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

BABA, HOMI, 1994. *The Location of Culture*, New Cork-London, Routledge.

BARTH, FREDRIK, 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias*, FCE, México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL, 1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, siglo XXI*, INI, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO, 1986. *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*, CIESAS, México.

- BURDIEU, PIERRE, 1980. L'identité et la representation, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, num. 35, París.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO, 1998. "Etnicidad, eticidad y globalización", en Iguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabás (Coordinadores), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, CONACULTA, INAH, México. 1992, *Etnicidad y estructura social*, CIESAS, México. 1990, "La politización de la identidad y el movimiento indígena", en José Alcira (compilador), *Indianismo e indigenismo en América*, Alianza, México.
- COHEN, ABNER. "Ethnicity and Politics", en John Hutchinson y Anthony D. Smith (comp.), *Ethnicity*, Oxford University Press, Oxford.
- DE LA PEÑA, 1999. "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", en *Desacatos* núm. 1, México.
- DEVALLE, SUSANA, 2000. Concepciones de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades, en: Leticia Reina (coord.). *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa, México. 2002, "Etnicidad e identidad: usos, deformaciones y realidades", en *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*, El Colegio de México.
- DERRIDA, JAQUES, 1989. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- DÍAZ POLANCO, HÉCTOR, 1995. "Etnia, clase y cuestión nacional", en Héctor Díaz Polanco (compilador) *Etnia y nación en América Latina*, CONACULTA, México.
- FIGUEROA, ALEJANDRO, 1994. *Por la tierra de los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, CNCA, México.
- GEERTZ, CLIFFORD, 1992. *La Interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GIBSON-GRAHAM, J.K., "Poststructural Interventions", en Sheppard, E. y Barnes, T. (editores). *A Companion to Economic Geography*, Blackwell, Oxford.
- GIDDENS, ANTHONY, 1993. *Sociología*, Alianza, México.
- GIMÉNEZ, GILBERTO, 2000. "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reyna (coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI*, CIESAS, INI, México, 2003. "Las diferentes formas de discriminación, desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento", Inédito.
- GROS, CHRISTIAN, 2000. "Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad", en Leticia Reyna (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, CIESAS, INI, México.
- GYAN PRAKASH, 1997. "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", en Silvia Rivera Cusicanqui (comp.), *Debates Post Coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, SEPHIS y Aruwiyiri, La Paz. Bolivia, pp. 293- 313.
- FOUCAULT, MICHEL, 1992. *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid.
- HALL, STUART Y DU GAY, PAUL, 1996. *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, Londres.
- HOBBSBAWM, ERIC, 2000. "La invención de la tradición", en Hobsbawm, Eric y Terance Ranger (editores) *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona
- ISAACS, HAROLD R, 1975. *Idols of the Tribe, Group Identity and Political Change*, Harper & Row Publishers, Nueva York.
- JODELET, DENIS, 1989. *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de Francia, Paris.
- MOSCOVICI, SERGE, 1989. "Des représentations collectives aux représentations sociales", en Denis Jodelet (editora), *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de Francia,

Paris.

OOMMEN, T.K, 1997. *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Cambridge, Mass, Polito Press Blackell Publishers.

PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA, 2003. “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología Mexicana”, en José M. Valenzuela (coord.), *Los estudios culturales en México*, FCE, México. 2005. *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, INAH, México.

PHILIPPE POUTIGNAT Y JOCELYNE STREIFF-FENART, 1995. *Théories de l'ethnicité*, Paris: Presses Universitaires de France, traducción de Gilberto Giménez, 2005.

SHILLS, EDWARD W., 1957. “Primordial, Personal, Sacre dan Civil Ties”, en *British Journal of Sociology*, núm. 8, Londres.

RESTREPO, EDUARDO, 2004. *Políticas del reconocimiento y alteridad étnica*, Universidad de la Ciudad de México, México.

THOMPSON, RICHARD, 1979. “Ethnicity versus Class: An Analysis of Conflict in a North American Chinese Community”, *Ethnicity*, vol. 6, Núm. 4, The National Opinion Reserch at the University of Chicago, Illinois

STAVENHAGEN, RODOLFO, 1992. “La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos”, en *Estudios Sociológicos* Vol. X, Núm. 28, enero-abril, El Colegio de México, México.

VALENZUELA, JOSÉ M., 2000. *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés, México.

VARESSE, STEFANO, 2003. “Las diásporas indígenas en Latinoamérica”, en José M. Valenzuela, *Renacerá la palabra. Identidades y diálogo intercultural*”, El Colegio de la Frontera Norte, México.

VILAS, CARLOS, 1999. *Estado, clase y etnicidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

YEROS, PARIS, 1999. “Introduction: On the Uses and Implications of Construcivism”, en Paris Yeros (editor), *Ethnicity and Nacionalism in Africa. Constructivis Reflections and Contemporary Politics*, St. Martin's Press, Nueva York.



# Nehuen Mapu

## Historia de una Relocalización Forzada

Juan Alonso Pacheco Rivas<sup>1</sup>

Trabajo recepcionado: abril 2007  
Trabajo aceptado: julio 2007

### RESUMEN

*El presente trabajo desarrolla dos líneas de investigación en temas de pobreza y derechos humanos en las comunidades del cajón del Río Queuco en el Alto Bio Bio, Chile. La primera es un estudio del caso de la relocalización de la comunidad de Nehuen Mapu en el fundo San Ramón en la comuna de Santa Bárbara desde la Comunidad de Malla Malla. La segunda es el contexto general de evaluación de la política indígena desde la perspectiva del derecho al desarrollo y los derechos humanos. En la primera línea se emplea la metodología cualitativa de investigación-acción, en la segunda la combinación de análisis de datos cualitativos y cuantitativos para los enfoques de evaluación. Los resultados obtenidos definen las causas y consecuencias de la relocalización de la comunidad y permiten postular un modelo de análisis y evaluación de la política indígena en Chile.*

**PALABRAS CLAVE:** Pobreza, derechos humanos, políticas indígenas, relocalización.

### ABSTRACT

*This work applied two research tracks in issues regarding to poverty and human rights at the communities of Bio Bio Highlands in the Queuco River valley in Chile. The first is a case study about the resettlement of the Nehuen Mapu community to the village of San Ramon, Santa Barbara County, from their previous Malla Malla Community. The second study regards the evaluation of indigenous policy from the perspective of development and human rights. In the first track we applied a methodology of action/research, whereas in the second track was applied a mixed Qualitative- Quantitative methodology in the evaluation. The outcome of this research shows the causes and consequences of the resettlement community Nehuen Mapu, and on the another hand we pursuit a model for an insight for evaluating of the current indigenous public policy in Chile.*

**KEY WORDS:** poverty, human rights, indigenous policy, resettlement.

---

<sup>1</sup> Sociólogo, consultor independiente, Investigador UNESCO Small Grant Programma en Temas de Pobreza y Derechos Humanos. [juanpachec@gmail.com](mailto:juanpachec@gmail.com)

## Introducción

La comprensión de los factores que determinan el desarrollo de los pueblos indígenas de Chile debe ser abierta a una reflexión permanente sobre el rol del Estado y los efectos que producen sus políticas y programas sociales, como también las consecuencias sociopolíticas de las tesis del Estado sobre la seguridad interior. El caso de las comunidades del Alto Bío Bío, en el contexto del conflicto histórico y la construcción de la represa Ralco, demuestra los efectos negativos de una intervención llevada adelante bajo paradigmas de modernización, de seguridad interior del Estado y desarrollo económico sin pertinencia cultural. En la actual relación del Estado de Chile con los pueblos indígenas, sus políticas y programas sociales, como es el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas (FTAI), se detectan elementos que perturban a las comunidades y que generan una situación de profundización del conflicto histórico; como es posible de observar en este caso en las comunidades del Alto Bío Bío y en específico en la comunidad de *Nehuen Mapu*.

Los efectos culturales, así como los sociales y políticos, de la aplicación de programas sociales se traducen en una potenciación de los elementos ya presentes dentro del conflicto histórico de las comunidades mapuche, como lo es la violencia y la pobreza crónica de las comunidades. Los estados de violencia se expresan en una alteración al interior de las comunidades que impide su desarrollo, generando efectos en ellas que deterioran la calidad de vida y producen pérdida de potencialidades para la obtención de bienestar. Así también la violencia se traduce en una situación de pobreza crónica que encadena a un círculo que lleva a la disolución de las comunidades, pérdida de la cultura, empobrecimiento y, paradójicamente contrario a lo que el Estado de Chile se propone en su intervención, en conductas de las personas y comunidades que se oponen a la gobernabilidad política de parte

de éste. Así se entiende que la intervención política del Estado de Chile bajo un prisma que no considera sus efectos en los factores señalados, y más aún opera bajo el criterio de “seguridad interior del Estado”, produce un deterioro en el desarrollo y una crisis de gobernabilidad.

El caso que aquí se expone muestra claramente esta tesis, una política de intervención de un conflicto histórico que sólo lleva a extenderlo en diversas áreas del sector del alto y bajo Bío Bío, donde los grupos relocalizados expresan haber sido manipulados y abandonados por el Estado de Chile. Del mismo modo, el enfoque de las políticas públicas y sociales hacia los pueblos indígenas, en su manera fragmentada y parcializada de llevar adelante su intervención no visualiza las variables que determinan las relaciones conflictivas, replicando patrones de intervención que sólo las potencian y no se traducen en bienestar. Así puede indicarse que los factores determinantes que llevan a la situación de falta de desarrollo en las comunidades indígenas son: a) la pobreza crónica, b) la situación permanente de violencia, y c) la intervención política bajo el contexto de seguridad interior; transformando las expresiones del conflicto histórico de los pueblos indígenas con el Estado de Chile a nuevas expresiones del movimiento indígena que replican las situaciones señaladas. El cierre de este circuito es una permanente preocupación del Estado por asegurar su gobernabilidad a través de políticas que no tienen el impacto esperado, sino potencian el ya tenso conflicto.

## Metodología de Investigación

El presente trabajo se enmarca en dos líneas llevadas adelante por el autor dentro del proyecto de investigación para UNESCO. La primera de ella es la investigación participativa de Investigación/Acción<sup>2</sup>, en donde fue posible seguir una línea cualitativa de trabajo con el

2 Las fuentes de información directa corresponden a documentos de las peticiones, escritura de compras, fuentes de instituciones públicas y relatos directos de los involucrados. Las fuentes institucionales son el Municipio de Santa Bárbara, Municipio de Ralco, CONADI y Centro EULA de la Universidad de Concepción.

fin de establecer la coherencia de las hipótesis causales que motivaron el fenómeno en estudio, la relocalización de la comunidad de *Nehuen Mapu*. La segunda línea de investigación se encuentra referida a la evaluación de la política indígena desde la perspectiva evaluativa del policy maker, estableciendo efectos y causas en las dinámicas sociales generadas por los programas de intervención en los problemas de pobreza crónica que se encuentran en aplicación a través de la política indígena, como lo es el “Programa Orígenes” y el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas (FTAI) de CONADI. Desde ambas líneas se construye un estilo de evaluación de los efectos de la política indígena y la perspectiva de los derechos de los pueblos indígenas y los derechos humanos en el marco del “derecho al desarrollo”.

Estas perspectivas de investigación se ubican dentro de una estrategia metodológica de combinación de enfoques y de herramientas cualitativas y cuantitativas como lo señala el grupo de investigación de la Universidad de Cornell, Q- Square (Howe, 2007). La combinación cualitativa y cuantitativa define así un método de trabajo que permite ir analizando un caso en específico que es el fenómeno de relocalización de la comunidad de *Nehuen Mapu* al sector de San Ramón-Villucura en la comuna de Santa Bárbara, como el contexto social y político en el cual este fenómeno se produce. Interesó los nexos necesarios entre el “estudio de caso” y las determinantes que llevan al proceso de relocalización a causa de tres fenómenos posibles de identificar: a) la escasez de tierra y extrema pobreza de la comunidad de Malla Malla, b) la intervención política de agentes externos en la comunidad de Malla Malla, y c) el clima de violencia permanente al interior de la comunidad como en su entorno social y geográfico.

En la perspectiva de análisis de desarrollo, en tanto, se pudo establecer un modelo de doce indicadores generales que

establecen la relación entre la vulneración del territorio, los derechos de los pueblos indígenas, la alteración de las dinámicas internas de la comunidad y las acciones del Estado de Chile que las transgreden. Este modelo incluye cinco indicadores específicos que señalan los efectos en las dinámicas internas de la comunidad y otros siete indicadores que señalan a los elementos perturbadores provenientes desde las fuerzas externas a la comunidad. También fue posible identificar tres variables directas que afectan a la comunidad en términos de desarrollo y pobreza a las comunidades como efecto de la intervención directa desde los siete indicadores externos, además de una variable endógena en relación con los tres elementos señalados como variables de intervención externa. Se propone así un modelo analítico estructural que permite interpretar la acción del Estado y la sociedad chilena en las comunidades indígenas a través de la generación de pobreza por efecto de la ocupación histórica del territorio hasta la intervención del Estado de Chile por medio de los programas sociales y las políticas indígenas<sup>3</sup>.

Las variables identificadas corresponden a dos grupos de variables externas y dos grupos de variables endógenas:

El primer grupo externo de siete variables son:

1. Presión de tierras y conflictos de propiedad: situación generada por la acción de ocupación de sus tierras por parte de colonos y propietarios por acción fraudulenta, además del desplazamiento involuntario, persecución y hostigamiento producido en las campañas militares del Desierto y la Pacificación de la Araucanía.
2. Empobrecimiento material: existe una pobreza que está por debajo de la línea de la indigencia según datos de ficha CAS 2 (Municipio de Ralco, 2006).

<sup>3</sup> Ver esquema final.

3. Transformaciones de liderazgo: ruptura del liderazgo tradicional en un *Lonko* de *guillatún* y un *Lonko* político que ha generado divisiones al interior de las comunidades.
4. Asistencialismo, dependencia política y clientelismo: actitudes de parte de algunos comuneros y sus familias que ha favorecido el control social y generado nuevas redes de intercambio que intervienen en la dinámica tradicional de las comunidades, generando en ellas tensiones, conflictos y rupturas.
5. Violación de derechos humanos de primera generación: encarcelamiento, persecución y aplicación de la ley antiterrorista.
6. Exclusión social: La división de las comunidades tiende a generar grupos al interior de ellas excluidos de redes de cooperación, esto es producto del clientelismo.
7. Negación de identidad: en el caso de los evangélicos hay pérdida de identidad al no participar de los *guillatunes*, pero también hay pérdida de identidad en quienes tienden a participar de las redes asistenciales del municipio y del clientelismo del Estado.

Segundo grupo externo de cinco variables:

8. Ruptura generacional: hoy se han enfrentado al problema de la salida de jóvenes de sus comunidades a estudiar y han asumido nuevas formas de vida, discontinuando la memoria histórica y la ética transmitida por los ancianos.
9. Migración y desarraigo: el empobrecimiento y pérdida de identidad está generando la migración de familias y jóvenes fuera de las comunidades.
10. Alteraciones de la dinámica familiar: la migración de los jóvenes ha producido que ellos tiendan a cuestionar y criticar el sistema de vida tradicional y la transmisión de valores generacionales.
11. Alcoholismo, drogadicción y alteraciones mentales: se observa

consumo en jóvenes y otros miembros de la comunidad de alcohol y otras drogas.

12. Alteraciones médicas, enfermedad y muerte prematura: se registran patologías endémicas y enfermedades crónicas en la población vulnerable.

Primer grupo de variables endógenas :

- a) Escasez de recursos: corresponde al factor identificado como “presión de tierras”, que se construye desde los indicadores señalados sobre tierras y recursos materiales, esta vez en forma cualitativa, si existen carencias que impiden la reproducción social y cultural.
- b) Dependencia: se establece como indicador desde la información cualitativa registradas sobre las relaciones políticas de los dirigentes y líderes con el Estado en función de la construcción y toma de decisiones sobre los asuntos internos de las comunidades.
- c) Pérdida de capacidades: existe una pérdida de conocimiento, capacidades y capital humano propio de la comunidad, que determina incapacidad de resolución de conflictos internos.

Segundo grupo de variable endógena:

- d) Dinámicas internas: corresponde a la definición del espacio de vida comunitario desde criterios de seguridad y capacidades para construir riqueza. Es como la población se desenvuelve y considera pobre en el sentido de una forma de relación con la sociedad chilena o hacia su propia comunidad atribuyendo causas, razones y explicación a su situación de vida que abarca todos los espacios cognitivos, sociales y culturales.

Definido el contexto general de la investigación, es posible postular una relación entre la

transgresión de los derechos humanos de las comunidades indígenas por la acción del Estado que lleva a la condición de pobreza crónica en razón a la aplicación de la política indígena. Sería posible, así, interpretar los resultados de la investigación del caso de la comunidad de *Nehuen Mapu*, en donde se refleja de manera directa los efectos de una política indígena aplicada con los criterios políticos clientelares y sin considerar los efectos señalados. Dicho de este modo, permite situar el caso dentro de un contexto permanente de violación y transgresión de derechos que afecta el desarrollo y determina un clima de pobreza y violencia. Estas últimas condiciones deterioran las posibilidades de bienestar de esta comunidad.

Los resultados integran la descripción cualitativa o cuantitativa, con evaluación de los efectos de las políticas públicas y sociales hacia los pueblos indígenas que se construyen sin los referentes políticos para su formulación, planificación, gestión y aplicación. Tales elementos de referencia lo constituyen el reconocimiento constitucional, la ratificación de nación multiétnica o pluriétnica, o el reconocimiento de convenios internacionales como lo es el Convenio 169 y el de Derechos de los Pueblos Indígenas. De esta manera el caso de la comunidad *Nehuen Mapu* demostraría los efectos negativos de los procesos de reasentamientos dentro del contexto del conflicto histórico causado por la intervención política, al aplicarse desconociendo el propio principio de derecho internacional articulado en la Ley Indígena vigente (art. 1).

## Resultados

### *Descripción de la situación de la comunidad*

La comunidad de *Nehuen Mapu* proviene de un grupo de catorce familias relocalizadas el año 2002 desde la comunidad de Malla Malla, las que son ubicadas en el fundo San Ramón- Michales, sumándose dos familias distintas a la comunidad de origen, una desde la comunidad de *Trapa Trapa* y otra de *Ralco*

*Lepoy*, totalizando 16 familias relocalizadas originalmente. El fundo San Ramón tiene una extensión de 160 ha, siendo principalmente de uso forestal, con baja tasación fiscal (grado 7 a 9 de tasación, según propias fuentes de CONADI en comunicación personal) y con una escasa disponibilidad del recurso agua, no posee riego, ni luz eléctrica, agua potable o algún tipo de servicio sanitario para las viviendas de los comuneros. Este fundo se encuentra rodeado, por un lado, de Bosques Arauco y Forestal Mininco, y por el otro del camino público; su acceso es un camino de tierra, solo ripiado en el comienzo, hasta hoy no posee demarcación de la subdivisión de la tierra según lo aplicado por CONADI en otros reasentamientos. Las viviendas de sus habitantes son mediaguas con cocina de fogón, sin ningún tipo de servicio básico, teniendo solo pozo negro y extracción de agua de una vertiente que en verano tiende a secarse. Las condiciones de vida son de extrema pobreza y lo ofrecido por CONADI en cuanto a posta de salud, sede social y escuela para los niños no se ha cumplido, teniendo beneficios otorgados por el Municipio dentro de las posibilidades legales que este puede, ya que al no estar regularizada la subdivisión, no reciben beneficios de vivienda o programas sociales, además que su acceso se encuentra restringido por estar fuera del ADI 1, a la que originalmente pertenecían en la comunidad de *Malla Malla*.

Al momento de iniciar la investigación, los comuneros de *Malla Malla* se encontraban ya relocalizados en el sector de San Ramón-Villucura, existiendo un conflicto con las dos "familias externas" una de las cuales, se apropia de un sector de la casa patronal del fundo San Ramón y la otra estaba en permanente disputa con las 14 familias restantes. La situación de conflicto entre los miembros de la comunidad se produce por efecto de la división de la tierra hecho por CONADI, en la cual la asignación de predios a las familias se hace sin considerar su organización social básica ni sus relaciones sociales desde el territorio de origen. Se entregaron paños no mayores de 3,5 has, divididas entre sí en número de 3 a 4 por familia para totalizar 11,5 has, por

familia<sup>4</sup>, un 10 a 20 % del la cantidad de tierra original de *Malla Malla* que eran entre 80 y 120 ha<sup>5</sup>, generando conflictos de derechos de paso y uso por parte de los comuneros. Esto llevó a que la familia proveniente de *Trapa Trapa* fuera relocalizada en un predio individual, perdiendo así todo nexo con su comunidad de origen. Por otro lado, otras familias decidieron regresar a su comunidad de origen dejando abandonado sus predios y las familias que quedaron comenzaron a disputarse los escasos recursos madereros del fundo y a tener conflictos entre sí, también ante el riesgo de perder las veranadas desde donde se proveen de pasto para los animales y piñalerías para la recolección del piñón de araucaria.

El fundo San Ramón fue adquirido el año 2000 en 217 millones de pesos<sup>6</sup> a un particular de Santa Bárbara. Este predio fue comprado bajo la Ley Indígena 19.253 (artículo 20 b) en compra de tierras para solución de conflictos históricos, siendo este el que tenía la comunidad de *Malla Malla* ensus demandas frente a la escasa cantidad de tierras reconocidas en el Título de Merced original. Se adquieren 3.444 siendo 38.000 has, las demandadas históricamente, con un volumen de 15.000 has, superpuestas en 5.000 has, con la demanda histórica de la comunidad de *Cauñicú* sobre el mismo fundo, según datos aportados por Investigadores del Centro EULA. Así debe entenderse que esta relocalización se ubica dentro del histórico conflicto de la comunidad de *Malla Malla* con el Estado de Chile, y como tal es un efecto de la intervención de este por medio de sus políticas indígenas dentro de las lógicas de gobernabilidad y soberanía nacional.

La condición original de *Nehuen Mapu* desde la comunidad de origen que es *Malla Malla* es de extrema pobreza, como lo muestran datos de la ficha CAS 2 extraída desde el Municipio

de Ralco. El puntaje de la comunidad es de 436 puntos, el que está por debajo de la línea de la pobreza indigente de la región, que es de 498 puntos, reflejando de manera directa el nivel de pobreza original de la comunidad. Los datos de la comunidad de *Nehuen Mapu* no fueron aportados por el Municipio de Santa Bárbara; sin embargo, se extrae desde los aportes de los funcionarios del Municipio que la condición de pobreza es similar o peor a la observada en la comunidad de origen<sup>7</sup>. Es así que en un principio los miembros de la comunidad aceptan ser trasladados desde la comunidad de origen frente a una oferta hecha por CONADI de mejorar su calidad de vida; sin embargo, en el proceso de investigación llama la atención la prontitud de aceptar lo ofrecido por CONADI en el año 2002 y a las precarias condiciones a las que fueron sometidos posteriormente. Puede observarse, al revisar los grupos de familias que fueron relocalizadas, un patrón común asociado a los roles ejercidos por ellos dentro de la comunidad de *Malla Malla*, siendo un grupo de familias de la línea de los Suárez Marihuan, cuyos representantes son Pedro Segundo Suárez Marihuan y José Martiniano Suárez Marihuan, y donde la beneficiaria de parte del terreno en este grupo era Agustina Henupe Pavían de la comunidad de Cauñicú, esposa de Pedro, quien fallece el 13 de julio de 2002, y el otro grupo compuesto por la familia de Alberto Solar Huanque; ambos grupos familiares dirigentes de la comunidad de *Malla Malla*, tanto José Martiniano Suárez como Alberto Solar Huanque en calidad de loncos.

La condición de pobreza y abandono a la que posteriormente se ha visto sometida la comunidad de *Nehuen Mapu* ha llevado a los grupos familiares a un peregrinaje por el Municipio de Santa Bárbara, la gobernación provincial del Bío Bío, la Intendencia de la Región del Bío Bío y otros diversos organismos como la

4 Ver mapa en el anexo.

5 La comunidad de *Malla Malla* pertenece al grupo mapuche-pehuenche del Alto Bío Bío, quienes practican la actividad ganadera de trashumancia veranada-invernada para el pastoreo y recolección del pehúen o piñón desde las piñalerías de las veranadas que se ubican en las cumbres del cordón montañoso de la cordillera de los Andes.

6 Según se data en la escritura de compra del año 2001 en Temuco.

7 El origen del Municipio de Ralco es desde el Municipio de Santa Bárbara, con traslado de funcionarios e información del territorio.

Iglesia Católica, no teniendo respuesta a sus demandas. Desde el análisis de las reuniones y los documentos extraídos, se observa que el Estado ha actuado en incumplimiento de su mandato y obligación, además de transgredir derechos fundamentales de este grupo de comuneros al denegar en su acción “el derecho al desarrollo” como lo es proclamado por el derecho internacional y las convenciones de Naciones Unidas. Cabe preguntarse por qué el Estado ha actuado en conocimiento de causa de una manera negligente, al no cumplir su mandato constitucional frente al pueblo mapuche.

#### Causas de la relocalización

Al momento del retorno de la democracia, siendo lonco de *Malla Malla* Alberto Solar Huanque, se inicia un proceso de negociación con el Estado de Chile para la compra y recuperación del fundo Queuco, una extensión de tierras compuestas por valles, quebradas y veranadas de aproximadamente 15.000 has, que además es cruzado por el Río Queuco, uno de los afluentes principales del río Bío Bío, y en cuyos cerros además, según fuentes de los propios comuneros y de las faenas ya realizadas en el fundo, existen importantes yacimientos mineros de cobre. Posteriormente esta demanda es llevada adelante desde 1996 frente a CONADI por José Martiniano Suárez en calidad de lonco, momento en que el Estado de Chile por medio de CONADI comienza a negociar con las comunidades del Alto Bío Bío para enfrentar el difícil proceso de la construcción de la represa Ralco y la creciente organización de las comunidades indígenas en la Asociación de Loncos y el Consejo de Loncos.

Con la creciente organización de las comunidades indígenas, la intervención de organizaciones opositoras al gobierno de Chile, como el Consejo de Todas las Tierras, y la fuerte oposición de las comunidades a la construcción de la represa Ralco, es cuando el Estado de Chile comienza su intervención

política por medio de CONADI y los organismos de seguridad como la Policía de Investigaciones, Carabineros y la Dirección de Seguridad Pública e Informaciones, DISPI, o “La Oficina” (Mella, 2007). De esta forma, además del ya histórico contexto de violencia generado en forma tradicional por el Estado de Chile, se agrega ahora la intervención política por los propios organismos de gestión de la política indígena y los organismos de inteligencia vigentes en la época. El objetivo de la intervención política aparecía con el objetivo de asegurar que no existiera un clima de subversión que afectara el control del territorio de parte del Estado, como a su vez no se pusiera en riesgo un proyecto considerado estratégico en materia energética por los gobiernos de la Concertación, como lo era la construcción de la represa Ralco. Es así como se aplican estrategias de empadronamiento, vigilancia, intervención política y contrainteligencia dentro de la estrategia de “sembrar cizaña” (Mella 2007, Aylwin y Yáñez, 2007). Esto último elevó el ya enrarecido clima en las comunidades, así como aumentó los niveles de desconfianza, división y violencia interna de las comunidades.

Por otro lado, la comunidad de *Malla Malla*, ya desesperanzada de la permanente negociación con CONADI, inicia la recuperación del fundo *Queuco*, asociados con comuneros de *Cauñicu*, encabezados por Agustina Huenupe Pavian y su hermano Mauricio Huenupe Pavian, existiendo oposición y desconfianza de parte de comuneros de *Cauñicu*, quienes no reparan en entrar en conflicto con los comuneros que demandaban el fundo *Queuco* apoyados por “colonos” y agentes del Estado en actividades de contrainteligencia. Es así que se construye en el valle del *Queuco* un clima de creciente violencia y desconfianza dentro de la demanda histórica de tierras y el surgimiento del movimiento indígena de recuperación de tierras en el Alto Bío Bío, el que sumado a la condición de pobreza va preparando situaciones de enfrentamiento y venganza entre los comuneros y “los colonos” y entre

8 A estas visitas y reuniones los investigadores fueron invitados en calidad de participantes como “testigos de fe” y se pudo realizar un registro fotográfico y audiovisual de ellas.

los comuneros mismos. De esta forma se inicia la recuperación del fundo *Queuco* tanto por la comunidad de Malla Malla, encabezada esta vez por Segundo Suárez Marihuan, hermano de Pedro Segundo y de José Martiniano, y por un sector de la comunidad de *Cauñicu* encabezado por Agustina y Mauricio Huenupe Pavian.

El clima de violencia en el Alto Bío Bío en el contexto del movimiento de recuperación de tierras y de la construcción de la represa Ralco apuntaba a la generación casi espontánea de enfrentamientos, lo que se fue produciendo a pequeña escala hasta el año 2002<sup>9</sup>.

Es así como la intervención política del Estado, y de organizaciones opositoras al Estado de Chile, va creando un clima de división y enfrentamiento que termina por fragmentar las comunidades, situación que ya se había producido en el proceso de reduccionamiento por los Títulos de Merced, al reunir familias de diferentes líneas de parentesco que rivalizaban entre sí antes de la ocupación de su territorio.

De esta forma se crea, a nuestro entender, una tríada de factores relacionados entre sí que determinan los enfrentamientos directos ocurridos en julio de 2002 y que culminan con la muerte de Agustina Huenupe Pavian y de Mauricio Huenupe Pavian. Estos factores corresponden a: a) La situación de conflicto histórico no respondida por el Estado de Chile y que lleva a un clima de violencia permanente al interior de las comunidades, que se expresa en escasez de tierras, b) la intervención política por los organismos de seguridad del Estado de Chile, y c) la pobreza y la deteriorada calidad de vida que lleva a emigrar en forma espontánea y que no permite dar cabida a un desarrollo en un territorio escaso de recursos para la sobrevivencia. Así, la configuración de un clima de violencia, escasez de recursos, presión por nuevas tierras que permitan un desarrollo acorde a las necesidades culturales, la incapacidad del Estado de Chile por comprender las reales

necesidades de las comunidades expresadas en políticas indígenas ineficientes y sesgadas, y la intervención política bajo la idea de la seguridad interior del Estado y de la tesis de la “subversión”, lleva a que el Estado de Chile transgreda principios fundamentales del derecho internacional sobre derechos humanos y genere en esta condición un clima de violencia que termina con los sucesos que finalmente motivaron el proceso de reasentamiento forzado de los comuneros en el sector de San Ramón-Michales formando la comunidad de *Nehuen Mapu*. Este suceso es la muerte de los hermanos Agustina y Mauricio Huenupe Pavian, delimitando un contexto claro de: a) violencia, b) pobreza crónica y c) intervención política del Estado de Chile.

#### Análisis e interpretación del caso

El caso de la comunidad de *Nehuen Mapu* refleja la consecuencia de cómo se aplican las políticas indígenas en Chile, la finalidad de la intervención de parte del Estado y los objetivos claros de los organismos de seguridad bajo el contexto de “criminalización” del movimiento indígena (Mella, 2007). La política indígena, que intentó una expresión de buena voluntad en la “Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato” impulsada por el gobierno de turno, no constituye un medio de entendimiento y acercamiento que dé respuesta a las demandas sociales de los pueblos indígenas. En este caso se replican los mismos hechos que han marcado la relación histórica entre el Estado de Chile y los pueblos indígenas, que son de violencia estructural tanto externa como interna a la comunidad, una condición de pobreza extrema agravada por la falta de tierras para un desarrollo acorde a sus necesidades culturales, y la intervención política del Estado bajo el principio de control de la subversión y seguridad interior del Estado. Estas tres condiciones son detonantes de los procesos de enfrentamiento en las comunidades del Alto Bío Bío que lleva a la migración y la disolución de grupos familiares

9 Como relatan las fuentes periodísticas de la época

que abandonan el territorio y su cultura formando parte de los grupos marginales de las ciudades y campos aledaños bajo una condición de extrema pobreza. Una situación que no tiene respuesta ni es solucionada por la actual política indígena. (Howe, 2005).

El abordaje original fue el estudio de la relación de la pobreza con la violación de derechos humanos, lo que llevó al planteamiento del modelo estructural; sin embargo, este modelo estaba incompleto en su función explicativa hasta poder establecer las reales condiciones del traslado y de la relocalización.

Propuesta de un modelo de evaluación de la política pública indígena

Los resultados de la investigación permitiría a UNESCO establecer un modelo que interprete los efectos de la intervención política, la violencia y las políticas públicas en las dinámicas sociales y culturales de la comunidad, como también a nivel de estructura interna- cognitiva de los individuos. Tales efectos podrían determinar decisiones y cambios en las comunidades indígenas, conduciéndolos a disolución de la comunidad en términos culturales.

El modelo propuesto aborda los elementos de intervención del Estado en las siete variables definidas como de acción externa, tales como la relación de territorialidad, acción política y efecto social llevado adelante por el Estado de Chile y la sociedad chilena. En las cinco variables dependientes es posible identificar también, de modo cuantitativo y cualitativo, los efectos visibles de la pobreza crónica y la violencia a que se ven sometidas las personas, familias y comunidades, estableciendo los patrones medibles de los efectos del cambio social en los pueblos indígenas y la relación directa con los indicadores de desarrollo. En tercer lugar, las variables endógenas muestran los efectos de la aplicación de las políticas públicas en la comunidad en términos de la relación político-

económica, con efecto directo en el desarrollo de las comunidades. La variable de dinámicas internas establece los efectos que producen las otras variables en la estructura cognitiva de las personas y grupos étnicos que los orientan al desarrollo, esto es, capacidades, percepciones, conocimiento, organización, estructura social, identidad y dinámicas de cambio, pudiendo de esta forma postular una definición general de pobreza posible de aplicar en las políticas indígenas, en los términos siguientes:

“Pérdida de capacidades, seguridad y sentido de vida para construir desde ellos mismos su propio sistema de vida. Aquella pérdida es producto de daños inducidos por la acción de fuerzas externas, como guerras, desplazamiento involuntario, genocidio, hambrunas, cambio climático, contaminación, sequía, expropiación de tierras y acciones de control, dominio y ocupación del territorio, trayendo como consecuencia violencia, muerte, disolución de familias y estado de miedo permanente que afectan la organización interna de los pueblos indígenas”.

#### Discusión: análisis de las dinámicas internas

Las manifestaciones de estos procesos de intervención política y violencia pueden ser interpretados desde las estructuras cognitivas de los grupos intervenidos, una interpretación que aborda las dinámicas internas de las comunidades en su nivel de relaciones sociales, políticas y culturales que surgen desde la estructura familiar y de parentesco. La relación política interna de las comunidades indígenas se organiza desde los lazos establecidos por la estructura política del *Lof* como unidad sociopolítica básica que emerge desde la organización familiar. Los estudios de la construcción familiar desde los nexos que emergen desde el linaje muestran como base de organización una estratificación social que ordena las dinámicas familiares (Durán y Catriquir, 2007), las que por los procesos de intervención son alteradas y colocadas en conflicto. La disputa interna por efecto de la pobreza se ve más agravada cuando el Estado

interviene con planes de superación de pobreza estableciendo las redes de clientelismo y asistencialidad que sobrepasa las estructuras familiares internas. La organización familiar y la organización sociopolítica se alteran en razón a que los patrones de autoridad en el sentido de los códigos políticos y religiosos ya no son valorados como fuentes de seguridad y recursos para el equilibrio de la comunidad.

Una de las situaciones observadas en los procesos de reasentamiento dirigido desde la política de CONADI es que no guardan pertinencia cultural con los grupos relocalizados; ello, al no conservar la organización familiar, social y política del conjunto de personas trasladadas (Aylwin y Yáñez 2007). Lo anterior genera tensiones al interior de los grupos familiares y comunidades y se presta para divisiones que son utilizadas por la intervención política de diversos grupos, trayendo en sí nuevas fuentes de conflictos intracomunitarios que se traducen en problemas de violencia al interior de las comunidades.

La falta de un enfoque orientado a reconocer la organización familiar tradicional como núcleo básico en lo social, político, económico y cultural es parte de la carencia de claridad en la legislación nacional, donde la Ley 19.253 y la política de Nuevo Trato reconoce a las comunidades legalmente constituidas pero no a la organización sociopolítica tradicional que agrupa a los núcleos familiares, siendo este el *Lof* con su agrupación de *Lof Che* y *Lof Mapu*, que a su vez contiene a los *Rucache* y los *Reñma*, englobados a su vez, por el factor *Küga* o “linaje” (Quidel et al. 2007). Las organizaciones tradicionales no son solo una expresión de costumbres y “folclore”, constituyen un medio de expresión de organización social en torno a un territorio, así como una expresión de la organización de estatus dentro de la propia sociedad mapuche.

Este tipo de organización sociopolítica mapuche es la que se ve alterada en los procesos de desplazamiento, relocalización y reasentamientos, lo que en definitiva no

significa solo una alteración de agrupaciones familiares, sino de condiciones propias del desarrollo económico, social, cultural y político de la población involucrada. Al estar unida la organización familiar a un territorio, y derivando esta organización familiar en una expresión política y económica, el resultado de las alteraciones socio familiares se traduce en condiciones de pobreza y de deterioro de desarrollo humano, como a su vez una transgresión al derecho al desarrollo y también los derechos políticos y culturales del pueblo mapuche (Durán y Catriquir, 2007). Así, la falta del reconocimiento de esta expresión sociopolítica y de la insuficiencia de un marco constitucional que las legitime, sea a través del Convenio 169 o de su reconocimiento constitucional, implica que en sí la política indígena y la Ley 19.253 no tengan el efecto esperado de desarrollo de las comunidades indígenas, ni en este caso del pueblo mapuche, en específico.

En el caso de las comunidades pehuenches, debido a los procesos de relocalización, desplazamiento y exterminio por efecto de la colonización de sus territorios, como a su vez la posterior ocupación por efecto de los megaproyectos, se puede observar que esta agrupación de *Lof Che* y *Lof Mapu* se reduce a en parcelaciones pequeñas que no generan un autosustento familiar; significando pobreza y disolución de núcleos familiares, como a su vez estados internos de violencia. Estas agrupaciones en el Alto Bío Bío se conocen como “caserados” y corresponderían a la misma lógica del *Lof Che* y *Lof Mapu*, solo que sin relación a la posesión de un territorio que les permita un desarrollo y reproducción sociocultural bajo los patrones de sus normas internas. Consideramos que por efecto de las políticas indígenas y de desarrollo propiciado por el marco legislativo vigente es que no se hace posible resolver las situaciones de conflicto interno y de pobreza de las comunidades indígenas. Por otro lado, la respuesta política de las comunidades es difusa para los organismos de estado ya que no están bajo los patrones de “organizaciones legalmente constituidas” que permita una coherencia en la interpretación de sus

demandas. El esquema político del Estado es muy diferente al esquema político cultural de las organizaciones políticas mapuche, lo que se traduce en una fuerte tensión, violencia interétnica y violencia política.

De esta manera, la asociación entre la expresión política tradicional y los medios legales establecidos por el estado de derecho es dispar y disonante. Por otro lado, los marcos institucionales que permiten un mejor entendimiento y acercamiento entre las partes involucradas no son considerados aún por el propio Estado y el reconocimiento constitucional. Como se sabe, en estos casos se aplica el concepto de pueblo que de ningún modo implica una separación del Estado, sino supone una condición de reconocimiento a la diversidad dentro de un Estado y de una nación que aborda la representatividad y derechos políticos, ciudadanos, y económicos, sociales y culturales, desde la condición pluriétnica o multiétnica dentro de una pluralidad cultural. La otra ventaja de estos esquemas internacionales es que permiten abordar con mayor propiedad los problemas de desarrollo local y de la distribución de la riqueza, como de la misma manera un esquema más definido para la formulación, planificación, gestión y aplicación de las políticas públicas vigentes para el desarrollo particular del tema indígena.

Las actividades ligadas a un territorio fundamentalmente son de tipo económico; en el caso del territorio y los grupos humanos que lo pueblan, estas actividades pueden dividirse en actividades agrícolas o ganaderas, siendo en estos casos de pequeña agricultura y de pastoreo. Así es posible dividir los grupos de comunidades indígenas según el principal tipo de actividad económica que determina una característica de asociación y desarrollo. En el caso de las comunidades del sector valle central su actividad económica está asociada a una pequeña agricultura y actividades de pastoreo, hoy complementadas con actividades forestales. En el caso de las comunidades de la costa hay un complemento con actividades de pesca y recolección, y en las comunidades de Alto Bío Bío hay una actividad asociada a

pastoreo de pequeña escala que es fuertemente afectada por los factores climáticos. De esta forma es posible esperar especializaciones productivas en algunas comunidades que determinan las organizaciones sociales y políticas, como es el caso de las comunidades del alto Bio Bio con la recolección del piñón y el pastoreo de veranada.

Las actividades productivas deben ser consideradas en las actividades de relocalización y reasentamiento según nivel de especialización productiva, en el marco de una economía de subsistencia familiar como lo es la recolección del piñón. También lo es en este tipo de actividad productiva la organización familiar que se define en torno a ella, sean “caserados”, *Lof Che* y *Lof Mapu*, ya que va a orientar las formas de relocalización y reasentamiento. Asimismo, estas agrupaciones familiares y sociales que se estructuran además de la relación de parentesco a la organización sociopolítica, son las que estructuran las relaciones de cooperación en las actividades productivas, sea para explotación de los recursos desde la perspectiva agrícola o ganadera, o para actividades de trabajo fuera de la comunidad, como lo es la subcontratación forestal, hortofrutícola, de construcción, e incluso de labores domésticas. Así, la actividad económica del grupo familiar no es de ninguna manera una actividad aislada y realizada en forma individual, sino que sigue los patrones de asociatividad establecidos por las redes de cooperación desde el *Reñma*, *Rucache* y *Lof Che*, donde incluso en los sectores urbanos aún priman los códigos de ética y de comportamiento de las comunidades originales (op. cit., 2007). Estas dinámicas internas constituyen así una especialización en la construcción del bienestar de los pueblos indígenas acordes a un principio de cultura y organización de su estructura social.

## Conclusiones

Se extrae tanto del estudio de caso como de la investigación para UNESCO que las condiciones que generan la ausencia de

condiciones de desarrollo corresponden a los elementos de violencia y pobreza crónica que generan los cambios sociales que determinan los procesos de disolución cultural y deterioro, de comunidades indígenas en América Latina, como a su vez estas condiciones llevan a un clima de relaciones políticas que se sustentan en el conflicto y que el Estado de Chile actúa de una manera equivocada para dar respuesta a ella. La respuesta de intervención política, orientada sobre la tesis de seguridad interior del estado, y de políticas públicas paternalistas, determinan un curso de relaciones que potencian el conflicto y generan un clima de violencia social proveniente del Estado de Chile que llevó a los sucesos que se detallaron anteriormente. Se entiende de esta manera que el tipo de desarrollo de las comunidades indígenas se inscribe en todas las variables asociadas a la pobreza, la falta de tierras, el asistencialismo, el clientelismo y la intervención política, que llevan a lo señalado por dependencia, escasez de recursos y pérdida de capacidades. En esta situación de carencia de desarrollo es posible identificar tres variables que marcan la vida y relación de las comunidades con el Estado de Chile, que son a) Violencia, b) Pobreza Crónica, y c) Intervención Política.

Así, en la pobreza crónica se identifica el modelo estructural que muestra una carencia de las políticas públicas indígenas en relación a criterios de pertinencia cultural. La condición de pobreza que se homologa a una falta de desarrollo demostraría que la relación entre el Estado de Chile con los pueblos indígenas no se establecería con pertinencia cuando la situación de exclusión, persecución y las demandas históricas de tierras no son restituidas de una manera acorde a su cultura. Por otro lado, las demandas indígenas por territorio, autonomía y reconocimiento, al no tener respuesta a nivel constitucional por el Estado de Chile, impiden generar políticas públicas adecuadas para enfrentar el problema de la pobreza.

El artículo trabaja también la idea de que la tesis de la seguridad interior del Estado

y la actitud paternalista no permiten generar un marco adecuado de relaciones sociopolíticas acorde a las demandas de distintos sectores del pueblo mapuche.

## BIBLIOGRAFÍA

AYLWIN, J y N. YÁÑEZ. (2007), *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "nuevo trato". Las paradojas de la democracia chilena*. LOM y Observatorio Derechos Indígenas de Pueblos Indígenas. Santiago de Chile.

COLECTIVO DE DETENIDOS PEHUENCHES DE LA COMUNIDAD DE CAUÑICÚ. (2006), "Cartas Pehuenches 2002-2005". En *Anales de Desclasificación Vol.1 La derrota del área cultural N°2*. Santiago de Chile.

DURÁN, T y J. QUIDEL (2007), "Reducción y comunidad. Visión externa al lof che y al lof mapu". En *Patrimonio Cultural Mapunche. Derechos Sociales y Patrimonio Institucional Mapunche*, Volumen III. Temuco.

DURÁN, T y D. CATRIQUIR (2007), "Mapun üy: El nombre personal en la sociedad y cultura mapunche. Implicancias étnicas y sociales". En *Patrimonio Cultural Mapunche. Derechos Sociales y Patrimonio Institucional Mapunche*, Volumen III. Temuco.

GOBIERNO DE CHILE (2004), "Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas; Derechos Indígenas, Desarrollo con Identidad y Diversidad Cultural". Santiago de Chile.

GOBIERNO DE CHILE (2004), "Intervención del Presidente de la República, Ricardo Lagos, durante la ceremonia de entrega de políticas de Nuevo Trato a los Pueblos Indígenas 2004-2010". Santiago de Chile.

HOWE, G y A. MACKAY (2005), "Combining Quantitative and Qualitative methods in Assessing Chronic Poverty. The Case of Rwanda". En *Q-Squared Working Paper N° 3*. Cornell University. U.S.A.

HULME, D. (2007), "Integrating Qualitative and Quantitative Research for Country Case

Studies of Development”. En *Global Poverty Research Group and Economic and Social Research Council*, University of Manchester. United Kingdom.

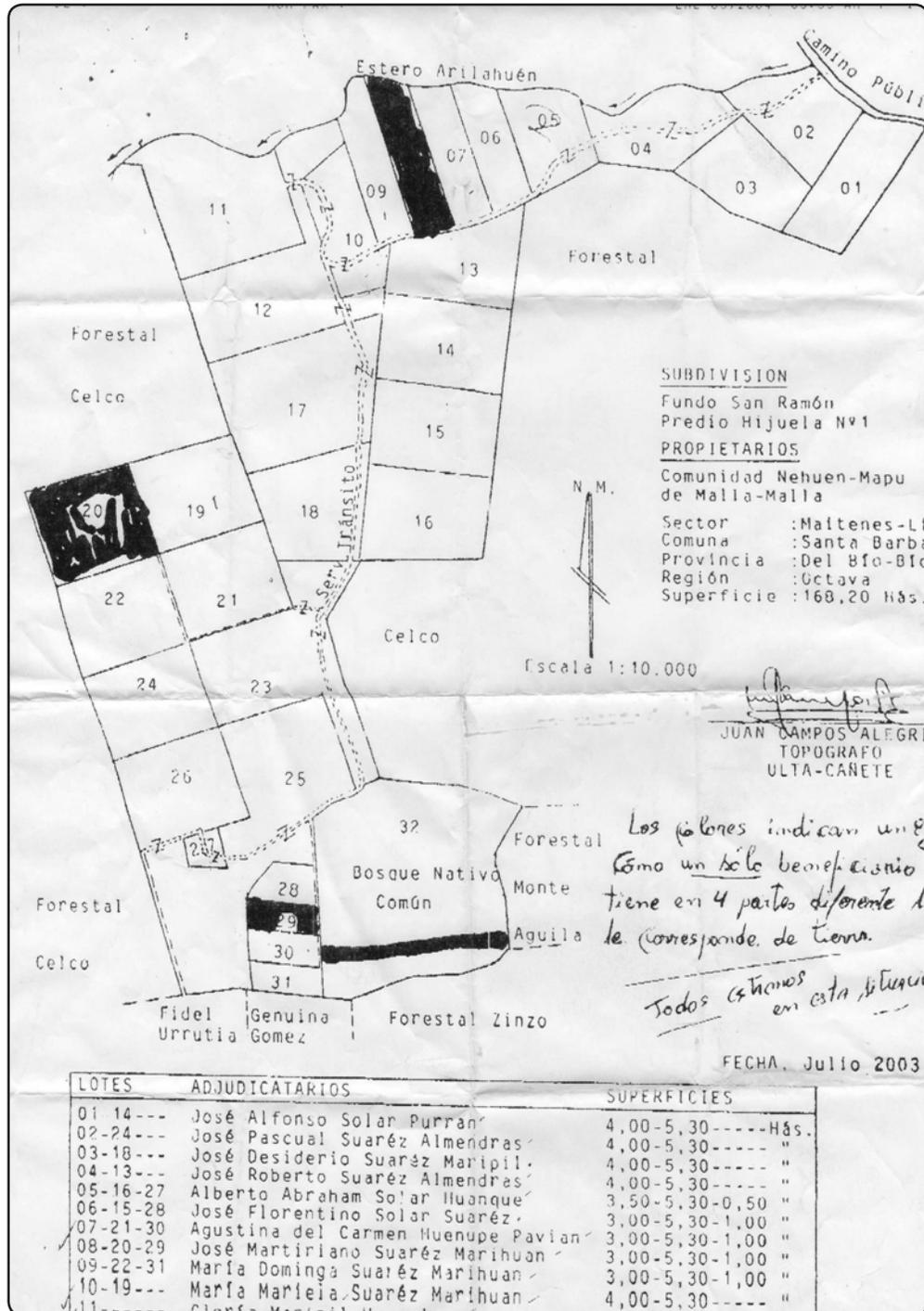
MELLA, E. (2007), *Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile*. LOM y Observatorio Derechos de Pueblos Indígenas. Santiago de Chile.

NACIONES UNIDAS, CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL, COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS (2005), *Las Cuestiones Indígenas, los derechos humanos y las cuestiones indígenas*, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas Rodolfo Stavenhagen. Nueva York.

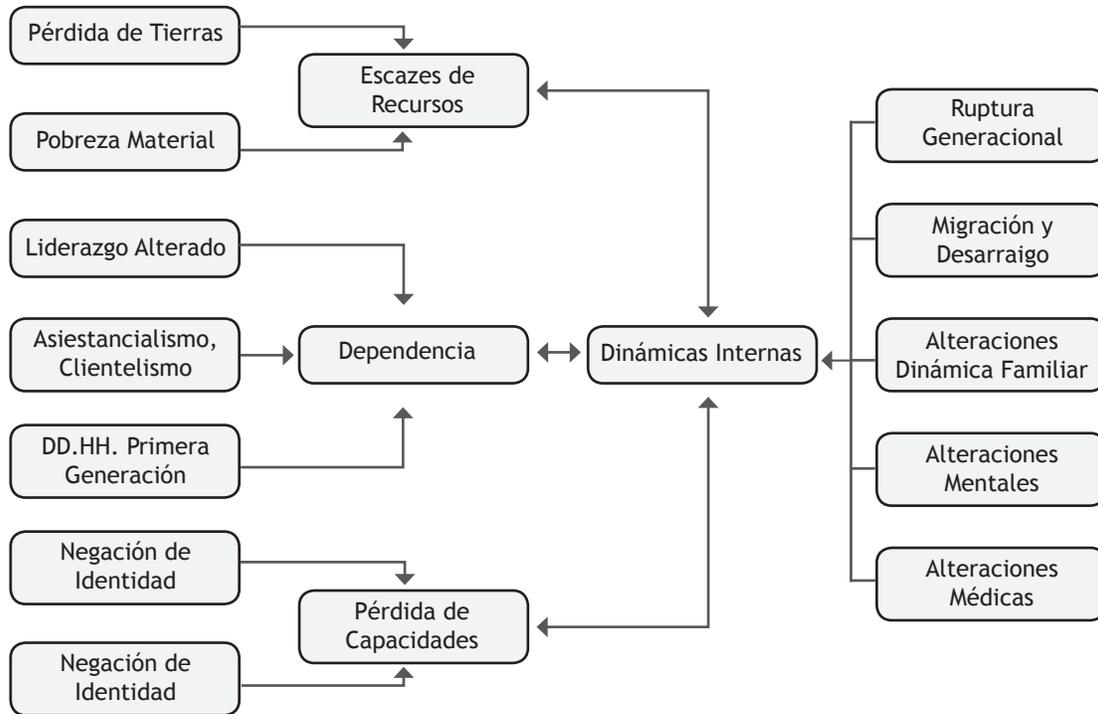
OIT (1989), “Convenio sobre pueblos indígenas en Países Independientes (Convenio 169)”. Ginebra Suiza.

QUIDEL J. T. DURAN y D. CATRIQUIR (2007), “Rukache o Familia Mapunche: La relación entre Reñma y Mapu”. *Patrimonio Cultural Mapunche. Derechos Sociales y Patrimonio Institucional Mapunche*, Volumen III, pag 395-414.

N° 1. Mapa de Comunidad Nehuen Mapu.



N° 2. Modelo Estructural. (Pacheco et al.)





# La tradición en la hermenéutica de Hans Georg Gadamer

María Teresa Douzet<sup>1</sup>

Trabajo recepcionado: junio 2007  
Trabajo aceptado: julio 2007

## RESUMEN

*Este trabajo presenta la hermenéutica gadameriana que concibe la historia como flujo inagotable de verdades que se desprende del diálogo entre el intérprete y la obra. Aquello por conocer no es el pasado en si mismo, sino lo que fue en relación a lo que es. Las verdades acontecen a partir de la mediación entre pasado y presente. Tal mediación es realizada por la tradición. Desde, hacia y en la tradición es posible la Verstehen, la comprensión.*

**PALABRAS CLAVE:** hermenéutica, comprensión, interpretación, tradición

## ABSTRACT

*This work presents Gadamer's hermeneutics which conceives history as an inexhaustible flow of truths emerging from the dialogue between the interpreter and the piece of work. What is left to know is not the past itself, but what it was in relation to what it is. The truths occur in the mediation between past and present. Such mediation is done by tradition. To, from and within tradition Verstehen, comprehension, is possible.*

**KEY WORDS:** hermeneutics, comprehension, interpretation, tradition

---

<sup>1</sup> Socióloga, Doctora en Historia®, Pontificia Universidad Católica de Chile.

El filósofo alemán Hans Georg Gadamer (1900-2003)<sup>2</sup> da un giro en la forma de concebir la hermenéutica. No la ve como método o técnica de interpretación que entiende el conocimiento como el resultado deliberado de un sujeto autónomo, sino como un acto de conocer, como un evento en su naturaleza episódica y transubjetiva. Episódica, porque es un momento en la vida de la tradición donde autor e intérprete aparecen como momentos subordinados. Transubjetiva, porque lo que ocurre es una mediación transformadora que acontece más allá del control de quien conoce.<sup>3</sup> Entender esta mediación es entender y participar de aquello que la tradición nos quiere decir. Ciertamente, la tradición ocupa en la teoría gadameriana un lugar privilegiado. El autor la revitaliza y reposiciona al interior de la discusión filosófica contemporánea. El rescate de la tradición realizada por Gadamer es una reacción a los avances de la Ilustración y del método científico que patrocina. Este filósofo se distancia de uno de los principios básicos ilustrados: el rechazo a la tradición por ser un “juicio sin fundamento” que escapa a los criterios de certeza dados por el racionalismo cartesiano.

Kant establece claramente los principios de la Ilustración al afirmar que sólo el sujeto puede constituir un juicio. Debe seguir su propio entendimiento y dejar de lado lo que no calce en los criterios de la razón. Solo así es posible superar la “minoría de edad”. Para el mundo ilustrado la tradición es tal minoría de edad porque es prejuiciosa. Sin embargo, Gadamer hace ver que la propia Ilustración se constituye en aquello que critica. Ella misma es prejuiciosa. Ha promulgado y transmitido desde Descartes que solo un sujeto autosuficiente y autoconsciente

que ignora su propia temporalidad y el carácter histórico de la interpretación puede alcanzar el ideal del conocimiento.<sup>4</sup> El prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio. El efecto de este principio que discrimina lo que no es racional termina, a juicio del autor, por desvirtuar y desvalorizar la tradición<sup>5</sup>. Contra esta visión subjetivista se posiciona la hermenéutica gadameriana.

El contraste entre el mundo ilustrado y Gadamer es evidente. Mientras la Ilustración es quiebre con la tradición por considerarla absurda e imposible, la hermenéutica gadameriana es continuidad. Mientras para la mirada ilustrada la tradición solo es explicable como objeto histórico que perdido en el pasado ha permanecido inmóvil, para la óptica gadameriana la tradición es flujo acontecido que no cabe dentro de la categoría de objeto porque no es algo externo y ajeno a ser aprehendido reflexivamente. Mientras la Ilustración opone tradición y razón -la primera es opresión que atenta contra la libertad a la cual aspira todo ser racional-, Gadamer la entiende como momento de libertad que requiere de la razón para conservarse.

*En realidad la tradición siempre es también un momento de la libertad y de la historia. Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón,*

2 Gadamer nace en 1900 en la ciudad de Marburgo. En 1918 inicia sus estudios en la Universidad de Breslau para luego trasladarse a la Universidad de Marburgo donde la crítica al “metodologismo” de la Escuela Neokantiana, a la teología histórica, a los trabajos de Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch, Stefan Georg, pero en particular de Friedrich Nietzsche conforman el núcleo del debate académico. Después de dos años en la Universidad de Frankfurt, en 1949, es llamado a la Universidad de Heidelberg en reemplazo de Karl Jaspers. En esta casa de estudios -donde es nombrado profesor emérito (1968)- prepara su gran obra *Verdad y Método* (1960). En los años posteriores Gadamer realiza clases en diversas universidades europeas y norteamericanas. Dentro de su gran producción, vale destacar algunos de sus trabajos: *El problema de la conciencia histórica* (1958), *La razón en la edad de la ciencia* (1981), *La actualidad de lo bello* (1986), *La ética de la dialéctica de Platón* (1991), *Los caminos de Heidegger* (1994), *El inicio de la filosofía occidental* (1998) y un conjunto de artículos compilados en *Kleine Schriften* (1967) y en *Verdad y Método*, Tomo II (1986). Muere en marzo de 2003. Ver Gadamer, Hans Georg, “Reflections on my Philosophical Journey” (pp. 3-57), en Edwin, Lewis, *The Philosophy of Hans Georg Gadamer*. Chicago and La Salle, USA, 1997.

3 Linge, David. (ed.) “Editor’s Introduction”, en Gadamer, Hans Georg. *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, USA, p. 1977, p. XXVIII.

4 *Ibid.*, p. XVI.

5 Gadamer, Hans Georg (1997), *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, séptima edición (primera 1960), Salamanca, p. 337.

*aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí.<sup>6</sup>*

Conservación, transformación e innovación son conductas libres dentro de la teoría gadameriana. Este argumento no puede entenderse desde un concepto de tradición como limitación del conocimiento, sino como su posibilidad al interior de las *Geisteswissenschaften*, de las ciencias del espíritu.

La noción de tradición de Gadamer no se reduce a un conjunto de normas, creencias e instituciones transmitidas y respetadas de generación en generación,<sup>7</sup> no es un ámbito recóndito al cual se acuda en un desesperado salto temporal romántico por aprehender un pasado lejano y nostálgico, ni tampoco un obstáculo a remover por no estar vestida con los ropajes de la razón ilustrada. La palabra germana *Über-lieferung* que significa transmisión (siempre que alguien esté dispuesto a recibir lo transmitido) es clave para aproximarse a la idea de tradición gadameriana. La aceptación y participación de la tradición no es pasiva.<sup>8</sup> Es un traspaso del cual se participa activamente; se es parte de aquello que se está recibiendo. La tradición es un proceso donde algo acontece y se actualiza cada vez que lo comprendemos, es decir, cada vez que participamos de ella. La tradición es un flujo en el cual nos formamos. Como heredero de esta visión, Gadamer puede afirmar que:

*En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario nos encontramos siempre en tradiciones, y este nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara sobre algo extraño o ajeno lo que dice la tradición; esta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición.<sup>9</sup>*

La relación con la tradición es experiencial, no reflexiva. La tradición no es un objeto a ser aprehendido desde una conciencia independiente y diferenciada. La comprensión de la tradición dentro de la hermenéutica de Gadamer se sustrae de la oposición epistemológica sujeto/objeto promulgada por la filosofía moderna, y en especial por la kantiana. Quien se sumerge en la tradición para comprenderla es un ser finito, un *Dasein*. Arrojado en el mundo interpreta dentro de sus posibilidades, dentro de su apertura y finitud el conjunto de voces nunca acabadas del pasado.<sup>10</sup> Intérprete y obra se fusionan en el círculo hermenéutico; son parte de un mismo movimiento comprensivo-interpretativo. La comprensión es el encuentro de estas dos finitudes insertas cada una en su respectiva

6 Pp. cit., p. 349.

7 Esta es la más clásica y difundida definición dada al concepto de tradición. Ver Abbagnano, Nicola (1966) *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 1146 y Ferrater, José (1988), *Diccionario de filosofía*, Tomo 4. Alianza Editorial, Sexta reimpresión, España, p. 3296.

8 Martin Heidegger (1889-1976), referente directo de Gadamer, utiliza esta palabra para aludir a la herencia activa del pasado como posibilidad abierta, no como esquema rígido y determinante. A la luz de lo anterior, Heidegger habla de una "constitución" crítica de la tradición donde las posibilidades heredadas son reconocidas en su finitud (historicidad, contingencia, multiplicidad) y convertidas en objeto de elección. Vattimo, Gianni (1992), *Ética de la interpretación*, Ediciones Paidós, Argentina, p. 180.

9 Gadamer, op. cit., p. 350.

10 La noción de finitud ontológica y gnoseológica del hombre puede comprenderse a partir del gran aporte heideggeriano, a saber, la conjunción del problema del ser con el problema de la existencia y que toma cuerpo en el concepto de *Dasein*. Las ideas planteadas en la gran obra de Heidegger *Ser y tiempo* (1927) son una crítica a la filosofía de principios del siglo XX por haber olvidado la real esencia del ser al comprenderlo sólo como presencia. El "estar ahí" -el hombre- no es sólo un ente que se plantea la pregunta sobre el sentido del ser. El hombre es también el ente que no se deja reducir a la noción de ser. Heidegger rechaza la identificación ser-objetividad que realiza la filosofía occidental, es decir, la identificación del ser con la simple presencia. El "estar ahí" es aquel ente para el cual las cosas están presentes, por lo tanto, él mismo no es reducible a la mera presencia. El concepto del ser como algo que subsiste, que se da y que en estos términos es considerado como objetivo es lo que lleva a Heidegger a reexaminar y a replantear el problema del ser, argumentando que de la manera hasta entonces vista no es posible concebir la historicidad y la vida en su efectividad. Reale, Giovanni y Antiseri, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo tercero, Editorial Herder, Barcelona, 1988, p. 518, pp. 518-519.

situación hermenéutica, es decir, en su propio horizonte. Lo que se ofrece a la comprensión en el texto es un momento particular de la tradición en su historicidad, no es toda la tradición. Quien comprende este momento es un ser también finito. La comprensión es movimiento que va de una finitud a otra finitud, pero no por ello la propia comprensión es finita. Al contrario, la comprensión de una obra es un proceso inagotable porque ella misma es fuente permanente de sentido que se mantiene mientras alguien interprete. De esta comprensión como rasgo ontológico y fenómeno lingüístico, de sus características, alcances y limitaciones trata la obra magistral de Gadamer *Verdad y Método*, escrita en 1960. Sus más de seiscientos páginas albergan el gran legado del autor al debate filosófico de los últimos cuarenta años.

¿De qué manera la tradición articula y posibilita la comprensión? ¿Qué implicancias tiene esta concepción gadameriana de la tradición en la interpretación histórica? A la luz de estas interrogantes, los objetivos de este trabajo son: discutir el espacio y papel que juega la tradición en el proceso comprensivo del “ser en el mundo”; y analizar los alcances y limitaciones de la tradición gadameriana.

### Círculo hermenéutico gadameriano

La hermenéutica refiere al problema de la comprensión y de la correcta interpretación de textos. Asume como punto de partida la articulación de sentido entre el todo y las partes al interior de un círculo comprensivo. Se comprende el todo desde lo individual y lo individual desde el todo. El sentido del texto se obtiene en relación a su contexto general y el contexto es, a su vez, comprendido desde

la obra particular. Si no hay congruencia, la comprensión fracasa.<sup>11</sup> Así como señala Emerich Coreth, la estructura de comprensión hermenéutica es circular porque la intelección<sup>12</sup> de un contenido singular está condicionada por una totalidad precomprendida.<sup>13</sup>

De esta mediación en la cual el presente aprende del pasado, se desprende la verdad. La diferencia con el pasado -que puede separar al intérprete de la obra- no es obstáculo para su entendimiento, sino su condición.<sup>14</sup> La comprensión es en sí misma un momento de la tradición, es episódica. Por consiguiente, la aprehensión del pasado como momento del presente no es reproducción sino producción; no es inmediatez, sino mediación. Lo “clásico”, aquello que por su dominio histórico y validez se mantiene frente a la crítica histórica, sirve a Gadamer como modelo para explicar esta mediación. Lo clásico sigue hablándole al presente, no es algo que desapareció y que solo sea accesible superando la distancia histórica.<sup>15</sup> Para el autor lo clásico es intemporal porque es lo permanente, lo imperecedero. Su significado es independiente de la circunstancia temporal. Es por lo tanto, la pervivencia de la elocuencia de una obra fundamentalmente ilimitada que se sigue interpretando.

Como podemos observar, la noción de distancia temporal no es vacía, tiene un contenido positivo porque es expresión de la tradición acontecida en cada momento de interpretación. A juicio de Gadamer, la distancia en el tiempo no es una brecha a superar para poder comprender el pasado. En este sentido, el autor rompe con la concepción historicista que promueve la necesidad de salvar el abismo temporal para poder desplazarse al espíritu de la época, pensando en sus conceptos y

11 Gadamer, op. cit., p. 361.

12 Coreth utiliza el concepto de intelección en los términos que lo hace Gustav Droysen (1808-1884) quien lo distingue del concepto de esclarecimiento. “Esclarecimiento significa el retrotraer causalmente el fenómeno aislado a la ley general y necesaria; intelección, por el contrario, la concepción de lo singular en su peculiaridad y en su significación.”, en Coreth, Emerich (1972), *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Editorial Herder, Barcelona, p. 33.

13 Cabe destacar que desde los trabajos del teólogo protestante alemán Friedrich Schleiermacher (1769-1834) y, en particular, desde la obra del historiador germano Droysen la hermenéutica empieza a adquirir un carácter comprensivo circular. *Ibid.*, p. 35.

14 Weinsheimer, Joel C. (1985), *Gadamer's Hermeneutics: a reading of Truth and Method*. Yale University Press, New York, pp. 133-134.

15 Gadamer, op. cit., pp. 356-359.

representaciones. Al contrario, la distancia temporal tiene una connotación positiva y productiva porque en ella se expresa la continuidad de la tradición y porque en ella se juega la comprensión.<sup>16</sup> Fruto de esta mediación temporal la comprensión acontece, la interpretación de la tradición fluye. La interpretación hace explícita la comprensión en la medida que se introduce en aquello que comprende.<sup>17</sup>

Comprensión e interpretación son parte del mismo proceso, por ello se puede hablar tanto de una interpretación comprensiva como de una comprensión interpretativa. No se puede hacer una distinción entre qué se dice y cómo se dice porque conforman una unidad. La interpretación tiene siempre algo de accidental porque, en definitiva, la comprensión es siempre un acontecer, un fluir. Con todo, la historia no es un conjunto de eventos a ser explicados de manera fija y estática, sino un conocimiento dinámico que se sustenta en la compenetración pasada y presente, es decir, en la mediación que no es sino la propia forma de ser histórico y que no es reducible, por lo tanto, a la subjetividad del historiador.<sup>18</sup>

Ahora bien, Gadamer busca comprender la tradición. Comprenderla implica ponerse de acuerdo en ella, es decir, en lo que quiere decir. La tradición como “pluralidad de voces” habla; es lingüística. Por lo tanto, el tema no es llegar a la intención del autor ni acceder a su subjetividad como lo pretendiera el romanticismo y la hermenéutica de Friedrich Schliermacher (1769-1834) y de Wilhelm Dilthey (1833-1911), sino comprender la cosa en sí. Gadamer reacciona contra la alienación de la historicidad que caracteriza las posturas de Schleiermacher y Dilthey porque aún rinden tributo a los principios cartesianos e ilustrados. Sólo un sujeto trascendental puede pensar en liberarse de su historicidad para superar

la distancia histórica y así introducirse en la intencionalidad de otro. Tal intento implica no asumir que el presente es una extensión vital del pasado.<sup>19</sup> Para Gadamer es imposible acceder a la *intentio auctoris*. Tal búsqueda de reproducción del pasado no tiene sentido. En su opinión es erróneo fundar la comprensión en una “congenialidad” que aúne a autor e intérprete. No es necesario para entender el sentido de la tradición. Por lo tanto, no es relevante para las ciencias del espíritu. La hermenéutica gadameriana como movimiento circular no tiene un punto inicial ni un punto final. Lo central no es el autor como inaugurador del sentido, ni el público como receptor de la obra, lo que importa es la obra en sí misma.<sup>20</sup>

Por consiguiente, para Gadamer los intentos del historicismo por reconstruir el pasado pecan de ingenuos. La comprensión no es un acto de reproducción, sino de producción: el texto interpretado cuenta sus verdades y con ello gatilla el diálogo donde aflora la tradición. El texto es siempre exceso de sentido. En este proceso comprensivo la tradición habla y el intérprete escucha, pregunta y vuelve a preguntar. Dado que la comprensión es transubjetiva, en este diálogo ambos se transforman porque algo nuevo emerge.<sup>21</sup> En la medida que el intérprete escucha y se deja decir por lo transmitido, es interpelado por la tradición. De esta manera pasa a ser parte de aquello que acontece, es decir, de la comunicación lingüística que se da entre el presente y el pasado y que hace su camino en toda comprensión. Algo acontece, eso es lo decisivo. No podría ser de otra manera porque el intérprete en tanto *Dasein* está implicado en el mundo. Al interpretar transforma el texto y se transforma a sí mismo; el mundo se transforma tras cada proceso interpretativo. Como expresión de la tradición, el texto siempre está abierto a nuevas interpretaciones. Cada una de ellas va dando cuerpo a lo que Gadamer llama

16 Ibid., p. 367.

17 Ibid., p. 478.

18 Weinsheimer, op. cit., p. 175.

19 Linge, op. cit., p. XIV.

20 Gadamer, op. cit., p. 366.

21 Ibid., p. 553.

*Wirkungsgeschichte*, “historia de los efectos”,<sup>22</sup> inevitable una vez que se asume la distancia temporal. El proceso histórico se transforma en la medida que los efectos se suceden y padecen. El interés histórico no solo recae sobre los fenómenos o las obras, sino también sobre los efectos de la misma historia. La historia efectual es la historia de estos efectos que son parte del propio comprender. No es algo que se agregue al texto, está en el propio organismo de la comprensión. La interpretación no puede desligarse del impacto, de la repercusión y de las distintas interpretaciones que ha tenido la obra a lo largo del tiempo y que trascienden, por cierto, los motivos e intenciones originales del autor. La “historia de los efectos” revela que no hay inmediatez en el proceso del comprender, sino mediación y apertura. Es un concepto que da cuenta de la comprensión como un proceso inacabado, dinámico y productor de sentido. Cada nueva comprensión implica una conversación diferente porque surgen nuevos decires, nuevas escuchas, nuevas preguntas que se van acumulando tras las sucesivas interpretaciones a lo largo del tiempo. En consecuencia, no es posible hablar de una interpretación correcta, única ni final que dé cuenta del sentido acabado de la obra porque ésta es siempre abundancia de significado. La obra es fuente infinita de sentido y de verdades.

### El valor de la tradición

El círculo hermenéutico se conforma, entonces, entre una tradición que llama a ser comprendida y un intérprete, un *Dasein* que está dispuesto a hacerlo.<sup>23</sup>

*El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento*

*de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une a la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo “metodológico” sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.*<sup>24</sup>

Esta circularidad revela que la comprensión es posible porque algo de la tradición interpela al intérprete, lo invita. Éste acude porque tiene un vínculo con quien lo ha invitado, porque existe una unidad previa. Existe una preestructura lingüística en común, una “comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores” que permite anticipar y darle sentido a la comprensión.<sup>25</sup>

Tres son las relaciones que articulan, en definitiva, la compenetración interpretativa histórica: formación-comprensión, lenguaje-comprensión y prejuicio-comprensión. Las tres están estrechamente vinculadas porque obra e intérprete están formados en prejuicios, en precomprensiones que no son sino expresiones y estructuras lingüísticas. Se comprende desde y hacia tradiciones cargadas de formas de conocer y aprehender el mundo. La comprensión es, por consiguiente, prejuiciosa. De lo anterior se desprende una de las ideas claves en la filosofía de Gadamer: la tradición es el

<sup>22</sup> Ibid., p. 371.

<sup>23</sup> La comprensión, desde la analítica existencial heideggeriana, es un rasgo ontológico que da cuerpo a un círculo también ontológico. Ésta es la novedad filosófica retomada por Gadamer. El autor no asume la comprensión como modo de comportamiento, sino como rasgo propio del “estar ahí”. Bajo este principio la hermenéutica gadameriana designa el carácter finito y específico de quien comprende, es decir, el carácter fundamentalmente móvil del “estar ahí”. Gadamer, op. cit., pp., 11-12.

<sup>24</sup> Gadamer, op. cit., p. 363.

<sup>25</sup> Ibid., p. 365.

criterio, el marco de comprensión, pero no en términos de restricción, sino de contención: la tradición contiene la comprensión. A diferencia del planteamiento ilustrado, la tesis gadameriana sostiene que el mundo de las tradiciones no es un obstáculo a remover que limite la comprensión. Por el contrario, la posibilita y condiciona. En dicha articulación acontecen las verdades.<sup>26</sup>

### Formación-comprensión

El concepto alemán *Bildung*, traducido al español como “formación”, permite acercarse a la centralidad que tiene en Gadamer la tradición como articuladora de unidad, de sentido y de verdades. Brevemente, *Bildung* es tanto el proceso por el cual se adquiere cultura como el resultado de la formación de los contenidos de una tradición<sup>27</sup>. Pero el vocablo encierra una riqueza mayor, directamente relacionado con el concepto de *Über-lieferung* que ilumina sobre el profundo significado que tiene la tradición en la filosofía gadameriana. Sus palabras al respecto son elocuentes:

*(...) en la formación uno se apropia por entero de aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En esta medida todo lo que ella incorpora se integra en ella, pero lo incorporado en la formación no es como un medio que haya perdido su función. En la formación alcanzada nada desaparece, sino que todo se guarda. Formación es un concepto genuinamente histórico, y precisamente de este carácter histórico de la “conservación” es de lo que se trata en la comprensión de las ciencias del espíritu.*<sup>28</sup>

La noción de formación va más allá de la mera apropiación de una idea transmitida.

Refiere a una apropiación activa de lo que nos forma y de lo que a su vez pasamos a integrar. Formarse es seguir haciendo propia la tradición, es seguir participando de ella. Formación implica, entonces, continuidad con el torrente de la tradición que no deja de decirnos cosas.

Ahora bien, los conceptos de formación y de comprensión están íntimamente relacionados en la hermenéutica de Hans Georg Gadamer. La esencia de la formación es convertirse en un ser espiritual general y no abandonarse a la propia particularidad. Exige de sacrificios, concretamente, la inhibición del deseo y, con ello, la restricción de la libertad. En la medida que el hombre se forma gana “poder”, habilidades, destrezas, hábitos con lo cual adquiere conciencia de sí mismo y de esa manera logra superar su inmediatez hacia la generalidad para desde allí comprender lo otro. Lo otro en Gadamer no tiene el carácter que el mundo ilustrado le da a la alteridad como pura extrañeza y diferenciación. Como veremos a continuación, la tradición tiene un poder vinculante, por lo tanto, la alteridad es posible indiferenciación y eventual pertenencia. Mientras las posturas modernistas rompen con lo extraño, con lo que no calza dentro de patrones racionales, y mientras la mirada más clasicista pretende supeditar la diferencia bajo criterios dados, conocidos e impositivos, Gadamer dialoga con la extrañeza, a través de la tradición. No la evita, ni la domina.<sup>29</sup>

La formación permite la apertura, fundamental para iniciar el movimiento de interpretación hacia el otro. En este desplazamiento receptivo hacia la alteridad, el *Dasein* no se aparta de sí, sino se lleva a sí mismo en una actitud de diálogo. La idea no es comprender al otro, sino comprender lo que dice.<sup>30</sup> El saber hermenéutico no es apropiación con carácter de conquista, no es un “saber dominador”; es disposición y apertura.<sup>31</sup> Como

26 Ibid., p. 437.

27 Ibid., p. 40.

28 Ibidem.

29 Burns, Gerald L. (1992), *Hermeneutics Ancient and Modern*. Yale University Press, Michigan, pp.196-199.

30 Gadamer, op. cit., p. 335.

31 Ibid., p.382.

no busca introducirse en la subjetividad del otro, es posible ser consciente de la alteridad, individualidad, irreductibilidad y concreción histórica. Así, el intérprete gana un horizonte.<sup>32</sup> Gadamer entiende por horizonte el ámbito de lo visible desde un determinado punto porque no es posible abarcarlo todo ni ser consciente de todo. Pero esta inabarcabilidad no es un defecto, sino la esencia misma del ser histórico que nunca se acaba.<sup>33</sup> La “historia de los efectos” no requiere ser reconocida para que exista; los efectos se suceden aún cuando no tengamos conciencia de su devenir. La conciencia de la historia efectual no sigue el modelo del sujeto trascendental como conciencia infinita e ilimitada. Es, más bien, conciencia del horizonte al interior del cual está situado el *Dasein*.

La elaboración y conciencia de una situación hermenéutica pasa, entonces, por situarse como *Dasein* y por situar al otro también como un ente arrojado en el mundo para así reconocerlo y comprenderlo. En el proceso interpretativo hay unidad entre lo interpretado y quien interpreta, pero esa unidad rescata la particularidad y finitud de cada cual, es decir, su horizonte. De esta manera es posible el movimiento de la interpretación que va de un horizonte a otro. La compenetración pasado-presente exige horizontes abiertos y dinámicos. En virtud del carácter proyectual del *Dasein*, los horizontes gadamerianos no son autocontenidos ni estáticos.<sup>34</sup> La comprensión es movimiento de horizontes que se encuentran y fusionan. La fusión se da en el ámbito de la tradición, donde lo viejo y lo nuevo crecen juntos sin distinguirse uno más que el otro. Gadamer aclara que se trata de una fusión de horizontes

y no de una integración de dos horizontes en un solo gran horizonte porque ello implicaría hacer caso omiso de la alteridad, es decir, de la tensión texto-pasado-extrañeza / intérprete-presente-familiaridad.<sup>35</sup> Esta tensión no debe ser eliminada, sino mediada porque es indispensable para el desarrollo del propio ejercicio hermenéutico. En consecuencia, cuando en el proceso comprensivo la conciencia hermenéutica se desplaza hacia horizontes históricos no lo hace hacia mundos totalmente extraños. La tradición ya se ha encargado de vincular el presente con el pasado, de fusionar horizontes. Esta articulación entre familiaridad y extrañeza es posible en la medida que la formación implica un reconocimiento de lo propio en lo extraño.<sup>36</sup>

#### *Lenguaje-comprensión*

La tradición tiene para Gadamer un carácter formativo y vinculante que se expresa al interior del lenguaje. A través de la lengua el hombre se posiciona como miembro de una comunidad lingüística, es decir, de una tradición que lo forma. La lengua es continente de formación, es acepción del mundo. Tradición y lenguaje están compenetrados porque entre ambos abarcan todo lo hablado y transmitido en la mediación presente-pasado. La relación con el mundo no puede sustraerse del lenguaje porque la propia existencia del mundo está constituida lingüísticamente. El mundo es, para Gadamer, el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos quienes hablan entre sí.<sup>37</sup> Mundo y lenguaje conforman una unidad que da cuerpo, sustenta y acoge al *Dasein*.<sup>38</sup>

32 Ibid., p. 375.

32 Ver *ibid.*, p. 372.

33 *Ibid.*, p. 372.

34 *Ibid.*, p. 375.

35 *Ibid.*, pp. 376-377.

36 *Ibid.*, p. 43.

37 El autor distingue mundo de entorno. Frente al entorno, es decir, frente al medio en el cual se vive, no se es libre porque existe una relación de dependencia en función de la sobrevivencia y convivencia social. Por el contrario, tener mundo es poder comportarse frente a éste de manera libre. La libertad incluye la formación lingüística del mundo. Para poder elevarse por encima de las coerciones, se debe tener mundo, o para decirlo de otra manera, se debe tener lenguaje. Esto rompe con la noción de un mundo como algo constreñido y limitado lingüísticamente. *Ibid.*, p. 532.

38 *Ibid.*, p. 531.

La relación lingüística con el mundo no es azarosa. La conciencia histórico-efectual realizada en el lenguaje se desenvuelve dentro de un proceso teleológico. El despliegue de las palabras configura una articulación con sentido del mundo, en la cual se ancla y posibilita el aprendizaje de lo formado e interpretado, y de las nuevas experiencias.<sup>39</sup> Si la relación con el mundo es lingüística, éste solo es susceptible de ser comprendido porque es lenguaje.<sup>40</sup> En ello deposita Gadamer el carácter de universal que, a su juicio, tiene la hermenéutica.<sup>41</sup> Por consiguiente, la interpretación es comprensión desde una lingüisticidad hacia otra lingüisticidad. Del lenguaje no se puede salir.

El lenguaje es mediación que permite acceder a aquello que la tradición quiere decir a través del texto. Es piedra angular que posibilita la lógica de pregunta y respuesta indispensable en la comprensión-interpretación. Pero entender también implica aplicar.<sup>42</sup> Si el texto no se entiende es porque nada dice al intérprete, es decir, porque no se aplica. Para Gadamer la comprensión del sentido del texto se completa una vez que es aplicado.<sup>43</sup> La aplicación pasa por la actitud del lector, por la disposición a dejarse decir por el texto. Comprensión implica entonces, aplicación que presupone un vínculo del lector con lo leído. Este involucramiento se distancia del primado del universalismo metodológico que aspira a la mayor neutralidad y objetividad posible. Dado que la aplicación se sostiene en la “historia de los efectos” no es un acto consciente propio de un sujeto autónomo. Aplicar el sentido de un texto quiere decir integrarse al acontecer de la transmisión de la propia tradición donde pasado y presente se encuentran en mediación constante.<sup>44</sup> Comprender un texto significa traducirlo a la

propia situación y escuchar en él la respuesta a las propias preguntas formuladas desde la tradición. Se aplica, se interpreta desde lo ya precomprendido, lo cual motiva a su vez la pregunta.

En definitiva, la aplicación se constituye en la lógica de pregunta y respuesta, es decir, en la estructura y dinámica del diálogo. Un texto solo pasa a ser elocuente gracias a la pregunta que se le haga.<sup>45</sup> Pregunta, experiencia y apertura son tres conceptos íntimamente relacionados en la hermenéutica gadameriana. La experiencia se basa en el propio preguntar abierto. La pregunta pone en entredicho, cuestiona lo que hasta ese momento forma parte de la experiencia. La pregunta no mantiene ni reproduce lo dado, sino introduce la posibilidad de la diferencia. El preguntar destaca el carácter finito y abierto del *Dasein* porque lleva a la toma de conciencia de las limitaciones del saber. Aquí radica, según Gadamer, la supremacía hermenéutica de la pregunta que siempre tiene un sentido de orientación que guía la respuesta. Siempre se pregunta desde un horizonte, no es un preguntar vacío. Dado que está inserta en su propio horizonte, la pregunta del texto que pretende comprender desde su historicidad nunca podrá ser reconstruida en su sentido originario. En suma, la hermenéutica de Gadamer no busca el mero revivir, ni la verdad única, sino dar cuenta del sentido de lo interpretado. Cuando se comprende el sentido de la pregunta, se está accediendo a las condiciones históricas, a los presupuestos, la tradición y las verdades que la hicieron posible.

Conforme nos movemos en el lenguaje, preguntando a los textos, el mundo se sigue ampliando, los horizontes se encuentran, dialogan, se fusionan. El movimiento del

39 Gadamer, Hans Georg (1992), “La universalidad del problema hermenéutico” (1966), en *Verdad y Método*, Tomo II, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992 (pp. 213-224), pp. 222-223.

40 Gadamer, op. cit., p. 567.

41 Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, op. cit., p. 223.

42 Grondin, Jean (1999), *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*. Editorial Herder, Barcelona, p.169.

43 El filósofo aspira a que la hermenéutica filosófica aplique así como lo hace la hermenéutica teológica y jurídica. El sentido de lo comprendido: para el jurista interpretar es concretar, aplicar, la ley en cada caso y para el teólogo la concreción tiene lugar en la predicación. Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit., pp. 378-396.

44 Grondin, op. cit., p. 168.

45 Ibid., p. 169.

espíritu se despoja de sus propósitos y deseos, se aleja de lo conocido y se dirige hacia aquello que en un primer momento puede parecerlo extraño. Si el movimiento es completo, si logra el diálogo entre pasado y presente, si articula la particularidad con la totalidad, la comprensión adquiere sentido. Quien interpreta reconoce que ha encontrado en la alteridad elementos comunes. Ir al otro en apertura implica, en definitiva, ir a sí mismo; implica una vuelta a casa, un retorno a lo conocido que lo une al otro.<sup>46</sup> En suma, este movimiento nos dice que

*(...) el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado.<sup>47</sup>*

La realización de esta fusión en la cual hay una toma de conciencia de los prejuicios, de los elementos vinculantes de tradición preexistentes y de los efectos, es la tarea de la conciencia efectiva.

Tal como anunciamos en estas frases y como mostraremos a continuación, la relación prejuicio-comprensión ocupa un lugar privilegiado y determinante en la teoría filosófica gadameriana.

#### *Prejuicio-comprensión*

La comprensión es anticipada porque el inicio del movimiento de interpretación tiene que hacer sentido. Quien interpreta se tiene que sentir interpelado, solo así es posible

la apertura y la mediación pasado-presente.<sup>48</sup> Al amparo de este argumento Gadamer utiliza el concepto de “anticipación de la perfección” para decir que solo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido.<sup>49</sup> Sin expectativas la comprensión es vacía. Estas expectativas de sentido se extraen de la relación y contexto precedente, es decir, de aquello que ya ha sido precomprendido y en lo cual el intérprete se ha formado. Dado que la comprensión es movilizadora por expectativas, el *Dasein* se proyecta y re proyecta sucesivamente en el mundo que va comprendiendo, avanzando con ello la penetración de sentido.<sup>50</sup> Si el intérprete esperara pasivamente sin anticipar el significado, nada ocurriría.<sup>51</sup> En suma, se comprende proyectualmente desde la tradición y sus prejuicios. La comprensión no está sujeta al azar, no puede autonomizarse de la preestructura que la subyace, antecede y, por lo tanto, condiciona.

La hermenéutica de Gadamer rescata los prejuicios tras el descrédito que sufrieran con la Ilustración.<sup>52</sup> Los prejuicios anticipan la comprensión:

*Los prejuicios no son necesariamente injustificados ni erróneos, ni distorsionan la verdad. Lo cierto es que, dada la historicidad de nuestra existencia, los prejuicios en el sentido literal de la palabra constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo.<sup>53</sup>*

Sin embargo, el autor recalca que para evitar la degradación del círculo hermenéutico,

46 Weinsheimer, op., cit., p. 70-71.

47 Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit., p. 376.

48 Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, op. cit., p. 218.

49 Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit., p. 363.

50 Ibid., p. 333.

51 Weinsheimer, op. cit., p. 167.

52 Gadamer aclara que el concepto “prejuicio” quiere decir juicio que se forma antes de una convalidación definitiva. Es una predecisión. El prejuicio no tiene en sí mismo una connotación negativa, es algo que puede ser valorado positiva o negativamente. Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit., p. 337.

53 Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, op. cit., p. 218.

la tarea primera del intérprete es no dejarse llevar por sus ocurrencias propias ni por los prejuicios para así poder orientar la mirada hacia la cosa.<sup>54</sup> Así como la interpelación de sentido es condición hermenéutica suprema, la suspensión del prejuicio es su exigencia.<sup>55</sup> Los prejuicios no deben eliminarse, ni sustituirse porque desde ellos se comprende. Eliminarlos implicaría no reconocer a la tradición como contenedora de la comprensión y caer en la ingenuidad del objetivismo histórico que olvida la propia historicidad. Se los debe poner en entredicho para abrirse a lo novedoso del texto. En otras palabras, hay que ser consciente de ellos y controlarlos, lo que implica poner en suspenso su validez. Esto es posible cuando el prejuicio es “estimulado” por su encuentro con la tradición a través de la lógica de pregunta y respuesta. Al preguntar al texto el intérprete se abre a las posibilidades, a las respuestas, a las verdades. No podría hacerlo si no controlara a sus anticipaciones.

La “historia de los efectos” nos dice que son infinitas las posibles interpretaciones de una misma obra, pero que cada comprensión es histórica porque está ligada a la finitud de la existencia humana y del conocimiento. El *Dasein* que comprende se abre al mundo desde un horizonte que contiene determinados prejuicios.<sup>56</sup> Más que ningún otro elemento en su teoría, el prejuicio indica el carácter finito y la historicidad de la comprensión. Este aspecto no es considerado por los neokantianos, para quienes la orientación a las ciencias presupone la no situacionalidad y la no historicidad del sujeto trascendental. Ni siquiera el historicismo, pese a reafirmar la historicidad y relativismo de cada expresión humana, reconoce la propia historicidad del intérprete. Aun cuando estas corrientes filosóficas son distintas tienen en común el

pensar en una conciencia neutralizada, libre de prejuicios como única forma de conocer.

El prejuicio se desarrolla al margen de la conciencia. No solo es previo al sujeto trascendental, sino límite a su pretendida infinitud.<sup>57</sup> Los prejuicios no se adquieren a través de un acto reflexivo, vienen dados por el proceso de formación; están inscritos en la tradición y son una de las expresiones más acabadas del carácter arrojado que tiene la existencia humana. En virtud del prejuicio, comprendemos el mundo antes de tener un vínculo reflexivo con él. Los prejuicios son en sí mismos realidad histórica entendida como proceso en constante formación e interpretación. Bajo esta perspectiva hermenéutica nunca se da inicio a algo, siempre se está al interior de un proceso en marcha, siempre se está arrojado en el mundo. En consecuencia, ningún método puede ser fundacional ni obviar los prejuicios porque quien comprende y lo comprendido siempre están arrojados en el mundo.<sup>58</sup> Lo anterior reafirma la circularidad de la hermenéutica y su resistencia al universalismo metodológico.

### Consideraciones Finales

La relación de la tradición -formativa, lingüística y prejuiciosa- con la autoridad tiene importantes implicancias para la interpretación histórica. Lo anterior cobra especial realce si se considera el papel que da Gadamer a la tradición en tanto fuente de verdad. Verdad entendida como historicidad, como algo que acontece en el encuentro entre el texto y el intérprete mediado por la tradición y que se sustrae, por lo tanto, a todo método científico que pretenda supeditarla a la lógica de sus procedimientos.<sup>59</sup>

54 Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit., pp. 331-333.

55 Ibid., p. 369.

56 Nicholson, Graeme, “Truth in metaphysics and in hermeneutics” (pp. 309-319), en Edwin, op. cit., p. 317.

57 Linge, op. cit., pp. XV y XVII.

58 Weinsheimer, op. cit. pp. 10-11.

59 La articulación entre los conceptos de tradición y verdad es compleja y profunda y ocupa parte importante de la reflexión del autor. Pero no es el momento de entrar a discutir el concepto de verdad en Gadamer, el cual tampoco es claramente definido en *Verdad y Método* aún cuando el autor destaca tres contextos de verdad que se sustraen del universalismo metodológico, a saber, el arte, la historia y la filosofía y que forman, por consiguiente, su núcleo de interés. Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit., “Introducción”.

El autor sostiene que cuando se comprende la tradición, no solo se comprenden textos, sino se adquieren perspectivas y se conocen verdades.<sup>60</sup>

*La experiencia de la tradición histórica va fundamentalmente más allá de lo que en ella es investigable. Ella no es solo verdad o no verdad en el sentido en el que decide la crítica histórica; ella proporciona siempre verdad, una verdad en la que hay que participar.<sup>61</sup>*

A la luz de estas palabras se puede hablar de la verdad como momento al interior de la historia efectual, de verdad como algo propio, no ajeno, como algo a lo cual se pertenece. La verdad no se va a buscar al pasado, sino surge de la mediación entre el pasado y el presente. Mediación que se suscita cada vez que alguien busca interpretar la voz de la tradición. Hay tantas interpretaciones como mediaciones haya. Así, nunca se puede hablar de una interpretación que agote el texto. Solo se puede hablar de interpretaciones. Tras cada uno de estos movimientos surgen verdades. Verdades, no verdad única. En la hermenéutica gadameriana las verdades no son absolutas, eternas, ni finales. No podría ser de otra manera porque derivan de una tradición que en su esencia es abierta y dialógica. Por consiguiente, la verdad gadameriana no es impositiva ni totalizadora. Por el contrario, que la verdad se desprenda de la tradición le da su carácter finito, contingente, histórico. Sin embargo, creemos que esta noción de verdad puede perderse o al menos desperfilarse dada la relación constitutiva entre tradición y autoridad que el propio autor propone.

Para analizar este tema es preciso volver sobre el tema de los prejuicios. Éstos definen una orientación, sin ellos no es posible comprender. ¿Son correctos los prejuicios en cuestión? y ¿cuál es su origen y validez?, son dos preguntas abordadas por Gadamer, pero

que dejan un conjunto de interrogantes y temas no resueltos.

La no percepción de los propios prejuicios, es decir, la ausencia de conciencia, impide que la comprensión alcance su verdadera posibilidad porque lleva a la arbitrariedad. Según el autor, la objetividad de la comprensión radica en la confirmación de las opiniones previas, mientras las opiniones inadecuadas se van aniquilando en el propio proceso.<sup>62</sup> Pero ¿es posible distinguir los prejuicios correctos o adecuados de las opiniones previas falsas que pueden llevar a malentendidos? El gran problema es cómo asegurar que los prejuicios sean los adecuados -a la cosa- sobre todo si se considera que mientras están determinando al intérprete éste no es consciente de ellos. Gadamer responde a esta interrogante apelando a la distancia en el tiempo, la cual no debe ser superada, sino considerada hermenéuticamente. Ello garantiza la adecuación de los prejuicios porque da patrones seguros de juicio.<sup>63</sup> Solo el tiempo permite hablar de prejuicios controlables porque lo actual presenta presupuestos demasiados fuertes para poder conocerlos. La extinción de los nexos actuales hace posible la comprensión; solo se puede conocer desde una distancia histórica. Pero que la distancia garantice una comprensión adecuada no quiere decir que la agote.

Sin embargo, desde nuestra opinión, la distancia en el tiempo como criterio que asegura la adecuación de los prejuicios es cuestionable. ¿Cuánta distancia -si es posible hablar así- se requiere o es suficiente para ser consciente de los propios prejuicios? Desde la óptica gadameriana en tanto intérpretes somos parte del torrente de la “historia de los efectos” de una obra determinada, por lo cual la conciencia que se pueda tener es efectuada. Nos parece que la conciencia efectual no es capaz de evaluar la distancia en la que ella misma se mueve. Justamente, para

60 Ibid., p. 23.

61 Ibid., p. 25.

62 Ibid., pp. 333-334.

63 Citado en Grondin, op. cit., p. 164.

Gadamer lo que caracteriza a la conciencia efectual es que a diferencia de la conciencia histórica reflexiva no puede y no debe salirse del círculo hermenéutico. Por consiguiente, frente al problema que estamos planteando, probablemente Gadamer diría que el rol de la conciencia hermenéutica no es evaluar la distancia, sino experimentarla como mediación. Desde nuestro punto de vista, el problema de este argumento es que finalmente solo se puede saber si los prejuicios fueron los adecuados a partir de sus propios efectos, es decir, a partir de lo que otros posteriormente interpreten de dicha interpretación. A nuestro entender, no se trataría, entonces, ni de una conciencia operando *a priori*, ni durante, sino *a posteriori*. Si los prejuicios son adecuados o no, quedaría como pregunta pendiente para el propio intérprete. Más aún, el autor ha sido criticado por caer en una circularidad tautológica que finalmente no puede dar cuenta de la adecuación: son correctos los prejuicios que llevan a interpretaciones verdaderas, y son verdaderas las interpretaciones que se desprenden de prejuicios verdaderos.<sup>64</sup> El círculo, valga la redundancia, se cierra en sí mismo, de allí no se puede salir, por lo tanto, no resulta posible evaluar la distancia a la distancia.

En lo que respecta a la legitimidad de los prejuicios, la pregunta por su origen y validez lleva al tema de la autoridad. Podríamos pensar que los prejuicios son válidos y legítimos porque han resistido la sanción de la historia o de la tradición a lo largo del tiempo, con lo cual se le daría a la tradición un carácter de autoridad por ser perdurable.<sup>65</sup> Si bien para Gadamer la autoridad es efectivamente un tipo de tradición, su concepto de autoridad trasciende la mera perdurabilidad.

*Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha*

*hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no solo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento (...)* La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por la tradición y la procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en esta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez.<sup>66</sup>

Ahora bien, la autoridad es fuente de prejuicios tanto para la Ilustración como para Gadamer. Pero mientras para el primero tiene una connotación negativa, para el segundo es positiva. Negativa porque así como la precipitación es fuente de equivocación que induce a error, la autoridad es la culpable de que no se emplee la razón. Para el mundo ilustrado, autoridad y razón son excluyentes. El uso metódico de la razón es suficiente para proteger de error. Por lo tanto, la autoridad -cargada de prejuicios- impide el uso de la razón, lleva necesariamente a error. La autoridad no puede sino supeditarse a la razón.<sup>67</sup> Positiva porque siendo fuente de prejuicios, para Gadamer la autoridad puede ser también fuente de verdad, aspecto no considerado por la Ilustración. Y puede ser fuente de verdad porque la autoridad gadameriana, en tanto tradición, no tiene un carácter coercitivo, sino productivo y racional. Autoridad y razón no son antagónicas en la hermenéutica de Gadamer, de la misma manera que tradición y razón tampoco lo son. El problema para el autor es que el concepto de autoridad ha sido malentendido y deformado porque la Ilustración lo contrapuso al concepto de razón y de libertad.

64 Nicholson, op. cit., p. 318.

65 Aguilar Rivero, Mariflor 1998. *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, Distribuciones Fontamara, México, 1998, pp. 139 y 191.

66 Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit., p. 348.

67 Ibid., p. 346.

Bajo el contexto ilustrado la autoridad es pura obediencia ciega.<sup>68</sup> Para el autor en cambio la esencia de la autoridad reside en presuponer que el otro puede tener una mejor percepción, un conocimiento superior que rebasa el propio.<sup>69</sup> La autoridad es un atributo personal, pero no se reduce a ello. Supone la obediencia, pero no como mero acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino como acto de reconocimiento al conocimiento. Por este motivo ha adquirido autoridad. Tal reconocimiento es un acto libre en el cual la razón se hace cargo de sus propios límites y le atribuye al otro una perspectiva más acertada. Por consiguiente, lo que dice la autoridad no puede ser ni irracional ni arbitrario. En este escenario, todo prejuicio anclado en ella es legítimo, es decir, tiene validez como orientador de la comprensión.<sup>70</sup>

La rehabilitación del prejuicio, de la tradición y, con ello, de la autoridad tiene importantes consecuencias para la interpretación histórica. Consideramos que darle a la autoridad el criterio de legitimidad para discriminar los prejuicios adecuados de los inadecuados puede ser riesgoso. Queda en manos de la autoridad definir lo que es una buena o verdadera interpretación de una mala o falsa. Lo peligroso es que en la perspectiva gadameriana la autoridad es autocontenida. Autoridad es tradición, por eso es legítima. Las cosas andan bien, es decir, las interpretaciones múltiples y diversas se suceden unas a otras mientras la tradición siga manteniendo su carácter dialógico y abierto. El problema se suscita cuando la tradición se cierra. ¿Por qué podría ocurrir esto? Porque lo que emana de la autoridad es poder. Detrás del poder hay siempre intereses. La autoridad es poder estabilizado; la autoridad se puede comprender como una especie del género "poder" o como fuente de poder.<sup>71</sup> Es difícil separar autoridad de poder, entendiendo el poder como la

capacidad de hacer que otro haga cosas aún contra su voluntad. El poder se cierra sobre sí mismo, delimitando sus fronteras para evitar fugas y entradas intrusas. Quien tiene el poder difícilmente lo comparte. Quien tiene el poder lo conserva. Bajo este planteamiento, al poder le es mucho más conveniente una concepción de tradición como mera perdurabilidad que como apertura dialógica. Cuando hay intereses de por medio, la concepción gadameriana de la tradición y el reconocimiento al conocimiento como sustento último de la autoridad se desperfilan. ¿Quién tiene poder, suspende real y necesariamente sus prejuicios, está en una actitud de apertura? No, porque cuando hay poder involucrado los prejuicios se confunden con los intereses los que difícilmente los intereses son suspendidos para su examen. Bajo la impronta del poder, la tradición y con ello la autoridad corren el riesgo de cerrarse, de no permitir más diálogo. La apertura puede pasar de ser un elemento constitutivo e ineludible de la tradición a uno amenazante. La autoridad llevada al límite puede terminar por evitar y anular el diálogo. El problema es que no tiene contraparte porque ella misma encarna lo que la historia ha sido, ella misma es la realización de los efectos. Bajo la óptica ilustrada la razón es la contraparte a la autoridad; la razón limita la autoridad. Pero en la hermenéutica gadameriana la razón es aliada de la tradición y de la autoridad. En este contexto, son pertinentes las posturas críticas a Gadamer, las cuales plantean que la tradición sostiene una autoridad que difícilmente se puede desafiar<sup>72</sup> y toda interpretación también está sujeta a la tradición y a la presión de la autoridad.<sup>73</sup>

La íntima relación tradición-autoridad no puede sino arrojar un sinnúmero de preguntas. ¿Cómo limitar la autoridad cuando comete excesos en virtud del poder que dispone? ¿Cómo saber y cómo dar cuenta de esos excesos si se comparte con ella todo lo

68 Ibid., p. 347.

69 Gadamer, Hans Georg, "La verdad en las ciencias del espíritu" (1955), en *Verdad y Método*. Tomo II, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992 (pp. 43-49), p. 45.

70 Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit., pp. 347-348.

71 Bobbio, Norberto; Mattencia, Nicola; y Pasquino, Gianfranco (1983) *Diccionario de Política*. Tomo I, Siglo XXI Editores, México, p. 118.

72 Eagleton, Terry (1985), *Literary Theory. An Introduction*, Basil Blackwell, Oxford, (first published in 1983), pp. 72-73.

73 Nicholson, op. cit., p. 317.

acontecido, si se es parte de la misma “historia de los efectos”? ¿Qué ocurre si la distancia temporal como criterio para asegurar la adecuación de los prejuicios está “controlada” por la autoridad una vez que la tradición “se ha cerrado”? ¿Cómo criticar la autoridad si no se puede salir de la tradición? En los años posteriores a la publicación de *Verdad y Método*, especialmente en los años 70, este tipo de interrogantes provocó una ardua polémica entre la hermenéutica de Gadamer y sus detractores.<sup>74</sup>

Asumir que las verdades se desprenden de la tradición-autoridad es riesgoso porque finalmente las verdades no están legitimadas necesariamente por quien sabe más como lo quisiera Gadamer, sino por quien tiene más poder. Al interior de mundo historiográfico esto no tiene un impacto menor. Sus implicancias pueden ser enormes. Las autoridades historiográficas pueden autopercebirse como las articuladoras indiscutibles de las interpretaciones correctas y verdaderas. La tradición, no ya la tradición gadameriana, sino la que “fue cerrada por el poder”, por decirlo de alguna manera, las avalúa como legítimas interpretadoras. Si la tradición se cierra, nos parece que las verdades corren el riesgo de absolutizarse o al menos de tender a ello al interior de un círculo vicioso: la autoridad establece cuál es la interpretación verdadera; y la autoridad está en lo cierto porque se sustenta en la interpretación verdadera. Es aquí cuando la tradición puede convertirse en institución interpretadora y pasar a establecer, entonces, “verdades históricas”, estáticas y definitivas. Esto es lo que Gadamer rechaza por principio, pero es al punto al cual puede llegar si sus argumentos se llevan al límite. Pese al valor y aporte indiscutibles de Verdad

y Método esta es, a nuestro juicio, una de las principales consecuencias no previstas, ni deseadas, uno de los principales peligros de la triada gadameriana tradición-autoridad-verdad.

## BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, NICOLA (1966), *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económico, Segunda edición en español, México.

AGUILAR RIVERO, MARIFLOR (1998), *Confrontación, crítica y hermenéutica*, Distribuciones Fontamara, México.

BOBBIO, NORBERTO; MATTENCIA, NICOLA; Y PASQUINO, GIANFRANCO (1983), *Diccionario de Política*, Tomo I, Siglo XXI Editores, México.

BURNS, GERALD L. (1992), *Hermeneutics Ancient and Modern*, Yale University Press, Michigan.

CORETH, EMERICH (1972), *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Editorial Herder, Barcelona.

EAGLETON, TERRY (1985), *Literary Theory. An Introduction*, Basil Blackwell, Oxford, 1985 (first published in 1983).

FERRATER, JOSÉ (1988), *Diccionario de filosofía*, Tomo 4, Alianza Editorial, Sexta reimposición, España.

GADAMER, HANS GEORG (1992), “La universalidad del problema hermenéutico” (1966), en *Verdad y Método*, Tomo II, Ediciones Sígueme, Salamanca (pp. 213-224).

74 Por lo fructífera y extendida de la discusión en los años 60 y 70's vale mencionar la figura de Jürgen Habermas (1929), exponente central de la Teoría Crítica, heredera -desilusionada- de la Escuela de Frankfurt. Por problemas de tiempo y espacio, y porque rebasa los objetivos de este trabajo, no incluiremos la crítica habermaseana, pero destacaremos dos aspectos centrales que abren las puertas a reflexiones futuras: la existencia de comunicación distorsionada y la posibilidad de desarrollar una actitud crítica frente a la tradición. Lo primero critica la postura del lenguaje como algo siempre honesto, transparente y verdadero. Habermas no cree en el lenguaje como fiel y desinteresado mediador hermenéutico. Los intereses detrás del poder tiñen el lenguaje y lo instrumentalizan a su favor. Lo segundo lleva implícita la apuesta a algo mejor. Frente al primado de la tradición Habermas opone la necesidad de la emancipación que no opera sino distanciándose de la tradición en virtud de la razón. Al igual que Gadamer, Habermas asume que la comprensión está estructuralmente sumergida en tradiciones, pero ello no quiere decir que no se pueda tomar distancia frente a ellas, ni que la reflexión no pueda modificarlas. Mientras Gadamer reacciona contra la Ilustración, Habermas va a su rescate. Aguilar, op. cit.

..... (1992), “La verdad en las ciencias del espíritu” (1955), en *Verdad y Método*, Tomo II, Ediciones Sígueme, Salamanca (pp. 43-49).

..... (1997), “Reflections on my Philosophical Journey” (pp. 3-57), en Edwin, Lewis. *The Philosophy of Hans Georg Gadamer*, Chicago and La Salle, USA.

..... (1997), *Verdad y Método*, Tomo I, Ediciones Sígueme, Séptima Edición, Salamanca, 1997.

GRONDIN, JEAN (1999), *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Editorial Herder, Barcelona.

LINGE, DAVID. (ed.) (1977), “Editor’s Introduction”, en Gadamer, Hans Georg. *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, USA.

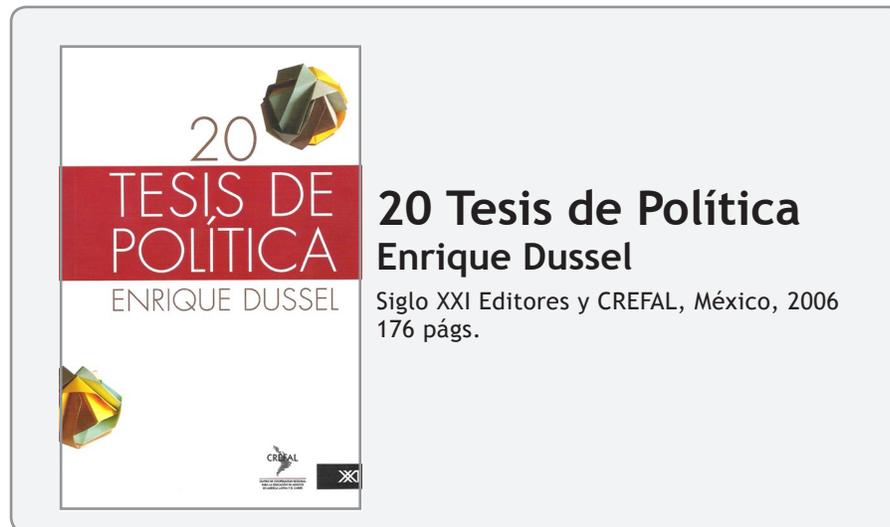
NICHOLSON, GRAEME (1997), “Truth in Metaphysics and in Hermeneutics”, en Edwin, Lewis, *The Philosophy of Hans Georg Gadamer*, Chicago and La Salle, USA, (pp. 309-319).

REALE, GIOVANNI Y ANTISERI, DARÍO (1988), *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo Tercero, Editorial Herder, Barcelona.

VATTIMO, GIANNI (1992), *Ética de la interpretación*, Ediciones Paidós, Argentina, 1992.

WEINSHEIMER, JOEL C. (1985), *Gadamer’s Hermeneutics: a Reading of Truth and Method*, Yale University Press, New York.

# RECENSIONES



## 20 Tesis de Política Enrique Dussel

Siglo XXI Editores y CREFAL, México, 2006  
176 págs.

## Una Nueva Hegemonía: El Poder Obediencial

Helder Binimelis Espinoza<sup>1</sup>

Es innegable que están ocurriendo cambios políticos muy significativos en nuestro continente. Ya no puede decirse que Hugo Chávez sea un caso aislado en América Latina, porque junto con él aparecen nuevos líderes como Evo Morales, Luiz Ignacio “Lula” da Silva, Néstor Kirchner y Tabaré Vázquez. Sin embargo, la interpretación que se hace de estas figuras y de los procesos políticos que conducen en sus respectivos países, es en la mayoría de los casos, superficial y peyorativa. Es así que para la opinión pública actual, la calificación de *populista*, con la que usualmente se denomina a los presidentes de Venezuela, Bolivia, Argentina y Uruguay, se entiende como: “...insulto, como crítica, con un significado próximo a lo demagógico, lo fascista, de derecha extrema”. (DUSSEL, 2006, p. 93). Insultos, sin mayores

fundamentos teóricos, que pretenden ser una defensa del orden institucional y económico establecido tras el paso de las dictaduras por nuestro continente, y la posterior integración al orden económico globalizado, y que olvidan, por tanto, el componente político de estos cambios.

Implícitamente estas críticas lo que hacen es cuestionar la definición más elemental de democracia: *el gobierno del pueblo*, porque según sus argumentos, el pueblo se equivoca, no siempre toma decisiones racionales, se deja llevar por pasiones que no se pueden resolver en las dinámicas y en los tiempos que una política técnica, económica y racionalmente correcta debería efectuar.

<sup>1</sup> Docente Escuela de Trabajo Social, Universidad Católica de Temuco. Periodista, Magíster en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos. Contacto: hbinimelis@uctemuco.cl

Lo que plantea Enrique Dussel en el libro que ahora comentamos, viene a cuestionar estas visiones dominantes y a fundamentar una forma de interpretar la política y el poder más acorde con el presente, y que, por tanto, permite reflexionar con más acierto sobre las nuevas experiencias políticas que afloran y se extienden por nuestro continente.

El libro está dividido en dos partes, y como su nombre lo indica, cada parte compuesta de diez tesis sobre política. Por razones de espacio no podemos en esta reseña dar cuenta de cada una de estas tesis con el detalle que quisiéramos, por lo que nuestra opción será la de destacar aquellos elementos más novedosos y polémicos en los planteamientos políticos desarrollados por Dussel, y que permitan fundamentar teóricamente el momento histórico que nos toca vivir.

**Corrupción de la política.** El peligro permanente de la política como actividad es olvidar su referencia fundante en la comunidad política, ya que cuando esto ocurre, la política se corrompe e incluso puede llegar a producir la extinción de esa comunidad dadora de sentido. Dos son las principales corrupciones de la actividad política. La primera es permanente a lo largo de la historia humana: la fetichización del poder (p. 13), que consiste en que el fundamento de la acción política deja de ser la comunidad y pasa a ser la subjetividad del político de turno o las instituciones políticas. La segunda, es algo propio de nuestra época, de una época donde los actores económicos adquieren el control de campos de acción que son propios de la comunidad política. Y dentro de estos campos, uno fundamental es el de la opinión pública, ya que le permite a la comunidad discutir sobre sus asuntos, y este campo se corrompe en su sentido político, cuando la discusión es conducida, orientada, desde intereses que permanecen en privado (Bobbio diría en secreto: la subpolítica, la vigilancia, el terrorismo).

**Poder y obediencia.** La fetichización del poder lleva a la interpretación de que este no necesariamente debe ser bueno, de

que poder político y ética corren por caminos separados. Esta idea es uno de los fundamentos de la política moderna que se inicia con Maquiavelo. Muchos de nosotros en política pensamos que no podemos elegir al político bueno (porque quizá no existe) y optamos por el mal menor: el que aparentemente menos engañe, el que creamos que va mantener mayor coherencia entre lo que muestra a la opinión pública y lo que finalmente hace. Lamentablemente, esta forma de entender la política termina transformando en central al representante político y transforma en objeto sin sentido a la comunidad. Se corre el peligro de que el poder cree sus propios mecanismos de validación que desembocan en la violencia contra el pueblo, ya que cuando el pueblo deja de fundamentar la política, no tiene más alternativa que ser servil con el poder.

Pero ¿cómo debe ser el poder político para Dussel? Con un fundamento ético que proviene de las tradiciones indígenas iniciadas por los zapatistas en México, y declaradas como fuente de inspiración en el discurso de asunción a la presidencia de Bolivia por Evo Morales, *Mandar Obedeciendo*, el Poder que obedece:

*“Al representante se le atribuye una cierta autoridad (...) para que cumpla más satisfactoriamente en nombre (de la comunidad) los encargos de su oficio; no actúa desde sí como fuente de soberanía y autoridad última sino como delegado, y en cuanto a sus objetivos (...) deberá obrar siempre en favor de la comunidad, escuchando sus exigencias y reclamos” (p. 36).*

**La ética de regreso a la política.** Las crisis políticas, como las que se viven actualmente, surgen a partir de la pérdida de la referencia a la comunidad. Cuando se quiere imponer a la comunidad un consenso en el que la comunidad no ha participado y para el que no existe alternativa posible (ese es el discurso que se transmite a través del control del espacio público de discusión política, al que las alternativas no tienen acceso). Cuando no hay consenso, o cuando este se imponen

por la fuerza (fuerza bruta o fuerza mediática), la comunidad política exige un comportamiento ético de sus líderes políticos, o como lo plantea Dussel, una ética subsumida en política como legitimidad.

La legitimidad es un consenso fundamentado en el pueblo y construido a lo largo de la historia, no es algo que se pueda imponer como un principio tecnocrático o autoritario, son los valores de la comunidad que terminan construyendo normas que permiten un actuar político, y que requieren instituciones que hagan posible la existencia, la vida de la comunidad.

**Condiciones condicionantes de la política.** Termina esta primera parte indicando los principios esenciales de una política que se construye institucionalmente para el beneficio de la comunidad política. Estos principios son el material, el formal y el principio de factibilidad. Todos son igualmente relevantes, no hay unos que primen sobre otros, aunque en tradiciones ideológicas y en momentos históricos específicos se ha cometido el error de dar más relevancia a uno sobre los demás, trayendo como resultado que la actividad política termina siendo condicionada por los principios que no han sido considerados. El marxismo, como es evidente, se orientó fundamentalmente por el principio material, aunque exclusivamente en su dimensión económica (no pudo ver la relevancia de lo ecológico que percibimos cada vez con mayor claridad hoy en día, no pudo ver la dimensión cultural, declarada con claridad por Morales en su actual “Revolución Cultural”); así como el liberalismo se orienta por el principio formal, separando el elemento material (en su vertiente capitalista) de la política. Corren tiempos de cinismo político y por tanto la primacía es la de la factibilidad (nuevamente, una factibilidad autolimitada por las condiciones económicas de la globalización); aunque en realidad lo factible en política tenga un rango mucho más amplio, dice Dussel: “...*más allá* de la mera posibilidad conservadora (...) y *más acá* de la posibilidad-imposible del anarquista extremo (...) (de derecha en el caso de R. Nozick o de izquierda en M. Bakunin)”. (p.83).

Este es el contexto a partir del cual se avizora la construcción de una *nueva hegemonía política* desde el pueblo (como un agente activo, más allá de la fundante comunidad política), basada en una política liberadora, es decir, con base ética legitimadora, que construye consenso democrático.

**La hiperpotencia del Pueblo.** Una idea clave en el libro, sobretodo en la segunda parte, es la recuperación del concepto de *Pueblo*, entendido como una concreción histórica de la comunidad política. Sin embargo, y a pesar de su relevancia, falta precisar con más detalle *cómo se llega a constituir* ese Pueblo que es capaz de de eliminar el consenso de las hegemonía presente e iniciar la construcción de una nueva. Dussel toma la idea de Laclau sobre las *reivindicaciones diferenciadas* (La Razón Populista), y la idea de *traducción* de Santos (El Milenio Huérfano), y aunque en ambos casos esto permite comprender cómo se construyen y comprenden las demandas de sectores y movimientos sociales, no permite apreciar cómo grupos fragmentarios terminan construyendo una unidad mayor, coherente, y que tenga relevancia política: el Pueblo.

Pero ya con el Pueblo constituido, este aparece como el actor clave en la transformación del orden vigente. Todo orden vigente fue construido por una comunidad fundante (ese poder fundante es la potencia), pero todo orden termina fracturándose, porque no hay posibilidad de un orden perfecto: nunca. Siempre hay quien queda fuera del orden, quien es oprimido por el orden (las ideas de exclusión y marginación). Es en el momento en que la opresión se hace insostenible que emerge el Pueblo como hiperpotencia fundante de un nuevo orden, porque el Pueblo tiene la voluntad ética de vivir... algo que el poder político en crisis ya no puede decir de sí mismo.

**Las condicionantes liberadoras de la política.** Ya se veía en la primera parte que la política tiene tres principios que se entienden como condiciones unos de otros (el material, el formal y el de factibilidad). Cualquier olvido

de una de estas condiciones genera crisis en el campo político. En el proceso de construcción de una nueva hegemonía política desde el Pueblo, estos principios deben entenderse como liberadores. Por ejemplo, respecto al principio material, se adquiere conciencia ética de que el orden político vigente está generando efectos no deseados (o deseados) contra sectores marginados o excluidos de la sociedad. Cuando la política reconoce que no respeta el principio material (¡la vida!) de muchos, se produce la liberación de la política, adquiere conciencia ética para poner en cuestión todo aquello que es causa de muerte.

Del mismo modo deben entenderse el principio formal y el estratégico, como procesos de liberación que permiten construir nuevas instituciones democráticas, y desarrollar estrategias que sean capaces de eliminar las resistencias del orden presente.

**Transformación institucional.** Se produce así la acción política liberadora, la praxis política, que tiene como tarea fundamental la transformación institucional. La praxis política es una forma de coacción para construir una nueva legitimidad, basada en la obediencia al pueblo. Se puede ser ilegal en este proceso (porque hay ciertos derechos que el orden cuestionado no acepta), pero no se puede dejar de contar con el respaldo de la legitimidad del Pueblo (p. 122). En ciertas condiciones históricas esta praxis puede ser revolucionaria (aunque ya se ha visto lo que sucede cuando los procesos se fuerzan más allá de sus posibilidades), pero en la mayoría de los casos el camino a seguir es el de la transformación gradual de las instituciones. No confundir transformación con reforma, ya que la reforma no es construcción de una nueva hegemonía, es preservar el orden vigente.

El camino propuesto por Dussel es, por tanto, la transformación de las instituciones políticas, acentuando aquellas dimensiones hasta ahora olvidadas por el orden político liberal. A manera de ejemplo, la creación de instituciones preocupadas de la ecología en la dimensión material de la política; de

instituciones preocupadas de la información y la transmisión de cultura, tan relevantes en la esfera formal; o de instituciones preocupadas de la profundización de la democracia y la participación ciudadana en la dimensión de factibilidad.

Dussel abre la posibilidad de mirar los cambios “populistas” no como un exceso de democracia irracional, sino como una construcción, una transformación profunda de un orden político que es cada día más autorreferente, y que se enfrentará al juicio ético del Pueblo.

**LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD**  
**CARL SCHMITT**  
**TRADUCCIÓN DE CRISTINA MONEREO ATIENZA.**  
 EDITORIAL COMARES, S.L., GRANADA, 2006.

Juan Pablo Beca F.<sup>1</sup>

Podrá llamar la atención que se escriba una recensión de un libro publicado el año 1932, y más aún, de un autor tan controvertido como Carl Schmitt, por su conocida filiación nazi. Sin embargo, la traducción al español de este interesante texto es del año 2006, lo que muestra la vigencia de la obra de Schmitt, quien, a pesar de su filiación política, realizó importantes aportes al derecho, especialmente a la comprensión del fenómeno del constitucionalismo. Es interesante notar la fecha de publicación original de la obra, escrita en alemán, pues se trata del período entreguerras, en el cual hubo en Europa un interesante e intenso debate jurídico, el que se viera interrumpido por la tragedia de la Segunda Guerra Mundial.

En esta obra Carl Schmitt pone en duda la neutralidad del Estado legislativo, una pretensión del liberalismo y del positivismo que aún cuenta con defensores. Sostiene el autor que el Estado no es neutral, y que por ello no cabe hablar de “Estado de Derecho”, expresión acuñada en Alemania pocos años antes de su obra, ya que ello puede significar varias cosas, puesto que el contenido del Estado de Derecho dependerá precisamente de lo que diga el Derecho.

El Estado legislativo, que se opondría al Estado jurisdiccional, al Estado gubernativo y al Estado administrativo, supone una opción. Se opta porque las decisiones sean tomadas por el legislador, entendiendo por tal un grupo de personas que ha sido elegido al efecto por la ciudadanía. Al tomarse una opción, no se puede hablar ya de neutralidad, hay un presupuesto ideológico que lleva a confiar ciegamente en los representantes de la ciudadanía, quienes pueden actuar sin contrapeso alguno. Corresponde a lo que hoy día se conoce como el modelo westminsteriano, en oposición al modelo de Estado Democrático de Derecho. Para que efectivamente el legislador pueda tomar las decisiones, la Constitución debe limitarse a un conjunto de normas orgánicas y de procedimiento, y de ninguna manera contener un catálogo de derechos que limite la acción de los legisladores.

A pesar de lo expuesto, Schmitt sostiene que la ley no puede ser neutral ante sí misma. Lo grafica sosteniendo que el partido mayoritario debiera aceptar que el partido minoritario lo sustituya en el ejercicio del poder si cambia la composición del Parlamento, y que una vez en el poder se atrinchere en el mismo, cerrando la puerta al principio de legalidad. El partido minoritario probablemente acusa

---

<sup>1</sup> Profesor Derecho Constitucional. Escuela de Derecho. Universidad Católica de Temuco

al mayoritario de tener precisamente esta actitud. Allí radica el germen de destrucción del sistema, pues un Estado en una encrucijada tal carecería de legalidad y de Constitución, en palabras del autor en comentario. Comanducci sostiene, en una línea similar, que el modelo westminsteriano tiene la posibilidad de suicidarse, pues por una decisión de mayoría podría derogarse la regla de mayoría.

Schmitt analiza la Constitución de Weimer, y concluye que en realidad se trata de dos constituciones, pues la primera establece el sistema del Estado legislativo neutro, mientras que la segunda parte introduce limitaciones a la mayoría, precaviendo precisamente que pueda destruir la estructura misma del Estado legislativo. Lo que podría ser una subversión a la legalidad del Estado legislativo parlamentario, Schmitt no lo considera antidemocrático, pues se trata de una garantía del sistema ante la acción del propio legislador, construyendo un sistema de fines, determinando así que puede y que no puede hacer el legislador. Reconoce que se socava así la confianza en el legislador, que como ya mencionamos, es un supuesto ideológico del sistema. Por ello el autor ve en realidad dos constituciones en un mismo texto. Llama a abandonar la neutralidad axiológica de la primera parte o el sistema de fines de la segunda parte, para dar coherencia al texto constitucional.

Advierte Schmitt que la Constitución alemana se desvanecía en sus contradicciones internas, y que por ello la legalidad, la legitimidad y la Constitución en sí misma estaban lejos de prevenir una guerra civil. Estas expresiones, vertidas pocos años antes de la Segunda Guerra Mundial, que tuvo a Alemania entre sus protagonistas y responsables, resultan casi proféticas, aun cuando la guerra anunciada no fuera de carácter civil.

La visión de Schmitt debe llamar a una reflexión en nuestro país, que cuenta con una Constitución elaborada con una lógica autoritaria, y que ha sufrido numerosas enmiendas que buscan dotarla de instituciones democráticas, respondiendo a una lógica de

esta naturaleza. Usando la terminología de Schmitt, cabe preguntarse si en Chile tenemos una sola Constitución, o bien más de una dentro del mismo texto, con los riesgos que ello conlleva.

# NORMATIVA PARA LOS MANUSCRITOS

## Instrucciones para los autores:

La revista CUHSO es una publicación periódica que publica artículos sobre distintos campos de las Ciencias Sociales y Humanas, tanto básica aplicada.

Los artículos a publicar deben ser científicos que presenten resultados de investigaciones originales tanto teóricas como prácticas, ensayos, revisiones temáticas, conferencias, comentarios, cartas al editor, u otros aportes según las secciones de la revista.

El idioma de publicación será español, mapudungun o inglés. La revista está abierta a todos los que cumplan con los requisitos establecidos. Su aparición será anual incluyendo números especiales cuando corresponda.

La recepción de trabajos será continua, publicándose en orden de aceptación. Se dejará constancia de las respectivas fechas de recepción y aceptación definitiva del manuscrito.

Los trabajos que se presenten para la publicación en CUHSO deben tener una extensión máxima de 30 páginas, incluidas tablas y figuras, estar escritos a máquina (computador), doble espacio, (incluyendo tablas), en hoja tamaño carta con un margen de 2,5 cm. por lado, usando un solo lado del papel. Cada hoja, incluyendo tablas y leyendas de figuras, deberá numerarse en forma correlativa y deberán llevar el apellido de los autores en la cabecera. En caso de múltiples autorías se utilizará la forma *et al* a continuación del primer autor. Las figuras originales deberán ser hechas en papel diamante, con tinta china y deberán ser numeradas correlativamente con lápiz grafito al mismo tiempo que se

deberán indicar su posición en el texto. Puede enviarse en impresión láser de óptima calidad. Su tamaño no deberá ser mayor a una hoja carta.

Los manuscritos deberán atenerse a las normas usuales y aceptadas de la gramática que corresponda.

Los manuscritos deberán enviarse en triplicado a:

Editor

Revista CUHSO

Centro de Estudios Socioculturales

Facultad de Ciencias Jurídicas

Universidad Católica de Temuco

Casilla 15-D

Temuco, IX región

Chile

Los manuscritos escritos en Times New Roman, deberán acompañarse con un disco en versión Word para PC.

Los manuscritos no serán devueltos a los autores.

El texto del manuscrito de los artículos científicos deberá contener: Título, Nombre del o los autores, Dirección de los autores. Abstract, Resumen, Introducción, Metodología, Resultados, Discusión y Conclusiones, Agradecimiento (opcional) y Bibliografía.

El Título debe ir en minúsculas, letra tamaño 16 en negrita y centrado, autores letra corriente tamaño 12 y centrado con un número exponente indicando a pie de página, el lugar de trabajo y la dirección postal o electrónica. Todo el texto debe escribirse a 1,5 interlineado y letra tamaño 12. Las notas a pie de página en tamaño 10. Todos los títulos de cada sección (Resumen, Introducción, etc.) con letra 12 en negrita y ubicado al margen izquierdo; los subtítulos de cada sección en cursiva y no negrita. El texto del Abstract y Resumen en letra cursiva. Todos los párrafos deben comenzar sin sangría.

El Comité Editor podrá comenzar la publicación de trabajos con una estructura diferente cuando corresponda a ensayos y a otros aportes según la sección de la Revista.

La publicación en español requerirá que se agregue un resumen en inglés (Abstract) a continuación del Resumen. Los trabajos en otros idiomas además del Resumen en el idioma correspondiente, deberán acompañar otro en español.

En el caso de incluir fotografías, éstas deben ser de óptima calidad y en versión JPG o TIFF.

Si en el texto se cita un trabajo de tres o más autores, se colocará el apellido del primer autor seguido de *et al.* Este mismo trabajo deberá ser citado completo en la Bibliografía.

La bibliografía citada registrará sólo los trabajos citados en el texto ordenados alfabéticamente de acuerdo al apellido del primer autor y las iniciales del o los nombres de los autores siguientes (de la misma cita), iniciales y apellidos, todos en mayúscula, año de publicación entre paréntesis, título de referencia, nombre de la editorial y país.

Ejemplo para revistas

MUÑOZ, M E. BARRERA y I. MEZA (1981), "El uso medicinal y alimenticio de plantas nativas y naturalizadas en Chile", en Publicación

ocasional Museo Nacional de Historia Natural, Chile 33:3-91.

GLUNKEL, H (1959), "Nombres indígenas relacionados con la flora chilena", en Boletín Filología, Universidad de Chile 11:191-327.

Ejemplos para libros

ALONQUEO, M. (1979), Instituciones religiosas del pueblo mapuche, Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Santiago.

Para capítulo de libro

VAN MEURS, M. (1992), "Monkul 1. Un conchal prehistórico de la IX región", en Carahue, la Antigua Imperial. Visión de un patrimonio cultural 11-19, Municipalidad de Carahue, Chile.

Ejemplo de cita de artículos de prensa

DURAN, T. (en prensa), Lectoescritura en mapudungun, en revista de Lenguas.

Ejemplo de cita de Tesis

CARVAJAL, A (2000), Representación, ideología y modelos de acción de la red interinstitucional de apoyo al indigente de Temuco, Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Católica de Temuco, Temuco, 110pp.

No incluya en Bibliografía los resúmenes de trabajos presentados en congresos, seminarios, simposios o reuniones. Cítelos en el texto a pie de página (según el número correlativo que corresponda). Tampoco incluya los trabajos enviados a publicación. Si es necesario cítelos en el texto con el nombre del autor seguido entre paréntesis por "manuscrito" o "resultados publicados". Las comunicaciones personales se citan sólo en el texto, señalando el o los autores seguido entre paréntesis por "comunicación personal".

# Estudios Sociales

Revista de Investigación Científica

---

Revista semestral fundada en 1990, patrocinada y editada por la Coordinación de Desarrollo Regional del Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, Asociación Civil (CIAD, A.C.).

**Para consulta electrónica visite las siguientes ligas:**  
[www.ciad.mx](http://www.ciad.mx) o [www.ciad.mx/desarrollo/revista/default.htm](http://www.ciad.mx/desarrollo/revista/default.htm)

**Resúmenes/abstracts disponible en números**  
del 1 al 22, y texto completo en números del 23 al 27

**Vía de acceso a través de los índices:**

LATINDEX: [www.latindex.unam.mx](http://www.latindex.unam.mx)  
RedALyC: [www.redalyc.com](http://www.redalyc.com)  
Ulrich's: [www.ulrichsweb.com](http://www.ulrichsweb.com)  
LANIC: [www.lanic.utexas.edu](http://www.lanic.utexas.edu)  
DIALNET: <http://dialnet.unirioja.es>  
CLASE: [http://132.248.9.1:8991/F/-/?func=find-b-0&local\\_base=CLA01](http://132.248.9.1:8991/F/-/?func=find-b-0&local_base=CLA01)

**Para consulta o envío de tiraje impreso contáctenos en:**

Tel (662) 298-2400 ext: 780 E-mail: [estudiosociales@cascabel.ciad.mx](mailto:estudiosociales@cascabel.ciad.mx)

Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A. C.



Carretera a La Victoria, km.0.6, Ejido La Victoria  
Hermosillo, Sonora, C.P. 83000