



Centro de Estudios Socioculturales

CUIISO

CULTURA - HOMBRE - SOCIEDAD

14
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 Urra

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, Utinentu, 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 14 N° 2 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 / 045-739269

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

ÍNDICE

Editorial	5
ARTÍCULOS	
Una meditación de la ciencia DR. RAÚL FORNET-BETANCOURT	7
La diversidad cultural y tecnológica DR. XABIER ETXEBERRIA	17
Habermas y la política del reconocimiento o multiculturalismo DR. LUIS BERNARDO LEITE	35
Un cineasta chileno. Kuzmarich y el cine de la violencia en Colombia. DRA. ANGÉLICA MARIA MATEUS MORA	57
El mito de “ <i>Treng-Treng y Kai-Kai</i> ” del Pueblo Mapuche DR. JOSÉ FERNANDO DÍAZ, svd.	73
RECENSIONES	
“La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados” de Ramón Curivil Paillavil. ROSAMEL MILLAMAN REINAO	89
“Construyendo lo social. Prácticas y experiencias de investigación desde el Trabajo Social”, Nora Aquí, compiladora. MAGALY CABROLIÉ VARGAS	93

EDITORIAL

En el segundo número de 2007, CUHSO ofrece un conjunto de artículos dedicados a temas propios de la discusión científico-social actual. Entre ellos se incluyen reflexiones desde la filosofía intercultural y las políticas de reconocimiento de la diversidad cultural o multiculturalismo, discusiones en torno al lugar de la tecnología en contextos de diversidad, revisiones de relatos míticos proporcionados por la literatura histórica y etnológica, y un análisis de la construcción de los imaginarios de la violencia a través del cine.

En un primer grupo de trabajos se encuentran aquellos que proceden desde la reflexión filosófica de la cultura. El primer artículo pertenece al destacado filósofo intercultural Raul Fornet - Betancourt quien, desde la crítica intercultural a la ciencia moderna, promueve la reflexión sobre las contribuciones de la ciencia contemporánea a lo que denomina “un mundo sostenible”. Con la confianza en la búsqueda constante de la humanidad por nuevas respuestas y caminos alternativos, el autor discute la *triple indigencia* que impediría cumplir con avances en la restitución de los vínculos entre naturaleza, ciencia y religión: la indigencia del pensar perplejo o aturdido; la indigencia del pensar desde la comodidad, y la indigencia ético-espiritual que afecta al actuar. Siguiendo con un estilo revisionista y crítico, Xabier Etxeberria aporta a este número con su artículo denominado “Diversidad cultural y tecnología”, en el cual discute el lugar de la tecnología en la cultura, específicamente en el marco de las relaciones entre grupos de origen y arraigo cultural distinto. Para el autor, la diversidad cultural se evidencia en la materialización de los niveles instrumentales, institucionales y ético- simbólicos, presentes en cada cultura. Estas dimensiones estructurales de las culturas constituyen, para Etxeberria, elementos claves en la configuración de la identidad cultural, desde una perspectiva epistemológica marcada por el dinamismo y la interacción. Desde esta perspectiva, la tecnología -y lo tecnológico- constituiría una categoría transversal a los tres niveles señalados, con impactos en la definición de las culturas en sí mismas y en su relación con las demás. En un artículo de reflexión en torno a la obra de Habermas, Luiz Bernardo Leite aborda los aspectos centrales de la comprensión del multiculturalismo y la política de la diferencia.

En el marco general del debate filosófico de la cultura, el autor construye un artículo en que aproxima y somete a discusión los planteamientos habermasianos con los aportes de Taylor en el campo de la ciudadanía, la inclusión, los derechos culturales y la construcción de comunidades políticas.

Siempre en el plano analítico, pero desde una tradición ensayística en torno a la producción cinematográfica, Mateus Mora nos ofrece un artículo derivado de la reflexión cinematográfica crítica a partir del filme *Canaguaro* (1981) del cineasta chileno Dunav Kuzmanich. Entre los principales elementos que organizan este ensayo, se encuentra la visualización de los procesos de construcción de imaginarios sobre la violencia. Estos procesos son reconocidos más allá de la individualidad, en el marco de historias que marcan la identidad de los grupos y permiten comprender sociológicamente sus pasados, presentes y futuros.

Finalmente, el presente número de CUHSO incluye un artículo de José Fernando Díaz, titulado “El mito *Treng-Treng* y *Kai Kai* del pueblo mapuche”. En una dedicada revisión de las fuentes históricas y etnológicas, el autor se detiene en los extractos de crónicas y obras literarias que muestran la diversidad de interpretaciones que ha tenido el mito mapuche en el transcurso de los últimos siglos. Desde la discusión de categorías propias de las ciencias de la religión -mito de origen, sacrificio, origen como salvación-, el autor construye una lectura del mito mapuche de *Treng -Treng* y *Kai Kai* como un relato vigente en la dinámica social y política actual en el territorio habitado por el pueblo Mapuche. Relaciona, a su vez, la vigencia y las interpretaciones de este mito con elementos de la territorialidad y de las prácticas culturales mapuche contemporáneas. Con ello se reafirmaría la tesis de que una de las formas transversales de la recuperación de espacios -entre otras- es la recreación de los mismos desde la reinstalación de categorías culturales por parte del pueblo mapuche.

Dra. Teresa Durán Pérez
Directora
Diciembre 2007

Throughout CUHSO's second number of 2007 it is offered a variety of articles regarding many pressing issues in the current social science discussion. Among them, the reader can find reflections spanning issues such as intercultural philosophy, policies of cultural diversity and recognition, multiculturalism, meaningful discussions about the place of technology in contexts of diversity, revisions on mythical accounts coming from the historical and ethnological literature, and also, an analysis about the construction of violence imaginaries through the lenses of a filmmaker.

Among the list of works, there are those that proceed from reflecting upon the philosophy of culture. In that line can be framed the research presented by the renowned intercultural philosopher Raúl Fornet-Betancourt in which he presents a critique to modern science coming from an intercultural perspective, and endorsing a discussion about those contributions to modern science that promotes what the author calls a "sustainable world". With confidence in the humankind constant search for new answers and alternative paths, in the work it is argued a triple indigence state that restrains the possibility of advancing in linking nature, science and religion: the indigence of being unable to have complex thinking, the indigence of thinking from lazy convenience, and the ethical-spiritual indigence that affects at the moment of acting.

In that same revisionist and critical style, Xabier Etxebarria, contributes to this volume with his article "*Diversidad Cultural y Tecnología*", in which the author discusses the place of technology in culture, and more specifically in the context of relations among peoples of diverse cultural origin and roots. For the author, cultural diversity is made evident in the materialization of instrumental, institutional and ethical-symbolic levels present in every culture. These abovementioned structural dimensions constitute for Etxebarria key elements in the configuration of a cultural identity from an epistemological perspective based in dynamism and interaction. From this point of view, technology -and *the technological*- constitutes a transversal category to the three levels, with an impact in the definitions of the very own cultures and its relations with the rest.

Within a similar context, this edition also contains a reflection article regarding Habermas' work. Luiz Bernardo Leite takes on

the central aspects of multicultural understanding and the politics of difference. In this research, the author shows the general trend regarding the philosophical discussion about culture, as well as building a piece that draws and discusses over Habermas arguments in a dialogue with Taylor in issues related to citizenship, inclusion, cultural rights and the construction of political communities.

Also in the political realm, but following an essay writing style, Mateus Mora offers a work that derives from a critical film reflection based in the film *Canaguaró* (1981) by the Chilean filmmaker Dunav Kuzmanich. Among the main features that include this essay, it can be highlighted the visualization process in the imaginary construction of violence. This process is recognized beyond the individual, framed in histories that marked group identity and allow understanding sociologically their past and future.

Finally, the present edition of CUHSO encompasses an article by José Fernando Díaz under the title "*El mito Treng - Treng Kai Kai del pueblo Mapuche*". This research is a complete review of ethnological and historical sources, paying particular attention to extracts of chronicles and literary writings about the diversity of interpretations that the Mapuche myth had in the course of the last centuries. From this departing point, the author offers a discussion regarding religious and related disciplines categories -myth of origin, sacrifice, origin as a salvation- and crafting an interpretation of the traditional myth of *Treng - Treng Kai Kai* as current within the social and political dynamics of the territory inhabited by the Mapuche people. It also relates this myth with today's idea of territory and the cultural trends among this particular community. With this, it is reaffirmed the thesis about reinstating cultural practices as a way of recuperating lost transversal spaces.

Teresa Durán Pérez
Director
December of 2007

Una Meditación de la Ciencia

Dr. Raúl Fornet-Betancourt / Universidad de Bremen.¹

Trabajo recepcionado: mayo 2007
Trabajo aceptado: junio 2007

RESUMEN

Haciendo una crítica intercultural a la ciencia moderna, el autor del artículo propone pensar la ciencia como un pensar meditativo que recobra el sentido y que se percata del significado de su tarea ante la ciencia, por ello toma conciencia de que debe ir más allá de la crítica. Para esta crítica no basta con censurar o poner de manifiesto las desviaciones de la ciencia en sus aplicaciones, sino que hay que sobrepasar este horizonte, poniendo a la ciencia en su lugar. Saber, sin embargo, qué lugar le corresponde a la ciencia, implica saber qué sentido tienen el conocimiento humano y la actividad cognitiva del ser humano en general dentro del desarrollo de la vida, es decir, saber qué nos corresponde ser, cómo y dónde nos corresponde estar. En síntesis, se trata de saber nuestro lugar y el sentido que dimana de él, esto es necesario para decidir qué lugar debe ocupar la ciencia en la vida humana.

PALABRAS CLAVES: ciencia-conocimiento, filosofía intercultural, sabiduría.

ABSTRACT

While producing an intercultural critique to modern science, the author proposes to reflect about science as a meditative thought that recovers its sense. Also, he looks for to where should be the point from which he is able to understand its meaning and role in view of science, taking consciousness about going beyond critique. Therefore, it is not enough to censor or show the deviations of applying science but to exceed the horizon and placing science in its place. However, to know which the place that science belongs is, implies recognizing the meaning of human knowledge and the cognitive activity within the general development of life. In other words, to know what we are supposed to have in our being, and how and when we are expected to be. In sum, this endeavor is about knowing our place and which sense would spring from that point, which is necessary to decide the place that science has in human life.

KEYWORDS: science-knowledge, intercultural philosophy, wisdom.

¹ Filósofo cubano, Director del Departamento de América Latina de Missio. Ha sido coordinador de los diálogos filosóficos Norte-Sur y es el principal representante de la filosofía intercultural.

¿Por qué una meditación?

En el programa de este simposio que se dedica al tema de “Ciencia y Religión para un mundo sostenible”, se justifica su razón de ser con la siguiente argumentación: “Este tercer simposio quiere ser un espacio de reflexión sobre la contribución de la ciencia contemporánea y las nuevas formas de religiosidad en la construcción de un mundo sostenible. Ni una ni otra puede mantenerse al margen de los desastres ecológicos ni del enorme sufrimiento humano, sino que han de implicarse en un compromiso de participación en la paz y en la Tierra.

Hay que restituir los vínculos entre naturaleza, ciencia y religión para generar una sociedad sostenible y superar la separación establecida entre cuerpo y espíritu. Volver a conectar materia y conciencia es la tarea de una cultura emergente que se manifiesta sobre todo en las nuevas formas de ciencia y de religiosidad. Este simposio quiere ahondar en este diálogo¹.

Pero ¿qué pensar de esta tarea?, ¿cómo reconocerla en su urgencia y nobleza?, ¿estamos preparados para hacer lo que nos pide?

Es verdad que existe la cultura emergente de la que se nos habla en la justificación del simposio, como es verdad también que esa cultura emergente debe ser vista como una manifestación más del empeño constante de la humanidad por buscar caminos alternativos frente a los “señoríos” de turno que amenazan con aplastar sus posibilidades de ser (sobre todo, evidentemente, cuando estas son lo que deben ser, a saber, posibilidades de *recreación*), y que es verdad, por consiguiente, que disponemos todavía de una cierta *memoria* que nos auxilia en la percepción de la urgencia y nobleza de esta tarea porque *engrandece* nuestra sensibilidad humana y contrarresta así el proceso de empuñamiento y de rebajamiento de la vida que aceleró la modernidad europea dominante. Sin negar, pues, esta dimensión de la historia, que es en definitiva la que hace razonable la esperanza en nosotros mismos, insistimos, sin embargo, en el sentido de las tres preguntas que acabamos de formular.

No son un recurso retórico. Son indicadores de una triple indigencia que, a nuestro modo de ver, hay que procurar remediar, si es que realmente queremos estar a la altura de esta tarea y de asumirla como un compromiso en el que el “todo” que está en juego es todavía inmensamente mayor que todo lo que nosotros sabemos nombrar como “nuestro” todo.

Es, en primer lugar, la indigencia de un pensar que se queda perplejo ante esta tarea, es decir, que no sabe qué pensar ni qué decir de la misma porque ante esta tarea queda *aturdido*. Pero ¿no será la indigencia que se muestra en este *aturdimiento* del pensar señal de que el pensar mismo ha perdido el sentido de su tarea? Pues ¿cómo es posible que el pensar no sepa qué pensar ante una tarea que le pide búsqueda de sentido? Esto es posible solo si el pensar ha olvidado qué significa pensar. Esta es nuestra hipótesis; y, como veremos más adelante, la indigencia del pensar a la que nos referimos es resultado de un proceso histórico que ha llevado a que el pensar no “piense”. Remediar esta indigencia requiere, pues, intentar responder a la pregunta de cómo hacer para que nuestro pensar “recobre el conocimiento”, el sentido².

En segundo lugar, se trata de una indigencia ontológico-existencial que paradójicamente proviene de las *comodidades* con que nos *acomoda* en el mundo la llamada civilización científica o técnica. Pues con ello reducimos nuestras relaciones todas a un nivel de instrumentalidad funcional que crea el espejismo de que todo es asunto de mejoramiento de las *comodidades*, es decir, de perfeccionar el funcionamiento de la máquina; y cerramos así el horizonte a cuya luz se puede reconocer la necesidad urgente de restituir los vínculos originales, aunque sea al precio del *acomodamiento* en las funciones del sistema.

Y en tercer lugar es una indigencia ético-espiritual que, como consecuencia de la anterior, nos impide responder con el comportamiento adecuado. Nuestro *acomodado* ser no está ni preparado ni dispuesto para lo que pide esta tarea de nosotros. A más tardar desde Platón se sabe en Occidente que el comportamiento, la acción humana, es una expresión de la manera en que el ser humano es y se comprende³, y si este principio, que

1 Ver programa del “III Simposio: Ciencia y Religión para un mundo sostenible. Una relación recíproca con la naturaleza” de la “Fundación Filosofía de la Terra i de les Cultures”. El presente texto es la ponencia dada en dicho simposio que se celebra del 15 al 16 de diciembre de 2007 en Palma de Mallorca.

2 Cf. Martín Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires 1964.

3 Cf. Platón, Cármenes, en *Obras Completas*, Madrid 1960, págs. 274 y sgs.

en la tradición escolástica se condensó en el famoso lema de “*Operari sequitur esse*”, es cierto, ¿cómo esperar que seres humanos que son y se comprenden desde los parámetros de la civilización científico-técnica puedan actuar de otra manera?

Por esta situación de indigencia en la que está *acomodada* nuestra condición humana hoy y que, como veremos, tiene mucho que ver con el hecho de que ese *acomodamiento* es precisamente de base científico-técnica, creemos que la tarea a la que se nos quiere animar con este simposio, tiene que comenzar por un acto de *recapitación* del pensar; un acto por el que el pensar se detenga en su actividad de reflexionar sobre cosas para recogerse y pensar qué le significa pensar. A este acto le llamamos *meditación*; y creemos que es necesario empezar por él, porque, como decíamos, el pensar ya no piensa. Está atrapado en un engranaje de producción instrumental de saberes que en nombre del desarrollo y del progreso lo obliga a entenderse en términos de una función del sistema epistemológico sancionado por la civilización científico-técnica. Y para “recobrar el sentido” necesita precisamente meditar.

Para el tema que nos ocupa se desprende de lo anterior que proponemos pensar la ciencia con un pensar meditativo que recobra el sentido y, percatándose del significado de su tarea ante la ciencia, toma conciencia de que debe ir más allá de la crítica⁴. Pues no basta con censurar o poner de manifiesto desviaciones en el uso de la ciencia, sino que hay que sobrepasar este horizonte poniendo a la ciencia en su lugar.

Saber, sin embargo, qué lugar le corresponde a la ciencia, implica saber qué sentido tienen el conocimiento humano y la actividad cognitiva del ser humano en general dentro del desarrollo de la vida, es decir, saber qué nos corresponde ser, cómo y dónde nos corresponde estar. Saber nuestro lugar y el sentido en él, es, pues, necesario para decidir qué lugar debe ocupar la ciencia en la

vida humana. Pero el pensar “aturdido” por el impresionante progreso de la ciencia necesita meditar para poder saber este otro saber sobre el sentido de su tarea.

He aquí un resumen de las ideas de fondo en razón de las cuales proponemos no simplemente un pensar la ciencia, sino justamente hacer de ella un objeto de meditación del pensar.

¿De qué ciencia hablamos?

Por lo que llevamos dicho se comprende que nos estamos refiriendo a la llamada ciencia moderna. Con todo nos parece conveniente aclarar que con este título, a pesar de todas las continuidades que se quieran establecer para salvar un cierto hilo conductor o “una lógica científica” en la historia de la ciencia, entendemos un fenómeno cultural específico que poco tiene que ver con la “episteme” de la antigüedad griega clásica ni con la doctrina o “scientia” de la Edad Media cristiana que entienden la ciencia como un saber *de* y *desde* principios fundamentales evidentes por sí mismos y cuyo conocimiento asegura a dicho saber la *correspondencia* con lo que es verdadero e inmutable, necesario y universal⁵. Y por ser trasmisora de un saber semejante se considera además en esta concepción clásica que la ciencia es un elemento indispensable para la verdadera formación del ser humano, como se ve todavía en los representantes del idealismo alemán y en Wilhelm von Humboldt⁶.

Pero, como decíamos, la ciencia moderna rompe radicalmente con esa concepción al abandonar, debido al giro epistemológico del nominalismo, el principio central de la ciencia clásica que dice “*scientia non est singularium*”, aplicándose precisamente al estudio de fenómenos concretos, experimentables y medibles. Este es el giro que se suele unir con razón a los nombres de Cópernico (1473-1543), Galileo (1571-1642) y Kepler (1571-1630) para marcar el inicio de una nueva idea de la ciencia, es

4 La bibliografía sobre este punto, incluyendo la crítica a la racionalidad científica como método y horizonte de conocimiento, es inmensa y, en parte, también muy conocida. Por eso nos limitamos a mencionar unos pocos títulos que nos parecen especialmente significativos: Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid 1965; Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg 1978; Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954; José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, en *Obras completas*, tomo V, Madrid 1983; Jacques Ellul, *Le Système technique*, Paris 1977; Carl Friedrich von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, München 1977; y Émile Bréhier, *Ciencia y humanismo*, Murcia 1958.

5 Como autores paradigmáticos recordemos aquí a Aristóteles (Cf. por ejemplo su explicación en *Ética a Nicómaco*, libro VI) y a Santo Tomás (Cf. por ejemplo su *Summa Theologica*, q. 1 a. 1-2).

6 Desde Kant a Krause se ve esta concepción en las obras fundamentales de los representantes del idealismo alemán, que son en ese sentido obras en las que la ciencia se comprende como un capítulo en el camino de la “perfectibilidad” del espíritu humano. Sobre Humboldt ver: Eduard Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin 1928.

decir, el inicio de la ciencia (moderna) que sustituye la *inteligencia* de los principios por la *investigación* basada en la observación y la experiencia de sectores determinados de la realidad.

Pero acaso lo decisivo para la configuración de la “nueva ciencia” no sea esta opción por el método experimental y analítico, sino el hacer de esta opción el instrumento por excelencia para posibilitar, consolidar y extender el dominio del ser humano sobre la naturaleza. Pues es así como en el marco del nacimiento de la modernidad y de la formación económica del capitalismo la ciencia (moderna) puede sustituir la idea del orden cósmico por una concepción mecánica del mundo en la que se refleja justamente la voluntad de señorío humano sobre la naturaleza. Desde este momento la ciencia será un factor sistémico en la empresa del apoderamiento y del control del mundo por parte de una humanidad cuya autoconciencia de señorío es incompatible con la “tolerancia” del misterio y de lo sagrado en el mundo. Y es por eso que la autoafirmación de esta conciencia de señorío es proporcional con la positivización de la ciencia. El señorío humano no necesita una ciencia reflexiva, sino, por el contrario, una ciencia positivizada que cierre los espacios abiertos de reflexión con el “saber hacer” del técnico.

Pero no es necesario seguir abundando en esta caracterización, pues es un desarrollo conocido y documentado desde muy diversas perspectivas, como muestras, entre otros, los análisis de Edmund Husserl, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas o Raimon Panikkar⁷.

Importante es, sin embargo, complementar lo dicho con el dato de que esa positivización de la ciencia mucho tiene que ver con un rasgo que es distintivo en gran medida de la ciencia moderna, a saber, que es una ciencia cuya producción de “saber hacer” la convierte en una fuerza productiva de primer rango. Lo que, a su vez, es el horizonte a cuya luz hay que explicar su significado tan decisivo para todas nuestras “comodidades”. Esta ciencia, como señaló, Mario Bunge hace ya mucho tiempo, se ha convertido “en el

núcleo de la cultura moderna”⁸.

Si este diagnóstico es correcto, y todo parece indicar que lo es, la ciencia de la que hablamos no es, pues, una manifestación marginal de nuestra cultura. Es verdad que es un fenómeno cultural, generado históricamente, pero con la peculiaridad de haberse convertido en el corazón mismo de la cultura en que crece. La ciencia es *definitiva* para la cultura mundial en que hoy se mueve el ser humano porque ha decidido el carácter de esa cultura y con ello las pautas normativas en que nos orientamos como sociedad mundial.

Sobre el trasfondo de estas breves aclaraciones, cuya intención ha sido únicamente la de recordar la centralidad peculiar de la ciencia moderna para nosotros hoy, tratemos ahora de ver qué nos puede significar meditar sobre ella.

Para una meditación de la ciencia

Son conocidos los análisis de Max Weber sobre las consecuencias “modernizantes” que ha tenido la planetarización de la racionalidad científico-técnica occidental para la organización de la vida social y política de la humanidad en los últimos siglos⁹. Y conocidos son también los análisis que, siguiendo en gran parte el horizonte explicativo abierto por Weber, hace Jürgen Habermas con la intención de ilustrar que este proceso de racionalización científico-tecnológica que es nuclear en las sociedades industrializadas, genera un profundo desacoplamiento entre los sistemas de las funciones sociales y el mundo real de la vida del diario, que conduce en el fondo a la colonización de este último¹⁰.

Estos análisis, como tantos otros que van en esa línea¹¹, son ciertamente discutibles en muchos de sus aspectos; pero lo que sí nos parece seguro en ellos, y por eso tomamos aquí su perspectiva de fondo para enmarcar nuestra propuesta de meditación de la ciencia, es que nos ayudan a comprender uno de los problemas fundamentales que plantea hoy la ciencia a la humanidad. Nos referimos al poder

7 Cf. Edmund Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya 1962; Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México 1968; Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a./M 1976; y Raimon Panikkar, *L'émancipation de la technologie*, en *Interculture* 85 (1984) 22-37, Paz y desarme cultural, Santander 1993, y *La dialéctica de la razón armada*, en *Concordia* 9 (1986).

8 Mario Bunge, *La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires 1966, pág. 126.

9 Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln 1964, y *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988.

10 Cf. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, dos tomos, Frankfurt a./M 1988.

11 Ver por ejemplo, Helmut Schelsky, *Der Mensch in der technischen Zivilisation*, Hamburg 1961; y Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Frankfurt a./M 2007.

y a la autoridad que tiene hoy la ciencia; poder y autoridad que se consideran tan “naturales” que apenas si se cuestiona la legitimidad con que impone sus criterios en los más diversos ámbitos de la sociedad e invade los mundos de la vida.

Tomemos, pues, esta situación de colonización como punto de partida para nuestra meditación. Pero observemos que esto nos obliga a pensar primero, como se desprende de lo ya dicho sobre las tres preguntas formuladas al principio, en qué situación nos encontramos nosotros mismos para pensar la ciencia. Pues debido a la fuerza del monopolio cognitivo que detenta hoy la ciencia como fuente exclusiva de conocimientos válidos y reconocidos como tales, hay buenas razones para suponer que la ciencia no solo coloniza nuestros mundos de vida social y cotidiana, sino también la relación con nosotros mismos y, con ello, nuestros “mundos interiores”, si se permite llamarles así. Preguntemos entonces si estamos todavía en el nivel de lo que llamamos antes el “pensar aturdido”, que sería sin duda una señal clara de que la colonización de la ciencia también ha llegado hasta nuestra propia manera de pensar.

Empezar la meditación por esta pregunta es un recurso *metódico* para discernir el lugar cognitivo donde realmente está nuestro pensar, es decir, discernir la situación en que *pensativamente* estamos cuando decimos qué pensamos, para saber en este caso concreto en qué condiciones estamos para pensar la ciencia. Debemos empezar, pues, por tratar de determinar en qué medida la ciencia informa las condiciones desde las que pensamos, entendiendo evidentemente que esa influencia se da también de manera negativa o indirecta, como mostrarían, por ejemplo, los complejos que se tienen frente a la ciencia en las llamadas “Humanidades” o las consecuentes luchas por el reconocimiento “científico”.

Meditar la ciencia requiere, por tanto, recuperar no solamente la capacidad crítica, sino también la libertad del pensamiento frente a la ciencia, pues solo así se podría pensar la ciencia desde fuera del paradigma cognitivo que ha impuesto. Y de ello precisamente se trata, porque: “¿cómo se podría poner la ciencia en su lugar si seguimos pensándola según los criterios de su paradigma?”

Pero debemos aclarar que la recuperación de la libertad del pensamiento

frente a la ciencia no quiere decir desentenderse de ella ni negarla, como tampoco significa querer afirmar de otra manera la independencia del pensamiento humano. Quiere decir más bien recuperación de los vínculos fundantes con la naturaleza, con el otro, con lo sagrado, lo divino, etc., que el reduccionismo de la ciencia positivizada ha expulsado de las zonas de experiencia del pensar. Por esta libertad el pensamiento no gana “independencia”, sino vinculación, arraigo en un orden que la ciencia redujo a “estructuras” y “funciones”. Mas por eso mismo, por esta recuperación de los vínculos, puede pensar la ciencia de otra manera, esto es, ocuparse de su significado en un orden que ya no es simple reproducción de las leyes de la investigación científica, sino que, por el contrario, se revela como el orden que ordena (en el doble sentido de mandar y poner en concierto) el conocimiento humano.

Así, desde esta libertad o apertura de horizontes que da la recuperación de los vínculos fundantes del ser humano, puede el pensar meditar la ciencia con intención, como decíamos, de ir más allá de la crítica de sus reduccionismos y de sus consecuencias sociales y ecológicas, para *reordenarla* desde sus principios. O sea que una meditación de la ciencia, sin menospreciar las consecuencias que produce la maquinaria científica de una sociedad científico-tecnológica, se concentra en los principios con que la ciencia ha querido suplantar o compensar la pérdida de seguridad y de serenidad que significó en Europa el tránsito del orden cósmico clásico al “constructivismo” moderno. En resumen, se trataría de meditar sobre el sentido de estos principios:

- Principio epistemológico: priorizar -supuesta la dualidad sujeto-objeto de conocimiento- el método del logos “investigador” para el que la búsqueda del sentido se disuelve en la explicación de las leyes a que obedece la “construcción arquitectónica de la realidad”.

- Principio “cosmológico”: puesta en marcha de una visión “mecánica” de la naturaleza. Es decir, desnaturalización de la ciencia.

- Principio antropológico: afirmación -como consecuencia de los dos anteriores- de un humanismo antropocéntrico que redefine el puesto del ser humano en el cosmos y que prioriza el apoderamiento como línea de humanización.

- Principio de independencia cultural: el saber científico no está determinado por factores sociales ni culturales y se desarrolla por eso como un conocimiento objetivo de validez universal. De donde se sigue:

- Principio de la despersonalización: el conocimiento científico se produce con independencia del trasfondo biográfico (deseos, intereses, sueños, miedos, etc.), de las personas implicadas en el proceso de investigación (que es un proceso institucionalizado e independiente de la corporalidad humana). Por eso se podría hablar aquí también de principio de la descorporalización¹² de la ciencia, que sería la otra cara de la desnaturalización.

- Principio del progresismo: aplicación metódica y sistemática de la investigación en el sentido de una lucha abierta contra todo límite.

La meditación sobre el sentido de estos principios, pero también sobre las consecuencias sociales, ecológicas, antropológicas y religiosas que ha tenido el desarrollo de una ciencia afincada en principios semejantes, nos llevaría a comprender, a nuestro modo de ver, que la reconstrucción de los vínculos entre naturaleza, ciencia y religión a la que quiere contribuir este simposio, es imposible si no se cambian los principios de la ciencia moderna en su aparato dominante, pues son precisamente la expansión sistemática y la aplicación rigurosa de esos principios los que han roto el ordenamiento natural y sus vínculos de reciprocidad.

Mas ¿puede la ciencia cambiar sus principios? Sí puede, aunque el precio de ese cambio es el de una refundamentación holística, intercultural e interreligiosa de la ciencia. Aquí es importante, es más, indispensable el diálogo abierto entre las diferentes culturas del saber de la humanidad, pues la refundamentación

requerida supone abrirse a otros principios y a otros fines para recuperar la pluralidad de fundamentos que “reubica” el edificio de la ciencia moderna.

Refundar la ciencia es, pues, el desafío de recolocarla en el tejido de los vínculos de reciprocidad que nos recuerdan las memorias culturales y religiosas de la humanidad. Es, como decíamos, “ponerla en su lugar” para que deje de ser la fuerza que finaliza toda capacidad cognitiva humana. Es, dicho de otra manera, replantear el problema del *ideal* del conocimiento científico.

Este problema nos es, sin embargo, una cuestión solo epistemológica. Acaso es ante todo una cuestión ético-política. Pues todo parece indicar que la ciencia que hace y que financia una sociedad (o determinados grupos de poder) depende en gran medida de la forma en que se haya respondido a la pregunta de qué queremos ser y de cómo queremos estar en el mundo.

Por esta razón, y lógicamente por las alteraciones que ha provocado la ciencia moderna en nuestra relación con nosotros mismos, una meditación (filosófica) sobre la ciencia no debería escatimar la consideración de la cuestión sobre si la forma en que somos es una forma que, por aceptar su conformación por los vínculos fundantes de la existencia viviente, vive en conformidad y en paz con el ordenamiento de los vínculos; o si, por el contrario, es una forma en continua insatisfacción que nunca se conforma y hace de su vida un obstinado proceso de “consumir” la vida.

Responder a esta pregunta nos parece decisivo para nuestras posibilidades de refundar la ciencia y de reordenarla de acuerdo con fines nuevos.

12 Cf. Arnold Gehlen, *Technik im technischen Zeitalter*, Frankfurt a. /M 1965.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES (Cf. Por ejemplo su explicación en *Ética a Nicómaco*, libro VI) y a su Santo Tomás (Cf. Por ejemplo su *Summa Theologica*, q.1 a. 1-2).

BRÉHIER, É. (1958), *Ciencia y humanismo*, Murcia.

BUNGE, M. (1966), *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires, pág. 126.

ELLUL, J. (1977), *Le Systém technicien*. Paris.

FIEDRICH VON EWIZACKER, C. (1977) *Der Garten des Menschlichen*. München.

GEHLEN, A. (2007), *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Frankfurt a./M.

GEHLEN, A. (1965), *Technik im technischen Zeitalter*. Frankfurt a./M.

HABERMAS, J. (1976), *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt a./M.

HABERMAS, J. (1988), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a./M.

HEIDEGGER, M (1954), “*Die Frage nach der Technik*”, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen.

HEIDEGGER, M. (1964) *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires.

HÜBNER, K (1978), *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg.

HUSSEL, E (1962), *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya.

JASPERS, K. (1965) *Origen y meta de la historia*, Madrid.

MARCUSE, H. (1968), *El Hombre unidimensional*, México.

ORTEGA Y GASSET, J. (1983), *Meditación de la técnica*, en *Obras Completas*, tomo V. Madrid.

PANIKKAR, R (1984), “*L’émancipation de la technologie*”, en *Interculture 85 (1984) 22-37*, Paz y desarme cultural, Santander 1993 y “*La dialéctica*

de la razón armada”, en *Concordia 9 (1986)*.

PLATÓN (1960), *Cármides*, en *Obras Completas*, Madrid, págs. 274 y sgs.

ACHELSKY, H. (1961), *Der mensch in der technischen Zivilisation*, Hamburg.

SPRANGER, E. (1928), *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin.

WEBER, M (1988), *Wirtschaft und Gesellschaft, Köln 1964 y Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen.

DIVERSIDAD CULTURAL Y TECNOLOGÍA

Xabier Etxeberria¹

Trabajo recepcionado: diciembre 2006
Trabajo aceptado: junio 2007

RESUMEN

Este trabajo se plantea varias preguntas acerca de la diversidad cultural y la tecnología. ¿Qué lugar ocupa la tecnología en el fenómeno de la diversidad cultural y con qué dinámicas? Contra lo que pudiera parecer en un primer momento, ¿es un elemento decisivo a la hora de plantearse éticamente las relaciones entre los diversos grupos culturales? ¿Cómo habría que abordarlo cuando se pretende una gestión respetuosa y solidaria de las diferencias culturales? Son estas las tres preguntas que guían el presente artículo. Para afrontar las interrogaciones formuladas, este artículo expondrá los argumentos en dos grandes partes. En la primera, se tratará de explicitar qué lugar ocupa la tecnología en la producción y vivencia cultural, resaltando cómo ella está ineludiblemente abocada a la diversidad de sus expresiones. Una vez precisado el alcance de esta diversidad de la tecnología, en la segunda parte se analizará lo que ello supone y debe suponer para la relación entre culturas.

PALABRAS CLAVE: Diversidad cultural, tecnología, tecnociencia, filosofía de la ciencia.

ABSTRACT

While producing an intercultural critique to modern science, the author proposes to reflect about science as a meditative thought that recovers its sense. Also, he looks for to where should be the point from which he is able to understand its meaning and role in view of science, taking consciousness about going beyond critique. Therefore, it is not enough to censor or show the deviations of applying science but to exceed the horizon and placing science in its place. However, to know which the place that science belongs is, implies recognizing the meaning of human knowledge and the cognitive activity within the general development of life. In other words, to know what we are supposed to have in our being, and how and when we are expected to be. In sum, this endeavor is about knowing our place and which sense would spring from that point, which is necessary to decide the place that science has in human life.

KEYWORDS: science-knowledge, intercultural philosophy, wisdom.

¹ Universidad de Deusto (Bilbao)

1. El lugar de la tecnología en la cultura y su apertura a la diversidad

Para aclarar adecuadamente el lugar de la tecnología en la cultura, es preciso describir el abanico de aspectos que esta implica, a fin de insertar a la primera dentro de ellos. Pues bien, en toda cultura se da una articulación compleja de tres niveles², que vienen a ser el esquema formal compartido por todas, que luego se materializa de maneras diferentes en cada una de ellas, expresándose de este modo la diversidad cultural. Comencemos explicitando los niveles, para pasar luego a describir sus imbricaciones.

A) los niveles:

1. Tenemos, en primer lugar, el nivel de los **instrumentos**. Puede ser definido como el conjunto de medios y mediaciones para crear bienes y ofrecer servicios. Eso significa que valen en función de otro aspecto, que valen, en última instancia, en función de lo que es fin en sí. Desde luego no puede ignorarse que hay una tendencia a hacerlos fines, a subordinar nuestra vida a la posesión de los mismos.

Estos instrumentos implican saber empírico aplicado. Esto es algo que se expresa de modo sumo en la circularidad creativa que se está dando en el complejo tecnocientífico; gracias al saber científico hemos creado una imponente tecnología, pero a su vez, gracias a la tecnología de la que vamos disponiendo, podemos hacer nuevos hallazgos científicos.

La tecnología -el tema que propiamente nos ocupa- tiene su lugar decisivo en este nivel, aunque pueda proyectarse en los otros. La defino someramente apropiándome de una propuesta de quintanilla. El sistema tecnológico, dice este autor, es un sistema planificado de acciones (intencionales y racionalmente estructuradas) que involucran *artefactos*. En efecto, 1) se trata de un sistema -no de elementos sueltos sin relación- dinamizado por acciones intencionales, esto es, dirigidas al logro de un fin -no se trata de una mera colección de instrumentos-; 2) implicando el ejercicio de una racionalidad que debe ser definida como instrumental: aquella que se aplica al discernimiento de los medios en vistas al logro de fines sobre los que no se discierne; 3) involucrando artefactos, es decir, instrumentos hechos como tales por el ser humano.

Con la invención y el uso de la tecnología se persigue, en principio, satisfacer necesidades muy variadas (como alimentación, abrigo, salud, seguridad, información, movilidad...), Pero también deseos; e igualmente potenciar las capacidades de los usuarios. En esta somera relación de finalidades se intuyen ya las grandes ambigüedades de la tecnología.

- En primer lugar, no es lo mismo perseguir con ella la realización de las necesidades ligadas a la condición humana, como tales limitadas y satisfacibles, que perseguir colmar los deseos, como tales insaciables. Acabo de indicar que la razón tecnológica no discierne sobre los fines, no discierne respecto a la definición de necesidades y deseos; por eso, precisamente, toca a la racionalidad ética y de sentido, la que se aplica a los fines, aclarar lo más posible cuándo hay necesidades que deben satisfacerse con la tecnología y cuándo hay deseos que, más bien, deben ser moderados en espíritu de sobriedad: los excesos tecnológicos, con su impacto negativo, tienen en buena parte su origen en su alineamiento con la satisfacción de deseos humanos estimulados sin medida. Hay que ser conscientes de que no es fácil hacer la delimitación precisa entre deseos y necesidades, que depende, además, en cierta medida, de las culturas y sus momentos históricos³, pero es muy importante distinguirlos en lo fundamental.

- En segundo lugar, también aparece una relevante ambigüedad en el hecho de que la tecnología potencia las capacidades de quienes la usan. Porque puede potenciar tanto nuestras capacidades de construcción individual y colectiva -capacidad de las personas- como las de destrucción -capacidad frente a las personas, contra ellas-. Hay instrumentos tecnológicos *especializados* en una u otra forma de capacitación (tecnología de elaboración del pan / pistolas), pero con frecuencia la ambigüedad que resalto anida en el propio instrumento, utilizable con fines varios. A partir de esta constatación, la pregunta por el tipo de tecnologías que estamos impulsando, y por su uso en relación con la convivencia y la construcción de lo humano, emerge con fuerza.

- Estas dos ambigüedades, que acabo de presentar, ponen de manifiesto la importancia que, para modular la creación y uso de la tecnología, tienen los ideales

² Me inspiro en una propuesta de Paul Ricoeur, pero haciendo amplios desarrollos propios.

³ Por poner un ejemplo evidente: es indudable que en nuestra cultura saber leer y escribir es una necesidad perentoria, mientras que en las culturas ágrafas ni siquiera cabe plantearla.

culturales de realización de las personas. Hay culturas que hacen propuestas más centradas en la satisfacción de las necesidades y la convivencia, mientras que otras estimulan la realización de los deseos y/o la expansión dominadora. Como puede verse, la conexión entre la tecnología y la ética va configurándose, tanto en lo que esta tiene que ver con los horizontes de plenitud como en lo que tiene que ver con los ideales de convivencia.

Hay una tercera ambigüedad de la tecnología, que emerge a partir de su relación con el medio ambiente. Este es tanto una fuente de recursos cuya explotación facilita la tecnología -capacitación frente a la naturaleza y con frecuencia contra ella-, como un depósito para los residuos -con mucha frecuencia dañinos- que la tecnología acrecienta. La ambigüedad está aquí en que el sistema tecnológico puede facilitar nuestra relación positiva con la naturaleza, no solo considerada como fuente de recursos necesarios para la satisfacción de nuestras necesidades, sino también como ámbito de contemplación (piénsese a qué podemos acceder gracias a un telescopio o a un microscopio); pero, igualmente, puede dinamizar nuestras tendencias dominadoras y destructivas respecto a ella. De nuevo, vuelve a aparecernos la importante conexión, que remite una vez más a la ética y al sentido de la realidad, entre sistema tecnológico y propuesta cultural global -relativa a los fines- en la que el primero se sitúa: no va a ser lo mismo una propuesta que considere al ser humano en la naturaleza, impulsado por el ideal de armonizarse todo lo posible con ella, que otra que nos hable del ser humano frente a ella, con espíritu de dominio estricto.

2. Desarrollado con algo más de precisión el nivel de los instrumentos, por situarse en él nuestro tema, paso a presentar de modo más elemental los otros dos niveles existentes en toda cultura, comenzando por el de las **instituciones**.

Cabe entender, por instituciones, el conjunto de formas estructuradas de existencia social con las que se regulan normativamente las relaciones. De ellas destaco en concreto:

- Que están ligadas, para lo bueno y para lo malo, a las dinámicas de poder. Para lo bueno, en la medida en que acrecientan las posibilidades de intervención mucho más allá de lo que pueden hacerlo los individuos en cuanto tales. Para lo malo, porque las concentraciones de poder que suponen

(dependiendo, por supuesto, de los tipos y modos de institución) pueden utilizarse para oprimir y marginar a los que ocupan en ellas lugares de subordinación.

- Que son necesarias, incluso ineludibles, para hacer viables y durables las propuestas diversas de realización colectiva. Precisamente por el poder opresor que puede anidar en ellas, cabe la ilusión de plantearse su desaparición, pero en realidad, a lo que podemos aspirar es a su transformación, precisamente para que cumplan bien su objetivo de facilitar y potenciar el *vivir juntos*.

Las instituciones posibles -y las que realmente se han dado y se dan- son de múltiples tipos: según los ámbitos de convivencia colectiva que regulen -familiares, religiosas, económicas, políticas, jurídicas, etc.-; Según las imbricaciones que se planteen entre ellas; y según la concreción que les den las diferentes culturas en sus diversos momentos históricos.

3. El tercero de los niveles presente en toda cultura es el **ético-simbólico**. Está constituido por el conjunto articulado de propuestas de sentido sobre la realidad (cosmovisión) y de orientación para la conducta (*éthos*). Hay que distinguir en él, a su vez, varios subniveles:

- En la superficie están las *costumbres*, que tienden a la inercia, esto es, que pueden continuar practicándose cuando se ha perdido el referente de sentido que las ideó y les dio vida (por ejemplo, es lo que pasa, al menos en muchas familias europeas, con diversos aspectos de la celebración de la navidad).

- Bajo el subnivel de las costumbres está el de las *tradiciones* o memoria viva de la comunidad. Hay que hablar de tradiciones en plural, con frecuencia tensionadas entre ellas (lo que, bien llevado, es ocasión de creatividad y riqueza), aunque esté permanente la tentación de reducirlas a una, que actúa entonces impositivamente.

- Como núcleo decisivo, tenemos el conjunto de *símbolos y relatos* que expresan el sentido de la realidad, los valores, las normas, los ideales de realización (también aquí en versiones plurales, aunque siempre alguna se plantee como dominante).

Históricamente, las propuestas religiosas han ocupado un lugar central, prácticamente en todas las culturas, en

este nivel ético-simbólico. Con todas sus variedades interreligiosas y sus tensiones intrarreligiosas. Y con sus múltiples formas de insertarse en las culturas en su conjunto. De todos modos, no habría que reducir este nivel a ellas. Y debe contemplarse la posibilidad de expresiones ateas o agnósticas del mismo (está en discusión si es a este agnosticismo a lo que predominantemente se va avanzando en las sociedades europeas).

4. Para tener una visión más completa de las dimensiones estructurales de las culturas, conviene hacer un par de observaciones a la presentación que se ha hecho de los niveles.

- La primera de ellas es que debe contemplarse en toda su importancia un elemento transversal a los mismos que está resultando decisivo para la configuración de las identidades culturales: la lengua o idioma en el que un grupo habla y que considera propio.

- La segunda observación tiene que ver con el hecho de que la presentación en niveles supone una descripción formal de las culturas, que es estática o sincrónica. Dado que toda realidad, también la cultural, es dinámica, hay que insistir en que en la concreción de los niveles se dan constantes transformaciones, debidas tanto al dinamismo de la interacción entre ellos, que resaltaré a continuación, como del dinamismo histórico, del que quiero dejar ahora constancia. Lo que supone: 1) que las culturas son realidades históricas sujetas a evoluciones complejas, con estímulos tanto intraculturales como interculturales; 2) que los grupos culturales tienden a considerarse sujetos históricos, siendo su identificación con una determinada historia -la *suya*- un elemento decisivo de configuración de su identidad.

B) la articulación compleja de niveles:

1. Ya he adelantado que los niveles descritos de las culturas no son compartimentos estancos, funcionan articuladamente, con imbricaciones complejas. Estas pueden darse en múltiples direcciones:

- La *lógica* -la ética- pide que el nivel ético-simbólico, situado en sí en el reino de los fines, regule crítica y creativamente las instituciones, así como los estímulos, procesos y usos de la producción instrumental, que en definitiva constituyen el reino de los medios.

- Pero a su vez, no puede ignorarse la posibilidad de que las instituciones, autonomizadas y centradas en el poder,

ejerzan un significativo control de la expresión del nivel ético-simbólico y de la producción tecnológica, poniéndolos a su servicio.

- E igualmente, el nivel tecnológico, cuando se hace sistema complejo, puede adquirir protagonismos, en su relación con los otros niveles, que no son los suyos propios. Pero dado que esto tiene que ver específicamente con nuestro tema, paso a desarrollarlo más extensamente.

2. ¿Cuáles son, pues, los procesos de imbricación de niveles en los que media la tecnología? Apuntan en varias direcciones.

En primer lugar, aunque la tecnología es en sí instrumental como ya he reiterado, en la medida en que está impulsada no solo por la *abstracta* satisfacción de necesidades y deseos, sino por un determinado mundo simbólico-ético (o al menos enmarcada en él) que las y los modula, acaba quedando contagiada por él de múltiples formas. Esto quiere decir que cada grupo cultural, con su núcleo ético simbólico específico, empuja también modos específicos hacia la producción tecnológica y los impregna de formas diferentes. Por ejemplo, para incitar la invención y uso de la tecnología:

- No es lo mismo situarse dentro de una visión cultural de la realidad que considera a los humanos frente al mundo, que situarse en otra que los considera parte de él (tecnología que impulsa la explotación de la naturaleza frente a tecnología favorecedora de la convivencia armónica);

- No es lo mismo encontrarse dentro de una concepción cultural de la relación con el otro orientada a la hospitalidad, que encontrarse en otra en la que se propugna la expansividad de conquista (en la segunda, la tecnología armamentista será decisiva);

- No es lo mismo tener como referencia de sentido la autorrealización por la acumulación, que tenerla por la sobriedad (tecnologías encaminadas a la satisfacción de los deseos frente a tecnologías encaminadas a la satisfacción de las necesidades).

Las tres disyuntivas que presento no son hipotéticas, ya que cada cultura concreta se remite prioritariamente a una u otra de ellas, incidiendo, por tanto, en formas específicas de estimulación de la producción y utilización de la tecnología.

En segundo lugar, y en dirección inversa, cabe también la posibilidad de que se dé una cierta autonomización del nivel tecnológico al que luego se acomodan los otros niveles (sutil inversión de la relación medios-fines). Es lo que tiende a suceder cuando aparecen expresiones potentes de la tecnología (como el actual complejo tecnocientífico) o expresiones que por diversas circunstancias ejercen una fuerte fascinación (como ha sido en general el caso de la tecnología del armamento, o como los son actualmente ciertas tecnologías de la información). Advirtiendo de antemano, de modo genérico, que esta tendencia está modulada diferentemente según las culturas y según su momento histórico, pongo algunos ejemplos de las influencias indebidas de lo tecnológico potente/fascinante en los otros niveles, que están siendo muy reales:

- Estructurar la masculinidad a imagen de lo que sugieren las tecnologías de la guerra, con la correspondiente orientación a la competitividad, la dominación y la violencia;

- Organizar la vida autorrealizada de acuerdo a la oferta tecnológica, como vida definida por la posesión del mayor número posible de artefactos actuales;

- Sufrir una crisis en el nivel de sentido de la realidad, por ejemplo, cerrándose a las realidades transempíricas, a lo divino, no a causa de determinados procesos de interioridad, cuanto por el prestigio que la tecnología da a lo empírico-utilitario, como tal ciego para lo trascendente;

- Caer en la ilusión de que se puede y se debe realizar tecnológicamente todo lo que socialmente es posible, apoyándose en el supuesto ilusorio de que lo tecnológico por sí mismo es liberador.

Una tercera imbricación de lo tecnológico en los otros niveles, que conviene poner de manifiesto, es la siguiente: ciertos modos de complejización de las instituciones (políticas y económicas en especial, pero también de otras como las religiosas), así como de fortalecimiento y uso de su poder, están ligados a la incorporación a las mismas de determinadas tecnologías. Aquí es la institución -o algunos sectores de la misma- la que se fortalece por la tecnología que incorpora. Piénsese, por ejemplo, en las modernas tecnologías de la información y la comunicación (tic). Aunque son tan decisivas, que se están generando influencias en las dos direcciones:

las instituciones acrecientan sus posibilidades gracias a ellas (algunas, como los medios de comunicación, identificándose prácticamente con ellas), pero a su vez, de algún modo, se acomodan internamente a lo que ellas exigen. Esto nos muestra que cabe una circularidad de potenciación mutua instituciones/tecnologías, que las diversas culturas tienden a plasmar de formas diferentes, según, por ejemplo, la concepción del poder implicada en su núcleo ético-simbólico.

Un cuarto aspecto, que también es significativo, tiene que ver con la juridificación -nivel institucional- de la propiedad de los hallazgos tecnológicos, con lo que supone de cara a la estimulación, la invención, la difusión y la utilización de los mismos. Aquí vuelven a aparecer variaciones según las culturas y sus momentos históricos: en unos casos se postula decididamente la propiedad colectiva anónima, en otros la propiedad individual, en otros la propiedad institucional, etc. Habría que decir al respecto que es legítima la pluralidad, con tal de que cuando interactúan enfoques diversos no se generen opresiones, y con tal de que las formas de propiedad que se estimulen se muestren compatibles *con el destino universal de los bienes*, como decía tomás de aquino. Pero estas consideraciones nos introducen ya en el segundo apartado que anuncié al comenzar, el de las relaciones entre culturas mediadas por la tecnología.

2. La diversidad cultural tecnológica y la relación entre culturas

1. Conviene que abordemos este tema comenzando por precisar las modalidades de relaciones entre culturas y cómo puede mediar en ellas la tecnología.

En principio, las relaciones entre grupos culturales pueden ser de tres tipos:

- De dominio, en sus dos variantes de explotación y de marginación.

- De armonización, que en su nivel más básico supone el respeto y en su nivel superior la interrelación positiva para las partes.

- De ambigüedad: es el caso de la asimilación de una cultura por otra, que normalmente es una forma de dominación, pero, al menos en teoría, si fuera asimilación libremente consentida, sería algo aceptable.

Pues bien, todas estas formas de relación están mediadas por la tecnología. Basta con citar algunas de las modalidades más destacadas de esta -reconociendo de antemano

que las fronteras entre ellas no son nítidas-, para que su función mediadora con una u otra forma de relación entre grupos culturales se muestre evidente:

- Tecnologías de la guerra.
- Tecnologías de la movilidad.
- Tecnologías de la información y la comunicación.
- Tecnologías para la producción de bienes, para la satisfacción de las necesidades básicas (alimentación, salud...).

La orientación positiva, negativa o ambigua de las mismas, en los procesos de relación entre culturas, depende en parte de la propia naturaleza de la tecnología, pero aún más decididamente de la utilización que se pretende hacer de ella, de la intencionalidad con que se las carga. De ahí la necesidad de analizar éticamente las tecnologías y sus usos, cuando se proyectan en las relaciones intergrupales.

2. Un aspecto concreto en la relación entre culturas, que afecta directamente a la tecnología, tiene que ver con el respeto al derecho a la propiedad tecnológica. Hoy en día, con la importancia que han adquirido, en los marcos de la globalización, los derechos de propiedad intelectual, se nos muestra como una cuestión ética básica. Téngase presente, en efecto, que estos derechos son precisamente los que ofrecen seguridad jurídica a los titulares de patentes y marcas.

Luego, hay que comenzar constatando que en la actualidad la regulación de este derecho sigue teniendo las ambigüedades propias de los regímenes de propiedad. En principio, el ejercicio y cumplimiento del mismo depende de la regulación jurídica de la propiedad que se tenga y de la capacidad para hacerse efectiva que esta muestre, tanto a nivel intraestatal como a nivel interestatal. Siendo esto así, y existiendo a su vez pluralidad en las concepciones de la propiedad (individual/colectiva, privada/pública), lo lógico sería que los grupos humanos implicados por esta diversidad de concepciones, eco de la diversidad de culturas, participaran equitativamente en la especificación de esa regulación jurídica:

- Teniendo cada uno de ellos espacio propios autorregulados de acuerdo con sus concepciones de propiedad (ámbito intracultural);

- Y estableciendo a su vez procesos dialógicos equitativos para llegar a acuerdos en aquellos ámbitos y modos de regulación de la propiedad que puedan afectar conjuntamente a colectivos con concepciones diversas de la misma (ámbito intercultural: en unos casos dentro de un Estado, en otros en la comunidad internacional en su conjunto).

Como sabemos muy bien, no es precisamente esta dinámica la que prevalece. Dentro de los Estados y en la comunidad internacional, la expresión jurídica de la propiedad, aplicada a la invención o descubrimiento tecnológico, está decididamente marcada por la visión de la cultura occidental, que privilegia la propiedad individual, con determinados controles públicos y con algunos espacios para la propiedad pública, variables según los países. Esto significa que los colectivos culturales que no participan de esta visión están en situación de desventaja injusta, a la que se le añade con frecuencia la de dominación bajo amparo jurídico.

3. Esta desventaja y dominio se ejemplifican muy bien con el caso de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, conocimientos especialmente asociados a la biodiversidad. Respecto a esta cuestión, en efecto, se pueden hacer las siguientes consideraciones:

Hay que comenzar resaltando que estos pueblos viven en unos territorios que concentran el grueso de la biodiversidad existente en nuestro planeta, y que tienen respecto a ella una significativa sabiduría con proyección tecnológica. Hasta hace poco, esta biodiversidad y conocimiento no habían interesado prácticamente a la economía y la industria que manejan el grueso de la tecnología, pero en estos momentos son una referencia cada vez más importante para nuevos procesos en los que esta tecnología no incide ya preferentemente en la materia inerte, cuanto en la materia viva (biotecnología, industria farmacéutica, etc.).

Ante este dato, hay que constatar que las regulaciones intraestatales e interestatales de los derechos de propiedad intelectual, e incluso algunos convenios internacionales sobre la biodiversidad hacia los que se está avanzando, siguen exponiendo al patrimonio tecnocientífico de los pueblos indígenas a las siguientes prácticas violentadoras:

- Respecto a sus concepciones de la propiedad aplicadas en este caso al saber tecnocientífico: las de estos pueblos son en general intergeneracionales -anónimas- y con una clara perspectiva colectiva, mientras que lo que internacionalmente se privilegia aún es la perspectiva privada con modulaciones y espacios públicos.

- Respecto a los regímenes de la propiedad intelectual de patentes, marcas y derechos de obtentor (en variedades vegetales): hay una fragmentación de referentes jurídicos, que también les resulta perjudicial, por las dificultades que tienen para moverse con autonomía soberana dentro de ellos.

- Por último, siguen dándose expresas usurpaciones de hallazgos tradicionales de los pueblos indígenas, relativos, por ejemplo, a la biomedicina. Se ha desarrollado ya una cierta conciencia mundial al respecto, pero no es aún suficiente para erradicar estas prácticas, para dar pleno y efectivo amparo jurídico a los derechos indígenas de propiedad sobre sus saberes tradicionales.

No debe extrañarnos, por tanto, que estos pueblos, en la misma medida en que van tomando conciencia de su identidad y de los derechos ligados a ella, reivindiquen en concreto derechos colectivos de propiedad sobre su patrimonio intelectual, a fin de poder proteger y disfrutar de sus conocimientos y sus recursos biológicos, partiendo de la afirmación de su soberanía respecto a ellos. Precisamente por la ligazón de estos saberes con el territorio que habitan (con su biodiversidad) y con la historia colectiva (con el saber intergeneracionalmente generado y transmitido), tienden con frecuencia a reivindicar estos derechos intelectuales colectivos como prolongación de sus derechos territoriales e históricos, o si se quiere, enmarcados en estos. En principio, es de justicia apoyar esta pretensión como situada dentro de la legitimidad que dan los derechos humanos.

Si se acepta esta conclusión, como entiendo habría que hacer, debería traer como consecuencia el reconocimiento y respeto, por parte del sistema oficial de propiedad intelectual, del derecho consuetudinario que regula la titularidad colectiva. Lo que debería significar la creación de un sistema específico de protección de la propiedad intelectual indígena.

Por último, es cierto que habría que compaginar este modo de propiedad, como cualquier otro, con el bien común de la humanidad. Que también aquí habría que aplicar la consideración antes hecha, al hilo de un pensamiento de Tomás de Aquino, de que las formas de propiedad que se estimulen tendrán que ser compatibles con el destino universal de los bienes. No creo que los pueblos indígenas tengan especial problema en asumir la búsqueda de acuerdos en vistas a ello, si ven a su vez a lo que llamamos los pueblos de cultura occidental interesados en reformular de modo efectivo su derecho jurídico a la propiedad de modo tal que también se enmarque en el respeto al bien común (Téngase presente, para ver lo que esto podría significar, cómo el actual derecho de propiedad aplicado al campo farmacéutico, sigue frenando de modo inhumano -homicida- la difusión de medicamentos que podrían salvar miles y miles de vidas).

4. Tras estas consideraciones en torno al tema específico de la propiedad intelectual, voy a cerrar este artículo volviendo a un enfoque más general del tema de la relación entre grupos culturales y la tecnología, para ofrecer algunas observaciones que surgen cuando se tienen presentes las posibilidades de difusión y transferencia entre culturas de lo que son.

Hay que partir, para empezar, de la constatación de que la relación entre el nivel ético-simbólico (especialmente, elementos relevantes del núcleo del mismo) y el nivel institucional es compleja y no fácilmente transferible en el respeto. Aparece aquí toda una problemática en torno a la inculturación, especialmente importante en cuestiones como las religiosas, en la que no voy a entrar, porque desbordan los límites de este trabajo.

En cambio, y en principio, el nivel que puede transferirse con más facilidad entre culturas, en la aceptación consentida, e incluso entrar en una lógica de la acumulación interculturalmente compartida, es el instrumental-tecnológico. Ahora bien, para que este proceso no suponga dominación cultural hay que tener adecuadamente presente una serie de cuestiones que concreto del siguiente modo.

Cuando una cultura asume tecnología de otra, tiene alta probabilidad de asumir a su vez el contagio cosmovisional -positivo o negativo- que esta tiene. Cabe protegerse, frente a las dimensiones amenazadoras, con una adecuada inculturación, que pide a

su vez, como condición de posibilidad, una significativa autonomía por parte del colectivo receptor. Y en cualquier caso, se precisa en sí un discernimiento, para saber qué se introduce y qué consecuencias puede tener.

Este discernimiento tendría que contemplar la posibilidad de frenar determinadas asunciones tecnológicas, o condicionarlas en sus formas a determinados requisitos. Ahora bien, hay que reconocer que hoy esta tarea es especialmente difícil debido al expansionismo, que parece imparable, de las tecnologías modernas. No puede ignorarse, en efecto, que el actual avance tecnológico, como posibilidad de poder y de producción, ejerce una poderosa fascinación (ambigua, si no es discernida críticamente) que le ayuda a difundirse en la asunción inconsciente de que es más fin que medio.

Estas consideraciones se aplican de modo especial a la tecnología de la información actual (occidental en su espíritu inicial). No se ofrece solo como tecnología, pues abre ineludiblemente la puerta a la información y la relacionalidad que posibilita, con las consecuencias de impacto cultural -positivo y negativo- que ello tiene. Precisamente por ello, hay que preguntarse qué regulaciones de la misma habría que hacer, pensando en el conjunto y, específicamente, en las culturas más propiamente receptoras. Tema ciertamente delicado, no solo por las dificultades objetivas que tiene, sino porque hay que decidir bien desde qué valores de referencia se hace esa regulación (no pueden ser, por ejemplo, los de posibilitar el mantenimiento del poder a costa de negar la autonomía individual y colectiva tal como está regulada en los derechos humanos).

Continuando con las tecnologías complejas, aunque más en general, hay que subrayar que se puede transmitir el artefacto o instrumento de un grupo cultural a otro, pero sin que se transmita el saber que supone ni su capacidad de producirlo. Esto supone, evidentemente, un claro riesgo, cuyo alcance debe ser medido con sensibilidad ética, de que la tecnología así transferida genere dependencia y dominación.

Un último bloque de comparaciones tiene que ver con la comparabilidad que puede realizarse entre grupos culturales, apoyada en su creatividad tecnológica.

- Dado que la eficacia de la tecnología respecto a lo que persigue es medible y comparable con facilidad en sus variaciones, tendemos a juzgar a las culturas en función de su potencial tecnológico bruto. Con esta perspectiva, la cultura occidental tiende a resultar ganadora. Ahora bien, si la referencia central deben ser los fines y no los medios, si la referencia debe ser la plenitud de realización y de sentido, ¿no sería más adecuado hacer apreciaciones no tanto (o al menos no primariamente) en función del avance en los medios -nivel instrumental-, cuanto en función de la definición y realización de los fines -nivel ético y simbólico-? La mayoría de los antropólogos defienden, creo que con razón, que hay que postular una inconmensurabilidad entre culturas (no una incomunicabilidad), lo que significa que no podemos establecer una especie de jerarquía valorativa global entre ellas, porque pediría que alguien externo a todas ellas, dotado de referentes aculturales incuestionables, la realizara, y no existe ni ese alguien ni esos referentes. Ahora bien, sí cabe hacer valoraciones sobre cuestiones concretas, con el criterio transcultural básico compartible de la dignidad del ser humano, y es aquí donde tenemos que elegir la perspectiva adecuada a la hora de hacer determinadas comparaciones.

- Por otro lado, incluso cuando se establece la comparación directamente entre tecnologías, debería valorárselas no tanto por su capacidad manipulativa en sí misma, cuanto por su adecuación para el logro de fines valiosos. Piénsese a este respecto en las tecnologías de impacto directo en la Naturaleza y sus consecuencias de cara a la conservación de los equilibrios ecológicos: una pala mecánica, ciertamente, moviliza muchísima más tierra en muchísimo menos tiempo que una pala manual, pero en ciertos ambientes y ciertos contextos, esta es preferible a la primera, que destruye todo ser viviente. La idea de fondo que quiero sostener, no es la de la vuelta romántica a un cierto primitivismo de la tecnología, sino la del discernimiento en torno al uso de la misma en función de sus ámbitos de aplicación. En ese momento, tecnologías oficialmente más modestas -antiguas y recientes-, volverán a ser apreciadas en lo que realmente valen.

Planteamientos como estos, por supuesto matizados en lo que tengan que ser matizados, ayudarán ciertamente a una respetuosa y empática relación entre grupos culturales cuando está mediada expresamente por la tecnología. A este objetivo está orientado este trabajo.

Habermas y la política del reconocimiento o multiculturalismo

Luiz Bernardo Leite Araujo ¹

Trabajo recepcionado: junio 2007
Trabajo aceptado: julio 2007

RESUMEN

El presente artículo desarrolla algunos aspectos centrales de la política del reconocimiento o multiculturalismo en la obra de Habermas. Su posición acerca del multiculturalismo está determinada por la comprensión democrático-procedimental de los derechos que se presentan en sus líneas generales y esboza algunos aspectos críticos jurídicos, políticos y filosóficos de la política de la diferencia. Se trata de una posición peculiar que permite a Habermas valorizar el aporte de la posición de Ch. Taylor, y al mismo tiempo cuestionar determinadas políticas de la diferencia, que contribuyen decisivamente a la inclusión de los ciudadanos a los cuales es negado el pleno reconocimiento como miembro de una comunidad política. Tal posición llama la atención acerca de las potenciales amenazas a la autonomía individual asociadas a las demandas específicas de grupos, particularmente en lo atinente a los derechos culturales. En el marco de los recientes debates multiculturales, se destaca que la postura de Habermas se caracteriza por un difícil equilibrio entre igualdad y diversidad, defendiendo una concepción universalista sensible a las diferencias

PALABRAS CLAVE: Habermas-Taylor, política del reconocimiento, multiculturalismo, filosofía política contemporánea.

ABSTRACT

This research develops some central aspects about the politics of recognition or multiculturalism in the work of Habermas, showing that his position on the issue is determined by a procedural-democratic understanding of rights, presenting generally which are they and advancing some critical juridical, political and philosophical aspects of the politics of difference. The position taken by the German author allows him to value Charles Taylor's position, and also, to question some of the politics of difference that contributes decisively to citizens that had been denied the complete recognition as members of the political community. In fact, that position call for attention about the specific demand, particularly regarding to cultural rights. In the context of recent multicultural debates, it is highlighted Habermas' positions since they are characterized by a difficult equilibrium between equality and diversity, defending a universalistic conception that is sensible to differences.

KEY WORDS: Habermas-Taylor, politics of recognition, multiculturalism, contemporary political philosophy.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ) e Investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) de Brasil.

El tema del multiculturalismo ocupa la atención de Habermas desde el momento en que irrumpe en la escena principal del debate filosófico político contemporáneo. Si la década de los ochenta del siglo pasado fue dominada ampliamente por el debate entre liberalismo y comunitarismo, cuyo foco central residía en la doble oposición entre lo justo y lo bueno, por un lado, y entre el individuo y la comunidad, por el otro², la década de los noventa trajo a la actualidad una pregunta sobre si, y en qué medida, las sociedades democráticas deberían ser realmente caracterizadas en función del conjunto de los derechos básicos individuales que ellas aseguran a sus ciudadanos. En efecto, para diversos autores, asociados de modo más o menos estricto a lo que convencionalmente se denomina multiculturalismo, las decisiones políticas en sociedades democráticas pluralistas deberían asegurar también derechos específicos a los grupos. Nociones tales como “derechos colectivos”, “derechos de grupos” y “derechos culturales” pasaron a dominar los debates políticos, una vez establecido como el núcleo de una sociedad justa la idea de los derechos iguales para todos los ciudadanos.

Es verdad que no hay un tratamiento sistemático del tema en la teoría discursiva de Habermas, pero ciertamente hay una contribución significativa a partir de esa perspectiva teórica, comenzando por el análisis del propio término multiculturalismo y por las cuestiones implícitas en el debate. En este sentido, es notable la rápida intervención habermasiana que reconoce la contribución inicial del discurso promovido por Charles Taylor³ en su ensayo sobre la política del reconocimiento. En su crítica, el filósofo alemán⁴ recoge que si bien ahora estamos delante de

fenómenos relacionados con las luchas del reconocimiento de identidades colectivas y, por tanto, con la defensa común contra la opresión, la marginalización y el irrespeto de grupos minoritarios, primeramente definidos en términos culturales, sea en el ámbito de una cultura mayoritaria, sea al interior de la comunidad de los pueblos, hay diferentes niveles de análisis. Es necesario, por tanto, no distinguirlos solamente según la especificidad de cada lucha por el reconocimiento, sino también diferenciar los planos discursivos en los que los debates se han situado aun cuando el blanco principal sea el mismo sistema de derechos fundado en el individuo. Dentro de esos fenómenos se destacan el feminismo, la lucha de las minorías étnicas y culturales, el nacionalismo y el neocolonialismo.

Mientras la causa feminista puede ser descrita apropiadamente como de reconocimiento de una interpretación específica basada en diferencias de género, transformando así la relación entre los sexos y afectando directamente a los papeles masculinos históricamente sedimentados⁵, la lucha de las minorías étnicas y culturales nos habla respecto al reconocimiento de las tradiciones y de las formas de vida marginadas por una cultura mayoritaria cuyos miembros, pese al hecho de tener la autocomprensión modificada en alguna medida, no alteran necesariamente sus papeles en razón de una interpretación revisada de las conquistas e intereses de los miembros de los grupos minoritarios⁶. Movimientos nacionalistas, a su vez, apuntan sobre todo a la autodeterminación política de los pueblos que se ven como grupos homogéneos sobre el telón de fondo de un destino histórico común⁷, y de este

2 Sobre esas dos oposiciones fundamentales, las que, a pesar de no dar cuenta enteramente del debate, suministran, sin embargo, una perspectiva general susceptible de encuadrar análisis detallados de los diversos registros de esa compleja discusión, cf. BERTEN, A., DA SILVEIRA, P., POURTOIS, H. (eds.). *Libéraux et communautariens*. Paris: PUF, Collection “Philosophie Morale”, 1997. Leer también la excelente presentación de MULHALL, S. and SWIFT, A. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.

3 TAYLOR, C. “The politics of recognition”, in: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 25-73. Se trata de una edición expandida, incluyendo el comentario de Habermas (ver la nota siguiente) a la edición alemana de la obra original *Multiculturalism and the “Politics of Recognition”: An Essay*. Princeton: Princeton University Press, 1992. Cabe destacar también, en el contexto inaugural del debate sobre el tema, la obra de Iris Young (*Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990) que declaradamente buscaba una alternativa entre el individualismo atomista y el comunitarismo colectivista a través del foco preferencial en la diversidad de los grupos étnicos y culturales.

4 HABERMAS, J. “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, in: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, op. cit., pp. 107-148 (republicado en: HABERMAS, J. *The inclusion of the other: studies in political theory*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, 1998, pp. 203-236).

5 Para una visión general de la política feminista, cf. BENHABIB, S. “Multiculturalism and Gendered Citizenship”, in: *The Claims of Culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

6 Sobre el enfoque en minorías nacionales y grupos étnicos, cf. KYMLICKA, W. *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

7 Cuánto a la cuestión del nacionalismo, cf. TAMIR, Y. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1993; MILLER, D. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995; GANS, C. *The Limits of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

modo pretenden construir una comunidad de destino, al paso que el anti-colonialismo se dirige contra un orden internacional basado en una hegemonía de la cultura occidental⁸, cuyos valores se imponen de forma intervencionista en nombre de la universalidad. Pero por más vinculados que estén unos con otros, tales fenómenos no pueden ser confundidos, so pena de oscurecer la complejidad de una realidad marcada por la diversidad al interior de la misma diversidad. El caso de Quebec, por ejemplo, siempre citado en la literatura multicultural, es ilustrativo de esta complejidad y debe ser situado, a juicio de Habermas, en una frontera entre el segundo y el tercer caso, en la medida en que la aspiración de la minoría francófona canadiense, aparte de referir a tendencias separatistas de un segmento de la población, tiende a tornarse en un estado dentro de un estado, lo que constituyese así otra punta del enlace federativo, de una mayoría cultural de cara a otras minorías domésticas.

En cuanto a los diferentes niveles de análisis de los fenómenos diversos, Habermas distingue el discurso político, filosófico y jurídico demostrando particular interés por el aspecto legal del problema. En el primer nivel, la controversia acerca del multiculturalismo en efecto parece renovar el debate sobre la modernidad que había sido interpretado por el autor bajo el signo de un proyecto inacabado⁹, oponiendo ahora el radicalismo posmoderno al tradicionalismo premoderno en una nueva configuración de lo “políticamente correcto”, que poco contribuye a la comprensión de la cuestión y menos aún a su solución política. En un plano filosófico, lo que está en juego es la comprensión intercultural, cuyas dificultades aparecen claramente en todos aquellos fenómenos asociados al multiculturalismo, que reintroducen el tema clásico de la racionalidad y sus pretensiones de universalidad¹⁰, tanto cognitivas como normativas, en la relación entre la sociedad global unificada y las sociedades locales fragmentadas, moviéndose entre el holismo

y el contextualismo. Desde el punto de vista jurídico, la discusión fundamental que trae el multiculturalismo reside en una interpretación del Estado democrático de derecho, reveladora de una tensión entre el principio del igual tratamiento de las personas y la búsqueda de protección de sus identidades culturales, en lo que Habermas reitera sus reservas de cara al liberalismo clásico, no oponiéndole una lectura comunitarista, como la de Taylor, que adopta la falsa pista de oposición entre una política de universalización de los derechos individuales y una política de consideración de las diferencias culturales¹¹, pero sí corrigiendo una comprensión inapropiada de los principios liberales a fin de demostrar que el sistema de derechos correctamente entendido “no es ciego a las diferencias culturales” y no precisa ser contrastado con “un modelo que introduce una noción de derechos colectivos extraña al sistema”¹².

En ambos pasajes, Habermas se refiere a los dos tipos de liberalismo -procedimental y sustancial- distinguidos por Taylor, o, en la nomenclatura de Michael Walzer, liberalismo 1 y liberalismo 2, advirtiendo que no se trata de una simple corrección de la política de la igual dignidad por la política de la diferencia, pero de un ataque al núcleo individualista de la concepción moderna de libertad. En efecto, Taylor distingue en su análisis los ideales de dignidad y de autenticidad en torno a los cuales se forjó la identidad moderna, cada uno de los cuales remitiendo a un principio básico de carácter universalista, pero radicalmente diferentes uno de otro. De un lado, el principio de la igual ciudadanía fundada en derechos compartidos por todos los individuos. De otro, el principio del reconocimiento de las personas y de los grupos en su profunda alteridad. Ciertamente, el filósofo canadiense es consciente del hecho de que, en el primer caso, se trata de una potencialidad humana generalizable, basada en la misma capacidad de actuar de acuerdo con principios morales aceptables por todos los agentes racionales,

8 En relación a la justicia global y temas correlatos, cf. HELD, D. *Democracy and the Global Order: from the modern state to cosmopolitan governance*. London: Polity Press, 1995; RAWLS, J. *The Law of Peoples*; with “The idea of public reason revisited”. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999; CRONIN, C. and DE GREIFF, P. (eds.). *Global Justice and Transnational Politics: essays on the moral and political challenges of globalization*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2002.

9 Cf. HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985 [El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus, trad. de Manuel Jiménez Redondo, 1989].

10 Sobre el asunto, cf. HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988 [Pensamiento postmetafísico. Madrid: Taurus, trad. de Manuel Jiménez Redondo, 1990].

11 El término “comunitarismo” es utilizado aquí en sentido restricto, respetando una fuerte impregnación ética de la política y del derecho y no a una actitud de rechazo de la modernidad en su totalidad, que no se aplica ciertamente al análisis tayloriano. Cf. TAYLOR, C. *Sources of the Self: the making of the modern identity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989.

12 HABERMAS, J. “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, in: *The inclusion of the other: studies in political theory*, op. cit., pp. 207 y 210.

mientras que, en el segundo caso, a pesar de tratarse igualmente de un potencial humano universal -es decir, de formar y definir la propia identidad como individuo y también como miembro de una cultura-, el principio del igual respeto por las personas se dirige a una particularidad. Sin embargo, es exactamente por la referencia a una característica universal, aunque distinguida, que hay exigencia de reconocimiento por aquello que resulta del potencial humano, de modo que la negación del igual respeto a las culturas infringe el principio fundamental de la igualdad. Como dice Taylor, al denunciar el primer modelo de liberalismo inhóspito a las diferencias por su aplicación uniforme de las reglas y su sospecha en relación a metas colectivas, la fuerte demanda por un igual respeto a todas las culturas se funda en la premisa de que “reconocimiento forja identidad”, de forma que “todos deberían disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene valor”¹³. Taylor habla en suposición o aun en hipótesis inicial de igual valor de las culturas, consciente del problema de nivelar al revés, o sea, de que la política del reconocimiento puede acabar haciendo todo idéntico, pero manteniendo la tesis central, criticada por Habermas, de la divergencia entre las políticas del universalismo y de la diferencia en el seno del liberalismo.

En este punto se torna importante recordar algunos elementos establecidos por Habermas en su comprensión democrático-procedimental de los derechos¹⁴, la cual determina su posición en el debate sobre el multiculturalismo. En efecto, su afirmación de que el sistema de derechos no es ciego a las diferencias culturales, y tampoco a las condiciones sociales desiguales, depende integralmente de una tesis fundamental adoptada por la teoría discursiva, a saber, la tesis de la relación interna, por tanto, de ningún modo contingente, entre el Estado de derecho y la democracia, para cuya demostración es necesario, en palabras de Habermas, “el esclarecimiento de las siguientes proposiciones: el derecho positivo no puede ser subsumido o sometido simplemente a la moral; la soberanía popular y los derechos humanos se presuponen mutuamente; el

principio de la democracia posee raíces propias, independientes de la moral”¹⁵. Cabe destacar el hecho de que el esclarecimiento de esas proposiciones es lo que permite apuntar al equívoco de la oposición construida por Taylor entre la política universalista de la igual dignidad de todos los ciudadanos y la política del reconocimiento de las identidades de individuos y grupos, la que se basa en una interpretación paternalista del sistema de los derechos que ignora la conexión interna entre la autonomía privada y la autonomía pública. Se trata, pues, de anteponer a una lectura selectiva del liberalismo moderno una interpretación que rescate la interrelación de dos intuiciones normativas fundamentales que satisfacen el criterio moral del universalismo igualitario, que exige el respeto igual para todos, y el criterio ético del individualismo, según el cual cada persona tiene el derecho de conducir su vida de acuerdo con sus propias preferencias y convicciones.

Tal relación interna es aprehendida en base a una relectura de dos interpretaciones contrarias y conflictivas en la filosofía política, representadas por el liberalismo clásico y por el republicanismo cívico. Una tradición liberal que remonta a Locke, pone el énfasis en el carácter impersonal de las leyes y en la protección de las libertades individuales, de tal modo que el proceso democrático es compelido por (y está al servicio de los) derechos personales que garanticen a cada individuo la libertad de buscar su propia realización. Se cristaliza aquí una visión individualista e instrumentalista del papel de los ciudadanos. La ciudadanía es concebida en base a un modelo de pertenencia organizacional capaz de fundamentar una posición jurídica, o sea, los individuos permanecen exteriores al Estado, contribuyendo de cierta manera a su reproducción, a través de elecciones y pago de impuestos, a fin de conseguir a cambio, beneficios organizacionales. Por el contrario, en una tradición republicana que remonta a Rousseau, la primacía es atribuida al proceso democrático en cuanto tal, entendido como una deliberación colectiva que impele a los ciudadanos a la búsqueda de un entendimiento sobre el bien común. En esta visión, la libertad individual tiene su máxima expresión no en una

13 TAYLOR, C. “The politics of recognition”, in: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, op. cit., pp. 66 y p. 68.

14 Me refiero al más importante tratado habermasiano en filosofía política y del derecho (al cual está directamente vinculada la obra de teoría política ya citada, publicada cuatro años después): HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992. Utilizo aquí la siguiente traducción portuguesa: *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2 vols., trad. de Flávio Siebeneichler, 1997.

15 HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 2, p. 310.

búsqueda de preferencias privadas, sino en una autolegislación mediante la participación política. La ciudadanía es vista a través del modelo de pertenencia a una comunidad ético-cultural que se determina a sí misma, o sea donde los individuos están integrados a una comunidad política como partes de un todo, de tal manera que para formar su identidad personal o social, necesitan del horizonte de tradiciones comunes y de instituciones políticas reconocidas¹⁶.

Según Habermas, las divergencias no son enteramente sorprendentes si tenemos en cuenta el hecho de que el pensamiento democrático moderno se forjó en medio de un conflicto interno entre dos nociones radicalmente distintas de libertad, paradigmáticamente comparadas por Benjamín Constant¹⁷, bajo los títulos de la libertad de los “modernos” y la libertad de los “antiguos”. La tradición liberal atribuye mayor peso a la primera, sobre todo a la libertad de conciencia y de pensamiento, mientras que la tradición republicana da mayor importancia a la segunda, particularmente a las llamadas libertades políticas iguales. Siendo así, ambas concurren a partir de conceptos unilaterales que conciben, por un lado, los “derechos humanos” como expresión de autodeterminación moral, y por otro, la “soberanía popular” como expresión de autorrealización ética. De acuerdo con la interpretación liberal, los ciudadanos no se distinguen esencialmente de las personas privadas que hacen valer sus intereses prepolíticos contra el aparato estatal. Es por eso que la prioridad recae sobre las libertades negativas que aseguran el ejercicio de la autonomía individual. Según la interpretación republicana, la ciudadanía se actualiza solamente en una práctica de autodeterminación colectiva, razón por la que la primacía incide sobre la autonomía política de los ciudadanos, que constituye un fin en sí mismo y que nadie puede realizar persiguiendo privadamente sus intereses propios, pues presupone el camino común de una práctica intersubjetiva. De este modo, el liberalismo y el republicanism tienden a resaltar apenas unos de los aspectos de la autonomía de los individuos como base

de la legitimidad democrática. Al defender una relación interna entre autonomía privada y autonomía política, la Teoría del Discurso pretende hacer justicia a ambas tradiciones, esto es, proporcionar una justificación del estado de derecho democrático en el que los derechos humanos y la soberanía popular desempeñan papeles diferentes, irreductibles, aunque complementarios.

Es de una tal justificación que proviene el modelo procedimental de la teoría discursiva de la moral y de la política, una vez que para demostrar la tesis de una relación interna entre democracia y estado constitucional, es necesario introducir un principio de validación imparcial de normas, conceptualmente anterior a la propia distinción entre la moral y el derecho, cuya formulación es la siguiente: “sólo pueden pretender validez las normas de acción que puedan contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en discursos racionales”¹⁸. El principio del discurso (D) permite evitar tanto una interpretación moralizante del derecho como su confinamiento en afirmaciones comunitarias de valores compartidos, apuntando a un modelo de legitimación que suelda la escisión liberal-republicana. De cara al problema de la integración de las sociedades modernas pluralizadas y secularizadas, en las cuales los órdenes normativos deben ser mantenidos sin las garantías metasociales de naturaleza religiosa o metafísica, Habermas adopta una comprensión procedimental de la razón práctica en cuyo centro está la expectativa de la cualidad racional de los resultados obtenidos a través de una amplia y libre discusión entre los participantes de los procesos argumentativos fundados en el principio del discurso. En la calidad de principio de justificación imparcial de las normas de acción en general, el principio del discurso (D) está igualmente en la base de la moralidad y del derecho. Y es gracias a una diferenciación de los usos de la razón práctica¹⁹ que Habermas insiste en el delineamiento sutil entre tal principio, que explicita el sentido de la imparcialidad de los juicios prácticos, y su especificación como principio moral (U), según el que “cada norma

16 Sobre esos dos conceptos concurrentes de ciudadanía, cf. HABERMAS, J. “On the relation between the nation, the rule of law and democracy”, in: *The inclusion of the other: studies in political theory*, op. cit., pp. 129-153.

17 Cf. CONSTANT, B. “De la liberté des anciens comparée a la celle des modernes”, in: *De l’esprit de conquête et de l’usurpation*. París: Flammarion, 1986, pp. 265-291 [La edición original es de 1819].

18 HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 1, p. 142.

19 Habermas distingue las dimensiones ética, pragmática y moral de la razón práctica. Las cuestiones éticas dicen respeto a aquello que es bueno para mí o para nosotros, mientras que las cuestiones pragmáticas se refieren a medios apropiados para determinados fines prácticos. Las cuestiones morales, a su vez, tienen que ver con lo que es válido para todos, en el sentido kantiano de un deber universal. Leer, en particular: HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*, op. cit., pp. 100-118.

válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados²⁰ -o como el principio de la democracia (De)- de acuerdo con el cual “sólo pueden pretender validez legítima las leyes jurídicas capaces de encontrar el asentimiento de todos los ciudadanos en un proceso discursivo de legislación que, a su vez, ha sido legalmente constituido”²¹. La nueva formulación del principio del discurso (D) posee una doble ventaja, producto de su alto grado de abstracción, en relación a aquella presentada originalmente por Habermas²². En primer lugar, las normas de acción a las que se refiere no prejuzgan el contexto en que están insertas, cabiendo al principio de la democracia (De) la especificación como normas que manifiestan las propiedades formales de las normas jurídicas. En segundo lugar, los discursos racionales envuelven varias formas de argumentación que están abiertas a las contribuciones e informaciones relacionadas a temas morales, ético-políticos y pragmáticos, e incumbe al principio moral (U) la restricción del amplio espectro de cuestionamientos para el tipo de discurso en el cual solo argumentos morales son decisivos.

Aunque distintos, los principios de la moral y la democracia no están ordenados jerárquicamente. Para Habermas, al contrario, ellos son complementarios, de tal modo que la legitimidad jurídica no puede ser asimilada a la validez moral, como en el caso del iusnaturalismo, y tampoco el derecho debe ser completamente separado de la moral, como defiende el positivismo. El derecho es comprendido como un complemento funcional de la moralidad postradicional, compensando así mucho de su déficit, como la indeterminación cognitiva y la incerteza motivacional. Además de esto, Habermas defiende que el principio de la democracia no está subordinado a un sistema de derechos,

sino que ellos se constituyen de modo co-originario, explicándose recíprocamente. “Por eso -afirma el autor- el principio de la democracia solo puede aparecer como núcleo de un *sistema* de derechos”²³. La idea básica es que el sistema de derechos debe ser desarrollado o desenvuelto a partir de la interligazón entre el principio del discurso y la forma jurídica, proceso al que Habermas da el nombre de “génesis lógica de los derechos”. Tal sistema de derechos, reconocido por ciudadanos que desean regular la vida en común por medio del derecho positivo, delinea las condiciones generales necesarias para la institucionalización de procesos democráticos de discusión en el ámbito del derecho y de la política. Habermas apunta cinco categorías básicas de derechos, los que incluyen: a los derechos a la mayor medida posible de iguales libertades subjetivas de acción, al estatuto de miembro en la comunidad política, a la protección jurídica individual, al ejercicio de la autonomía política y a las condiciones básicas de vida que pueden garantizar la oportunidad de ejercer las otras categorías de derechos explicitados. “Cuando introducimos el sistema de derechos de esta manera”, concluye Habermas, “se torna comprensible la interligazón entre soberanía popular y derechos humanos, por tanto la co-originariedad de la autonomía política y de la privada. Con eso no se reduce el espacio de la autonomía política de los ciudadanos a través de los derechos naturales o morales, que apenas esperan ser colocados en vigor, ni se instrumentaliza simplemente la autonomía privada de los individuos para los fines de una legislación soberana. Nada viene antes de la práctica de autodeterminación de los ciudadanos, a no ser, de un lado, el principio del discurso, que está inserto en las condiciones de socialización comunicativa en general, y de otro lado, el *médium* del derecho”²⁴. Como se puede notar, la cuestión central de la legitimidad es abordada a través de la racionalidad propia del derecho moderno, asegurada por el vínculo entre la autonomía privada y la autonomía

20 HABERMAS, J. Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona: Península, trad. de Ramón García Cotareto, 1985, pp. 85-86 [Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt: Suhrkamp, 1983].

21 HABERMAS, J. Direito e Democracia: entre facticidade e validade, op. cit., vol. 1, p. 145.

22 Cerca de diez años antes, Habermas había formulado de la siguiente manera el principio D: “únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los concernidos en cuanto participantes de un discurso práctico” (Conciencia moral y acción comunicativa, op. cit., p. 117; traducción modificada, donde se dice de modo tautológico “los participantes en cuanto participantes”). Al hablar ahora en “normas de acción” en general, sin expresar un sentido específico de validez normativa, y en “discursos racionales”, que pueden comportar justificaciones discursivas de carácter moral, ético y pragmático, Habermas considera que existe un espacio amplio para la deducción de los principios de la moral (U) y la democracia (De), desde el principio del discurso (D), por medio de especificaciones adecuadas.

23 HABERMAS, J. Direito e Democracia: entre facticidade e validade, op. cit., vol. 1, p. 158.

24 Idem, *Ibidem*, pp. 164-165.

pública de ciudadanos integrados socialmente a través de la acción comunicativa²⁵.

El modelo habermasiano de la democracia procedimental -término que sirve para designar la tentativa de realización de los derechos vinculados a las dos formas de autonomía de los ciudadanos por la incorporación de los discursos pragmáticos, ético-políticos y morales en marcos institucionales- es introducido también por el contraste entre las alternativas clásicas: republicana y liberal. Como el modelo republicano, rechaza una visión del proceso político como siendo, primariamente, el de competencia entre preferencias privadas. Como el modelo liberal, entretanto, considera la visión de una ciudadanía unificada y activamente motivada por una visión compartida del mundo irrealista en las sociedades modernas pluralistas. En verdad, tales modelos proceden de un mismo concepto de sociedad centrado en el Estado aunque este último sea tenido, en un caso, como protector de una sociedad económica, y en otro caso, como la institucionalización de una comunidad ética. En una visión liberal, la constitución del Estado de derecho es el aspecto capital del equilibrio de los intereses de los sujetos privados que buscan la satisfacción de sus expectativas concurrentes. En una visión republicana, la formación de una comunidad ético-política estructurada es el elemento central para la autodeterminación democrática de los sujetos vinculados a una totalidad colectiva. La primera perspectiva prescinde de la idea de ciudadanía y del papel constitutivo de la formación política de la opinión y de la voluntad, mientras que la segunda menoscaba las fronteras entre el Estado y la sociedad civil a través de una excesiva politización de una esfera pública vuelta contra la administración burocrática²⁶.

Ambos elementos de normativización constitucional y del proceso político de formación de la opinión y de la voluntad son asumidos bajo nueva composición en la teoría discursiva de la democracia: “para ella los procesos y presupuestos comunicativos de formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como la compuerta más importante para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración vinculadas al derecho y a la ley”²⁷. Habermas sugiere un proceso

en dos vías, uno en el que hay una división del trabajo entre el “público débil”, la esfera pública informalmente organizada, que comprende asociaciones privadas, instituciones culturales, grupos de interés con preocupaciones públicas, iglesias, instituciones de caridad, etc. y el “público fuerte”, las corporaciones parlamentarias y otras instituciones formalmente organizadas del sistema político. La soberanía popular interpretada de modo intersubjetivista no se concentra en un actor colectivo que refleja la totalidad y actúa en función de ella, como en el modelo republicano, y tampoco es proscrita para el anonimato de competencias jurídicas-constitucionales, como en el modelo liberal, pero se hace valer como poder producido comunicativamente. En este sentido, los discursos institucionalizados para la formación política de la opinión y de la voluntad son vitales para el ejercicio de la ciudadanía, en la medida en que el proceso democrático impele a los participantes al compromiso en perspectivas recíprocas y a la búsqueda de intereses generalizables. El eje de una comprensión genuinamente procedimental de la democracia en los términos de Habermas, “consiste precisamente en el hecho de que el proceso democrático institucionaliza discursos y negociaciones con el auxilio de formas de comunicación que deben fundamentar la suposición de racionalidad para todos los resultados obtenidos conforme el proceso”, siendo su núcleo dogmático, en el sentido de algo que no podemos eludir, “la idea de autonomía según la cual los hombres actúan como sujetos libres en la medida que obedecen a las leyes que ellos mismos establecen, sirviéndose de nociones adquiridas en un proceso intersubjetivo”²⁸.

La posición de Habermas en el debate en torno del multiculturalismo, como ya fue destacado, es determinada por la comprensión democrático-procedimental de los derechos que intentamos presentar en sus líneas generales. Se trata de una posición peculiar que permite al autor cuestionar determinadas políticas de la diferencia, que contribuyen decisivamente a la inclusión de los ciudadanos a los cuales es negado el pleno reconocimiento como miembro de una comunidad política, y al mismo tiempo llamar la atención acerca de las potenciales amenazas a la autonomía individual asociadas a las demandas específicas de grupos, particularmente en lo atingente

25 Para una exposición sucinta de la teoría política habermasiana: “On the internal relation between the rule of law and democracy”, in: *The inclusion of the other: studies in political theory*, op. cit., pp. 253-264.

26 Para una breve presentación del modelo habermasiano de democracia: “Three normative models of democracy”, in: *The inclusion of the other: studies in political theory*, op. cit., pp. 239-252.

27 HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 2, p. 23.

28 *Idem*, *Ibidem*, pp. 27 y 190.

a los llamados derechos culturales. De este modo, como en muchos otros temas tratados en el ámbito de la teoría discursiva, la postura de Habermas, en los recientes debates multiculturales, se caracteriza por un difícil equilibrio entre la igualdad y la diversidad, defendiendo una concepción universalista sensible a las diferencias. Entretanto, hay duda sobre la superioridad de su óptica -comparada con las alternativas del liberalismo y del republicanismo, tales como presentadas por el pensador alemán²⁹- para tratar con diferencias políticamente significativas de grupos étnicos, nacionales y religiosos³⁰. En este sentido, no son pocas las críticas al modo discursivo del tratamiento de la cuestión, ya sea porque subestima la importancia de las identidades culturales, sea por no ser suficientemente atento a la relevancia de la cultura en el campo de la política, sea también en razón de no reconocer la profundidad de la diversidad y de los conflictos de los valores en las sociedades pluralistas contemporáneas³¹. En breves palabras, el desafío parece residir en una comprobación de que el tipo de normatividad que subyace a una interpretación democrática radical del liberalismo político permite conjugar de modo satisfactorio el ideal igualitario de la ciudadanía democrática y las demandas legítimas de individuos y grupos a los que las normas, aunque justificadas desde el punto de vista de los intereses de todos, imponen restricciones diferenciadas.

El desafío es enfrentado por Habermas al enfocar tres aspectos interligados y directamente vinculados con el tema del multiculturalismo: la idea liberal de igualdad, los derechos de los grupos, y el igual tratamiento de las culturas. En el primer caso, el objetivo

es la defensa de la igualdad cívica contra las tentativas de desconstrucción del liberalismo. En el segundo, se trata de apuntar a las consecuencias ambivalentes de los derechos de los grupos fundados por el multiculturalismo, los que normalmente producen lo que Habermas llama una transformación dialéctica de igualdad en represión. En el tercer caso, se examina la consistencia conceptual de la intersección de libertad e igualdad en casos de igual tratamiento de las culturas, problema que tiene que ver justamente con la razonabilidad normativa de los costos que los individuos y grupos deben pagar por una adaptación a la modernización cultural y social³². Tales aspectos, brevemente tratados a continuación, acaban reforzando algunos tópicos del abordaje habermasiano acerca de la cuestión del multiculturalismo, destacándose sobre todo las siguientes tesis: (a) apenas un universalismo igualitario sensible a las diferencias puede predicar los requisitos indispensables para la protección de la integridad vulnerable de los individuos con historias de vida distintas; (b) aunque la implementación de los llamados derechos culturales para los miembros de grupos discriminados de modo semejante a los derechos sociales, siga un desarrollo jurídico gobernado por el principio de igualdad cívica, es fundamental que tal expansión del concepto clásico de ciudadanía no viole los derechos individuales en nombre de los derechos colectivos, los que no siendo sospechosos *per se*, en el entender de Habermas, son legítimos en la medida que derivan de los derechos culturales de un miembro individual del grupo; (c) y por último, no solo las normas, sino también las restricciones asimétricas de ellas derivadas, aceptables en las bases normativas, son una expresión del principio de igualdad cívica que dirige el uso público de la razón.

29 El destaque es importante, pues la presentación habermasiana de las dos interpretaciones contrarias y conflictivas en la filosofía política posee valor heurístico y, en esa medida, destaca las características principales de forma estilizada. Es notorio, por ejemplo, el sentido "comunitarista" de ese republicanismo contrastado con el liberalismo. Se sabe, sin embargo, que ni el liberalismo ni el republicanismo constituyen tradiciones políticas homogéneas, de modo que muchos de sus representantes son encuadrados en ambas, como es el caso de Rawls y también del mismo Habermas (como intenté demostrar en el texto "A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva", en: OLIVEIRA, N.; SOUZA, D. G. (eds.). *Justiça e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 29-45). Acerca de la lectura habermasiana del republicanismo, cf. BERTEN, A. "Républicanisme et motivation politique", en: MERLE, J. C.; SCHUMACKER, B. (eds.). *Figures du communautarisme*. Paris: Ophrys, 2001.

30 La duda es lanzada en la propia introducción, hecha por Cronin y De Greiff para la obra *The inclusion of the other*. De hecho, los editores afirman que "las teorías altamente abstractas de los derechos humanos y de la soberanía popular en las cuales él propone fundar la democracia tanto en el nivel nacional cuanto en el nivel supranacional parecen ignorar los valores culturales que moldean las identidades de grupos" ["Editor's Introduction", pp. vii-xxxii; aquí, p. xxviii], sin dejar de notar la fuerza y la originalidad de Habermas al tratar de una amplia gama de cuestiones en el cuadro de una filosofía política singular.

31 Cf. YOUNG, I. "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy", in: BENHABIB, S. (ed.). *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 120-135; BAUMEISTER, A. "Habermas: Discourse and Cultural Diversity". *Political Studies*, 51 (2003): 740-758. THOMASSEN, L. "The Inclusion of the Other? Habermas and the Paradox of Tolerance". *Political Theory*, 34 (2006): 439-462.

32 Cf. HABERMAS, J. "Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism". *The Journal of Political Philosophy*, 13 (2005): 1-28. Esos tres aspectos permiten a Habermas retomar, cerca de diez años después de los comentarios a la política del reconocimiento de Taylor, el tema del multiculturalismo en la ocasión de una crítica a la lectura posmoderna del liberalismo, recientemente promovida por Christoph Menke, cuya bibliografía puede ser encontrada a lo largo de las dos primeras secciones del artículo de Habermas. Vide, entre uno y otro texto, el siguiente: "Religious Tolerance - The Pacemaker for Cultural Rights". *Philosophy*, 79 (2004): 5-18.

En relación al primer aspecto, se trata de una objeción inspirada en una crítica de la razón que pretende demostrar la naturaleza autocontradictoria del concepto de igualdad política, el cual inevitablemente fracasa ante la relación paradójica entre el igual tratamiento y la realización de la justicia en los casos individuales, como podría ser ilustrado por la concepción modular del consenso sobrepuesto de Rawls³³. De acuerdo con la crítica desconstruccionista, el problema no reside tanto en la formulación de un liberalismo estrictamente político que evita apoyarse en las doctrinas morales, filosóficas y religiosas que componen una sociedad democrática, ya que la búsqueda de la justicia con base en el igual tratamiento de todos los ciudadanos representa una idea básica de cualquier programa liberal, pero sí en la necesaria marginalización de las concepciones del bien que no comparten la visión substantiva y particular de la vida correcta expresada en el propio principio de la igualdad, de modo que el establecimiento de la justicia está destinado al malogro por razones conceptuales. Lo que está en juego, evidentemente, es el problema de la neutralidad de un orden político justo en relación a las doctrinas comprensivas, frente al cual Rawls distingue claramente dos sentidos: lo de la neutralidad de “objetivo” o “meta” (*aim*) y lo de la neutralidad de “efecto” o “influencia”³⁴. En el primer sentido, que es el adoptado por el liberalismo político, Habermas apunta el carácter selectivo de la lectura de la desconstrucción, incapaz de examinar los pasos de la historia constitucional moderna de implementación de los derechos básicos bajo la óptica de un proceso de aprendizaje que puede ser reconstruido por medio de varios ejemplos -como aquellos fenómenos mencionados en el inicio de este artículo- de luchas del reconocimiento. El otro sentido de la neutralidad, rechazado por Rawls, trae a la superficie el problema específico -estudiado por separado por Habermas, como veremos- de la exclusión de visiones fundamentalistas de mundo y de grupos iliberales, pero tampoco destruye el principio de la igualdad política a punto de significar una concesión al

desconstruccionismo, en la medida en que los efectos diferenciados de las normas justificadas imparcialmente sobre la autocomprensión ética y la forma de vida de cada ciudadano, como individuo y como miembro de un grupo, deben ser tratados no solo en la perspectiva de la primera persona que busca realizar su proyecto racional de vida, pero también en la perspectiva del participante involucrado en la formación de la opinión y de la voluntad política razonable. Esas perspectivas no encuentran solución satisfactoria en términos de simbiosis y deben ser mantenidas vinculadas de modo asimétrico por buenas razones normativas, tales como la consideración moral por los otros y la reciprocidad de la colegislación democrática.

Con respecto al segundo aspecto de los derechos de grupos, Habermas subraya la tensión entre la facticidad y la validez del sistema de derechos, cuya realización integral parece exigir la implementación de derechos culturales para los miembros de grupos discriminados con miras a corregir efectos asimétricos irrazonables de las normas gobernadas por el principio de la igualdad cívica. Su interés incide en los casos en que el reconocimiento mutuo de la igualdad de los ciudadanos es violado en la dimensión fundamental de la pertenencia a una misma cultura política liberal, la cual requiere una transformación de las relaciones interpersonales para la superación de una inclusión incompleta y desigual de los miembros de la comunidad política. Por esa razón, Habermas reconoce la importancia de la distinción analítica entre las dimensiones de la justicia social, que “conciernen a las relaciones verticales entre ciudadanos de una sociedad estratificada”, y de la pertenencia, que “se refiere a las relaciones horizontales entre miembros de la comunidad política”, ambas inherentes a la noción de igualdad cívica, cuya realización plena es medida, por un lado, según la justa distribución de oportunidades y recursos, y, por otro, de acuerdo con el reconocimiento recíproco de derechos culturales³⁵. Sin embargo, si es incorrecta la incorporación de

33 Cf. RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, paperback edition with a new introduction, 1996 (especialmente la cuarta lección: “The Ideal of an Overlapping Consensus”, pp. 133-172).

34 Vide la quinta lección (“The Priority of Right and Ideas of the Good”), in: Ídem, *Ibidem*, pp. 172-211.

35 HABERMAS, J. “Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism”, op. cit., p. 16. De ahí que la aprobación de Habermas a la posición de Brian Barry, de acuerdo con la cual la cultura no es el tipo correcto de entidad sujeta a funcionar como portadora de derechos, viene acompañada de un reproche al hecho de que el punto de los derechos culturales se pierde cuando los mismos son incorporados al modelo del bienestar social, ocurriendo así una asimilación indebida de las convicciones a las preferencias. De hecho, como observa Habermas en una nota en la página indicada, el autor afirma que “la posición en relación a preferencias y a creencias es similar” (BARRY, B. *Culture and Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2002, p. 36). Para un examen filosófico del tema, cf. FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003. Sobre la obra de Barry, cf. KELLY, P. (ed.). *Multiculturalism Reconsidered: ‘Culture and Equality’ and its Critics*. Oxford: Polity Press, 2002.

la política del reconocimiento en la política de la distribución, no es menos incorrecto, para Habermas, asimilar una comprensible introducción de derechos colectivos, que garantiza el acceso de todos los individuos a un trasfondo cultural, al falso modelo de derechos suplementarios que vendrían a corregir la política de la igualdad. Aunque la introducción de derechos de grupos haga emerger nuevos conflictos, diferentes de las disputas tradicionales entre individuos, de un lado, y entre el individuo y el Estado, de otro, el caso ejemplar de la potencial opresión interna a los grupos demuestra que la legitimidad de los derechos colectivos que aseguran el igual tratamiento de grupos culturales solo puede derivar de la demostración de que no violan necesariamente los derechos básicos de los miembros individuales de los grupos. En este sentido, el rechazo habermasiano del multiculturalismo fuerte, que no lleva en cuenta ese requerimiento y adopta “una estrategia de justificación que no excluye derechos colectivos que potencialmente restringen derechos básicos”³⁶, reside en el hecho de que derechos no se refieren directamente a recursos culturales, y sí a sus beneficiarios, haciendo impropia la aplicación del modelo de la preservación de las especies naturales a la cultura, que no es en sí misma portadora de derechos “porque no puede encontrar las condiciones de su reproducción con su propio poder, pero depende de la apropiación constructiva por intérpretes autónomos que dicen *sí o no*”³⁷.

Esa última observación en torno a una apropiación reflexiva de las tradiciones culturales hace surgir la cuestión sobre la equidad de las presiones por adaptación requeridas por el orden liberal a las doctrinas comprensivas que no comulgan de su credo político. Habiendo rechazado el argumento de una autocontradicción inherente al concepto de igualdad cívica en virtud de la realización solo parcial de la llamada neutralidad de

objetivo, Habermas trata del problema de las restricciones diferenciadas impuestas a las comunidades y doctrinas tradicionales cuyos valores y creencias fundamentales no se encajan integralmente en el cuadro político del orden jurídico tallado al modo del universalismo igualitario de una moralidad posconvencional, que promueve la tolerancia mutua como *conditio sine qua non* para la integración de los ciudadanos en una cultura política democrática. En este sentido, el sistema moderno de tolerancia religiosa, cuya justificación está vinculada en términos conceptuales a la democracia como base de legitimación de un Estado secularizado, representa un precursor de los derechos culturales actualmente reivindicados, una vez que “la demanda cognitiva hecha por el Estado liberal a las comunidades religiosas es exactamente la misma para las comunidades seculares ‘fuertes’ (como minorías nacionales o étnicas, poblaciones inmigrantes o indígenas, descendientes de esclavos, etc.). Las tradiciones por ellos proseguidas abren ‘perspectivas de mundo’ que, como las imágenes religiosas de mundo, pueden entrar en conflicto unas con las otras. Así pues, hay una igual expectativa de que grupos culturales adapten su *ethos* interno a los padrones igualitarios de la comunidad alrededor”³⁸. Pero, aunque la exigencia sea idéntica, los recursos conceptuales no son los mismos, especialmente cuando la cultura en cuestión está entrelazada con una visión religiosa de mundo, para la cual el requisito institucional de la separación entre la religión y la política no puede ser transformado en una carga adicional indebida que exigiría una especie de partición de la identidad en un aspecto público y en otro privado, obligando cada individuo, en la condición de miembro de una comunidad política, a expresar y a justificar sus convicciones y creencias solo en un lenguaje secularizado³⁹. Tal asimetría impone costos desigualmente distribuidos entre los ciudadanos en consecuencia de los efectos no neutros de la tolerancia, razón por la cual,

36 Idem, *Ibidem*, p. 20.

37 Id., *Ibid.*, p. 22. En una mención aprobatoria de la reflexión habermasiana, Brian Barry contrasta el movimiento de “renovación cultural” de un tradicionalismo consciente de sí mismo con el conservadorismo de una posición multiculturalista fuerte (cf. BARRY, B. *Culture and Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*, op. cit., p. 259), destacando justamente el argumento en favor del valor incondicional de la diversidad por analogía con el valor de la biodiversidad, como en la frase de Bhikhu Parekh: “Si estamos preparados para preservar especies botánicas y zoológicas raras, aún cuando no vemos en la actualidad su valor, no tiene sentido destruir modos de vida que no causan daños obvios e identificables a sí mismos o a otros” (apud *Culture and Equality*, p. 134; la ironía de Barry, al comentar ese pasaje, es demoledora: “Hay tantas cosas erradas con eso que es difícil saber por donde comenzar”).

38 HABERMAS, J. “Religious Tolerance - The Pacemaker for Cultural Rights”, op. cit., p. 17.

39 Se trata aquí de un límite a la estrategia de traducción defendida por Rawls en su concepto de razón pública, el cual de modo alguno impide la introducción de razones morales comprensivas (seculares o religiosas) en la arena política, pero impone la cláusula restrictiva que consiste en traducir las pretensiones morales amplias para el lenguaje del político, en vez de presentar “razones dadas únicamente por doctrinas comprensivas” (RAWLS, J. *The Law of Peoples; with “The idea of public reason revisited”*, op. cit., p. 152; subrayado mío).

en el entender de Habermas, la ética de la ciudadanía, que se define por las condiciones simétricas de participación en la práctica común de autodeterminación democrática, exige actitudes epistémicas de acuerdo con las cuales las disonancias cognitivas sean tratadas como desacuerdos razonables entre todas las partes involucradas en procesos de aprendizaje complementarios⁴⁰.

BIBLIOGRAFÍA

BERTEN, A., DA SILVEIRA, P., POURTOIS, H. (1997) (eds.). *Libéraux et communautariens*. Paris: PUF, Collection "Philosophie Morale".

HABERMAS, J. "Religious Tolerance - The Pacemaker for Cultural Rights", op. cit., p. 17.

SWIFT, A. (1992), *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.

TAYLOR, C. (1994), "The politics of recognition".

GUTMANN, A. (1992) (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, pp. 25-73. "Politics of Recognition": An Essay. Princeton: Princeton University Press.

YOUNG, I., (1990) (*Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press,).

HABERMAS, J. "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State".

GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, op. cit., pp. 107-148.

HABERMAS, J. *The inclusion of the other: studies in political theory*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, 1998, pp. 203-236.

BENHABIB, S.(2002), "Multiculturalism and Gendered Citizenship", in: *The Claims of Culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press.

KYMLICKA, W. (1995), *Multicultural Citizenship:*

a liberal theory of minority rights. Oxford: Clarendon Press.

KYMLICKA, W. *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

MILLER, D. (2003), *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995; GANS, C. *The Limits of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

HELD, D. (1995), *Democracy and the Global Order: from the modern state to cosmopolitan governance*. London: Polity Press.

RAWLS, J. (1999), *The Law of Peoples; with "The idea of public reason revisited"*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. CRONIN, C. and DE GREIFF, P. (2002), (eds.). *Global Justice and Transnational Politics: essays on the moral and political challenges of globalization*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.

HABERMAS, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, [trad. de Manuel Jiménez Redondo, 1989].

TAYLOR, C. (1989), *Sources of the Self: the making of the modern identity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

HABERMAS, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp.

HABERMAS, J. "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", in: *The inclusion of the other: studies in political theory*, op. cit., pp. 207 y 210.

TAYLOR, C. "The politics of recognition", in: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, op. cit., pp. 66 y 68.

HABERMAS, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.

40 En el caso de los ciudadanos seculares, por ejemplo, eso exige asumir el hecho de habitar no solo un mundo pos-metafísico pero también pos-secular. Sobre el tema, muy presente en sus últimos escritos, cf. HABERMAS, J. "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy*, 14 (2006): 1-25.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 2, p. 310.

HABERMAS, J. "On the relation between the nation, the rule of law and democracy", in: *The inclusion of the other: studies in political theory*, op. cit., pp. 129-153.

CONSTANT, B. "De la liberté des anciens comparée a la celle des modernes", in: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*. París: Flammarion, 1986, pp. 265-291 [La edición original es de 1819].

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 1, p. 142.

HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*, op. cit., pp. 100-118.

HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, trad. de Ramón García Cotareto, 1985, pp. 85-86.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 1, p. 145.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 1, p. 158.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, op. cit., vol. 2, p. 23. Idem, *Ibidem*, pp. 27 y 190.

OLIVEIRA, N.; SOUZA, D. G. (eds.). *Justiça e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 29-45.

BERTEN, A. "Républicanisme et motivation politique".

MERLE, J. C.; SCHUMACKER, B. (2001), (eds.). *Figures du communautarisme*. París: Ophrys.

YOUNG, I. "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy"

BENHABIB, S. (1996), (ed.). *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*. Princeton: Princeton University Press, pp. 120-135.

BAUMEISTER, A. (2003), "Habermas: Discourse and Cultural Diversity". *Political Studies*, 51 : 740-758.

THOMASSEN, L. (2006), "The Inclusion of the Other? Habermas and the Paradox of Tolerance". *Political Theory*, 34: 439-462.

HABERMAS, J. (2005), "Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism". *The Journal of Political Philosophy*, 13.

MENKE, C. (2004), cuya bibliografía puede ser encontrada al largo de las dos primeras secciones del artículo de Habermas. Vide, entre uno y otro texto, el siguiente: "Religious Tolerance - The Pacemaker for Cultural Rights". *Philosophy*, 79: 5-18.

RAWLS, J. (1996), *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, paperback edition with a new introduction,

HABERMAS, J. "Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism", op. cit., p. 16.

BARRY, B. *Culture and Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2002, p. 36.

FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.

KELLY, P. (2002), (ed.). *Multiculturalism Reconsidered: 'Culture and Equality' and its Critics*. Oxford: Polity Press.

HABERMAS, J. "Religious Tolerance - The Pacemaker for Cultural Rights", op. cit., p. 17.

RAWLS, J. *The Law of Peoples; with "The idea of public reason revisited"*, op. cit., p. 152.

HABERMAS, J.(2006), "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy*, 14: 1-25.

UN CINEASTA CHILENO. KUZMANICH Y EL CINE DE LA VIOLENCIA EN COLOMBIA

Angélica María Mateus Mora ¹

Trabajo recepcionado: diciembre 2006
Trabajo aceptado: junio 2007

RESUMEN

La autora presenta un análisis del film Canaguaro (1981) del chileno Dunav Kuzmanich. Se trata de una realización cinematográfica colombiana profundamente innovadora en su constitución, en cuanto desarrolla una construcción colectiva e imaginaria de la violencia. En este contexto de la violencia sociopolítica de la guerrilla, el protagonista no es necesariamente un personaje, sino que es el pueblo, algo que es interesante pues conecta el cine latinoamericano con una larga reflexión ensayística. Este film, muestra un cine que asume una posición crítica frente a la historia colombiana oficial, con la clara intención de develar episodios ocultos de esta historia, en especial de una etapa particular, donde el cine logra, incluso más que la misma historiografía, representar la complejidad histórica, analizar los procesos internos y proyectar esa realidad histórica al presente.

PALABRAS CLAVE: Kuzmanich, cine colombiano, violencia, imaginario latinoamericano.

ABSTRACT

The author presents in the piece an analysis about the film Canaguaro (1981) by Chilean filmmaker Dunav Kuzmanich. This was a Colombian production deeply innovative in its constitution due to developing a collective and imaginary construction of violence. In that context of guerrilla socio-political violence, the main protagonist is not a particular character but the people, generating an interesting connection between Latin American filmmaking and long essayistic reflection. This film shows a cinematography that assumes a critical position in the way of an official Colombian history, and with the clear intention of revealing hidden episodes, especially during particular period in which filmmaking was really representing the historical complexity, analyzing internal process and projecting that reality to the present, even more so than historiography.

KEYWORDS: Kuzmanich, colombian filmmaking, violence, latin american imaginary.

¹ (Universidad de París - 3, doctorado)

1. Introducción

Se ha vuelto un tema común, al hablar del conflicto colombiano actual, decir que este país se encuentra en guerra “desde hace 40 años”, o aun “desde hace 50 años”, antes del nacimiento de los actuales movimientos de guerrilla. Válida en el sentido de que remite al contexto histórico dentro del cual se inserta la guerra actual, y fuera del cual resulta muy difícil entender la realidad presente de Colombia, esta afirmación puede ser problemática sin con ella se pretende reducir el presente al pasado, borrando las discontinuidades y lo singular de cada momento histórico. Asimismo, puede ser problemática si se pretende justificarla evocando vagamente el hecho de que la guerrilla de las FARC, uno de los actores en el conflicto, es la “guerrilla más antigua del continente americano”, con lo cual se sugiere, por lo demás, una interpretación unilateral, simplista e ideológica del conflicto, según la cual en últimas hay conflicto porque hay guerrilla. Para poder afirmar con pertinencia que la sociedad colombiana está en guerra desde hace cuarenta, cincuenta o más años, se requiere entonces identificar las continuidades es esta historia, sin anular las rupturas y discontinuidades. Se requiere mostrar qué relaciones existen entre la guerra actual y el fenómeno de la “violencia” de los años cuarenta y cincuenta. Esta tarea, que pertenece en principio a la historiografía y a las otras ciencias humanas, pero que no puede ser separada al mismo tiempo de la construcción social de memoria, ha sido asumida parcial y fragmentaria por la creación cinematográfica colombiana. A ella contribuyó, en los propios orígenes del cine colombiano de la violencia, una película realizada a finales de la década del setenta por un cineasta chileno radicado en Colombia desde 1973: *Canaguaro* (1981), de Dunav Kuzmanich Salinas.

2. El proyecto de Canaguaro

Dunav Kuzmanich emprende la realización de *Canaguaro* en 1978, cinco años después de su llegada a Colombia, en 1973. Como muchos otros chilenos, Kuzmanich había tenido que abandonar su país a raíz del golpe militar del 11 de septiembre de aquel año. Al llegar a Colombia, ya tenía una cierta experiencia cinematográfica: nacido en Chile en 1935, hijo de un inmigrante yugoslavo, Kuzmanich había trabajado en Argentina como

guionista y, entre 1967 y 1971, había dirigido en su país el noticiero de televisión *Chile en Marcha*, y realizado varios documentales²; asimismo, había sido profesor de producción de cine en la Escuela de Artes de la Comunicación de la Universidad Católica de Chile, entre 1970 y 1972.

En Colombia, Kuzmanich reencuentra a los hermanos Pepe e Israel Sánchez, dos colombianos que había conocido en 1967 en Santiago. Con ellos surge la idea de realizar una película de carácter histórico y político, sobre el periodo llamado de “Violencia”. Con este término genérico de Violencia (con mayúscula) se designa habitualmente un fenómeno mayor de la historia colombiana del siglo veinte, que encuentra su máxima expresión en el periodo comprendido entre 1948 y 1958. Dentro del contexto histórico colombiano, la violencia designa una forma inédita de violencia, distinta a la que conoció el país durante las guerras civiles del siglo diecinueve, en las que se enfrentaban generalmente los liberales a los conservadores. La violencia no fue una guerra civil en el sentido estricto, pero provocó más víctimas y destrucciones que todos los conflictos armados del siglo precedente. Vinculada, en buena parte, al antagonismo político tradicional entre el liberalismo y el conservatismo, la violencia introduce nuevos actores, nuevos intereses, nuevas formas de violencia. También se inserta dentro del conflicto cultural entre la “modernidad” y la “tradicición”, determinando profundas transformaciones en la cultura, particularmente en la cultura moral, política y religiosa de la sociedad colombiana. La violencia constituye un verdadero cambio en la historia colombiana del siglo veinte. Sus efectos se prolongan en la violencia que marca la historia contemporánea de este país.

Kuzmanich y sus asistentes colombianos optan por abordar el tema de la violencia no desde su dimensión política partidista (el conflicto tradicional entre liberales y conservadores, que se reactiva violentamente en el siglo XX a partir de 1930) sino desde su aspecto político social, que encuentra una expresión particularmente significativa entre 1949 y 1953, con la aparición y desarrollo de una fuerte movilización armada de campesinos “liberales” en la región de Los Llanos orientales. La insurrección de los Llanos abre una nueva fase de la violencia, marcada

2 Entre ellos se cuentan los medimetrajés Juan maula (1966) y Desafío (1967), así como el documental de largometraje Cuando Amanece.

esencialmente por la transformación progresiva del tradicional conflicto liberal-conservador en conflicto social, oponiendo el “pueblo” (campesinos pobres armados) a “la oligarquía” (los grandes propietarios y la clase política tradicional). Esta opción “social” de la película es explicitada por Kuzmanich en una entrevista acordada en 1981 a la revista *Cine*, con motivo del estreno de *Canaguaro*: “Queríamos hacer una película esencialmente colombiana (...) y tratar de calar en algún aspecto básico de la nacionalidad a través de su historia”³. En su concepción inicial, el proyecto se relacionaba de este modo con la cuestión general de las relaciones entre la historia y la “identidad”. En Colombia, pensaban Kuzmanich y sus colaboradores, la historia de las violencias ejercidas contra la población campesina socialmente desfavorecida es un elemento característico de la historia del país, y, en ese sentido, un contenido que participa en la definición de la identidad colombiana. Por otra parte, Kuzmanich establece un vínculo entre la Violencia, como fenómeno histórico, y la “épica”, como género narrativo y cinematográfico particular. Como los poemas épicos de la tradición escrita u oral, el “cine épico” busca transmitir una memoria común de conflictos, valorizando los hechos y las gestas de una comunidad frente a otras comunidades, y contribuyendo así a la construcción de una identidad propia. El *western* norteamericano⁴, el cine derivado de las revoluciones rusa y mexicana, las películas sobre los cangaceiros en el cine brasileño y sobre los samuráis en el cine japonés, serían, según Kuzmanich, formas del “cine épico” que contribuyen al nacimiento y mantenimiento de un sentimiento de identidad⁵. En esta perspectiva, la opción por el tema de *Canaguaro* se justifica por la idea según la cual la representación épica de la historia, valiéndose del cine “épico”, aporta una contribución fundamental a la reflexión de un público que, partiendo de esa representación, será llevado a reflexionar sobre su identidad: “¿Quiénes somos?”, “¿de

dónde venimos?” (...) Creo, pues, que este tipo de respuesta es más fácil empezar a darla a partir de este tipo de cine, el épico, y de ahí que eligiéramos el tema de la violencia”⁶. En Kuzmanich, la intención de abordar un aspecto particularmente significativo de la identidad nacional a través de la representación de un momento de su historia es correlativo con la voluntad de “hacer un filme esencialmente colombiano. Prescindir del lugar común, de la aproximación superficial o pintoresca, o meramente costumbrista”⁷. Desde este punto de vista, *Canaguaro* se vincula al nuevo cine colombiano de ficción que surge a partir de los años sesenta: después de tres décadas de crisis estructural, este cine proponía una mirada cinematográfica inédita sobre las realidades del país, inspirándose en parte del neorrealismo italiano (*Raíces de Piedra*, de José María Arzuaga, 1962; *El Río de las Tumbas*, de Julio Lizardo, 1964). Realizado entre 1978 y 1980, *Canaguaro* representa un acontecimiento en la historia del cine colombiano: por primera vez es realizado, fuera de la producción fílmica destinada a la televisión, un largometraje de ficción que se propone explícitamente representar de manera relativamente sistemática un momento de la historia del país⁸.

3. La realización del filme

a) El Guión

La elaboración del guión de este primer filme sobre la historia de la Violencia en Los Llanos conoció tres etapas. Inicialmente, Kuzmanich y su equipo conciben la idea de un guión basado en la historia de Guadalupe Salcedo, el jefe más célebre de las guerrillas de El Llano, asesinado en 1957. Sin embargo, en 1978, la historia de Guadalupe Salcedo no había sido hecha, como, de alguna manera, no lo es todavía. El equipo de cineastas debe entonces comenzar un trabajo de investigación histórica, que trata esencialmente sobre

3 KUZMANICH, D., “Canaguaro. Historia de peripecias” (entrevista colectiva), en: *Cine*, N° 4 (junio-julio 1981), p. 1.

4 En un sentido cercano al evocado por Kuzmanich, Michel Serceau ha hablado de un “western épico”. Ver: Michel SERCEAU, *Étudier le cinéma*, Editions du temps, Paris, 2001, p. 129. Este género ha sido calificado en varios ciclos: ciclo del “asentamiento” o de la invasión, ciclo de guerras indígenas, ciclo de la guerra contra México, etc. Ver: Jean-Louis RIEUPEYROUT, *Le Western ou le cinéma américain par excellence*. Cerf, Collection “7è Art”, Paris, 1953; *La Grande aventure du western. Du Far-West à Hollywood: 1894-1963*, Paris, Ramsay, 1987. El conjunto de esta producción manifiesta la presencia, en el cine de Hollywood, a partir de 1910, de un proyecto de constitución simbólica e ideológica de la “nación americana”. Ver: Raphaëlle MOINE, *Les genres du cinéma*, Nathan, Paris, 2002, pp. 25-26.

5 El empleo que hace Kuzmanich de la relación entre el género épico y la cuestión de la identidad parece problemática, en la medida en que confunde identidad social e identidad cultural. Kuzmanich emplea el término “épico” en un sentido muy amplio y poco riguroso, designando finalmente toda suerte de narraciones de hechos y gestas de un grupo dado.

6 *Ibid.*

7 KUZMANICH, D, texto citado, p.1.

8 En 1915, los hermanos Acevedo habían realizado el cortometraje *El drama del 15 de octubre*, cuyo tema es el asesinato del dirigente liberal Rafael Uribe, en 1914.

dos tipos de fuentes: escritas (narraciones, crónicas y, sobre todo, el libro de Eduardo Franco Isaza *Las Guerrillas del Llano*, publicado en 1959) y orales (entrevistas a testigos, refugiados o protagonistas de la guerrilla de Los Llanos)⁹. Sin embargo, en el transcurso de esta investigación, los cineastas tropiezan con la dificultad de separar el personaje histórico del personaje mítico: “el trabajo era muy difícil, sobre todo porque Guadalupe estaba convirtiéndose en un mito”; frecuentemente los testimonios no coincidían y los hechos eran “idealizados”¹⁰. El grupo decide, entonces, abandonar este proyecto inicial de guión, y proyectan abordar de manera más general la historia de la Violencia en Los Llanos.

La tarea de escritura de este segundo guión es confiada al dramaturgo Sergio Vodanovic. En ocho meses de trabajo, Vodanovic elabora una narración que, cubriendo varios años, integra una multiplicidad de personajes y de hechos. Ahora bien, este nuevo guión -el primero escrito- implica un presupuesto que superaba las posibilidades del grupo. Por otra parte, el guión de Vodanovic fue objeto de una doble crítica por parte de Kuzmanich: a nivel de forma, el realizador lo juzgaba “un poco convencional”, y a nivel del contenido, lo consideraba demasiado orientado hacia los personajes, lo cual permitía reconstruir lo que sería según él la realidad del fenómeno que se trataba de representar. Había que tratar el tema como “un hecho de grupos en conflicto”¹¹. Es a partir de este criterio que un segundo guión escrito se elabora.

El tema de este último guión es propuesto por Pepe Sánchez, a partir de una de las secuencias del texto preparado por Vodanovic: el episodio que cuenta el periplo de un grupo de guerrilleros en Los Llanos, en búsqueda de las armas prometidas por la dirección del Partido Liberal. A partir de la narración de este periplo, tomado como hilo principal, Kuzmanich y sus asistentes-guionistas (Pepe Sánchez e Isabel Sánchez)

elaboran otras tres narraciones, contadas por tres personajes: Antonio, Canaguaro¹² y Gabriela, todos ellos miembros del grupo de guerrilleros que buscan las armas prometidas. Estas tres narraciones biográficas son testimonios personales de la violencia: Antonio es testigo de la destrucción de su pueblo por las hordas de los conservadores, y ha visto su familia masacrada y su hermana violada por los policías *chuladitas*¹³; Gabriela ha sido violada por un militar o policía *chuladita*, y, convertida en prostituta, se vengará más tarde de su agresor. Integrando a la narración principal estas tres narraciones biográficas, los guionistas esperaban mostrar la génesis de la Violencia y la “lucha campesina en Los Llanos”¹⁴. En la perspectiva propuesta por el argumento definitivo del filme, la formación de los grupos de guerrilla en Los Llanos aparece como una respuesta social a la violencia del poder conservador, violencia que es perpetrada a través del ejército y de la policía, la cual es identificada en el filme como las bandas de asesinos conservadores designados bajo el nombre de “*chuladitas*”.

A partir de este argumento definitivo, construido sobre la base de fuentes escritas y de testimonios de los refugiados de la Violencia instalados en Bogotá, el grupo de cineastas elabora el guión definitivo durante el rodaje, siguiendo un método original. Antes del rodaje de cada secuencia, el conjunto del grupo (realizador, guionista, actores y técnicos) se reúne para determinar, a partir de situaciones-tipo y de personajes-tipo definidos por el argumento general, los elementos particulares de la narración y de la puesta en escena de la secuencia¹⁵. Los elementos particulares de los diálogos y de la dramaturgia son elaborados esencialmente por los propios actores, de acuerdo con el realizador. Una parte de la música de la película -canciones y coplas del cantante llanero Arnulfo Briceño- es compuesta igualmente durante el rodaje, a partir de las situaciones construidas para la narración¹⁶. Dejando un largo espacio para la improvisación

9 KUZMANICH, D, entrevista citada, p. 2. Ver también: Isabel SÁNCHEZ MÉNDEZ (compiladora), *El cine de la violencia*, Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, 1987, p. 19.

10 KUZMANICH, D, *ibid.*

11 *Ibid.* pp. 2 y 3.

12 En la región de los Llanos, se llama “canaguaro” a una variedad de tigrillo. El héroe del filme, un guerrillero campesino, lleva en su nombre los atributos del tigrillo (agilidad, fuerza, valor).

13 El término “chuladita”, proviene del nombre de una vereda del pueblo de Boavita en el departamento de Boyacá, designa un asesino ligado al Partido Conservador, que puede ser policía, militar o civil. Empleado exclusivamente por los liberales o, de manera más general, por los no conservadores; El término puede designar también, por extensión, cualquier miembro del Partido Conservador.

14 Pepe SÁNCHEZ (entrevista), en: “Canaguaro, historia de peripecias”, *Cine*, número citado, p. 2.

15 “Se puede decir que todos los diálogos son improvisados por los actores a partir de dos hechos: una situación dada y el personaje que se encontraba en esa situación”. D. KUZMANICH, *Ibid.*, p. 4.

16 Arnulfo BRICENO (entrevista) en *Cine*, número citado, pp. 10-11.

y para la participación de todos, la creación del guión se continúa durante todo el rodaje. De este modo, el texto definitivo del guión es establecido por Sara Libis, la *script*, después de la realización del filme.

Sinopsis: En 1953, en el momento en que la guerrilla campesina de Los Llanos amenaza con escapar del control del partido liberal, el comandante guerrillero Santos confía a “Canaguaro”, guerrillero cuya familia fue masacrada por los *chuladitas* (policía partidaria, bajo el control de los conservadores), la misión de ir, con un pequeño grupo de hombres, a buscar un importante suministro de armas prometidas por la dirección del partido. Vargas, el representante enviado de Bogotá, propone a los hermanos Lesina, dos ricos hacendados liberales, de reunirse con el grupo de guerrilleros y asumir la dirección política de la misión. A pesar de su oposición a la operación y su hostilidad a los campesinos guerrilleros, los Lesina deciden acompañar al grupo. Después de una larga marcha, en el transcurso de la cual Canaguaro y los otros guerrilleros rememoran las atrocidades cometidas contra ellos o contra sus familias por los *chuladitas*, el grupo llega al lugar convenido para recibir las armas. Entre tanto, el general Gustavo Rojas Pinilla llega al poder por medio de un golpe de Estado. En lugar de entregarles las armas prometidas, el representante del Partido Liberal exhorta a los guerrilleros a deponer las armas. La mayoría acepta, confiando en la promesa de amnistía. Al poco tiempo, son asesinados. Una minoría opta por continuar la lucha.

b) Producción y Rodaje

La realización de la película tiene lugar en un momento que corresponde a un cambio importante en la historia del cine en Colombia, marcado por el nacimiento de FOCINE (Compañía de Fomento Cinematográfico). Creado por el Estado colombiano, en 1978, con el objetivo de promover el desarrollo del cine nacional, esta institución permitió estimular la creación cinematográfica del país, durante la década del ochenta y hasta su desaparición oficial en 1992. El proyecto de Canaguaro precedió el nacimiento de FOCINE, y su rodaje se hizo antes de que la institución comenzara a funcionar efectivamente, a partir de los últimos meses de 1979. El primer financiamiento del filme es

asegurado por medio de préstamos acordados por FONADE (Fondo Nacional de Desarrollo), por el Banco Corporación Financiera Popular, y por otros aportes personales. El actor Alberto Jiménez crea la sociedad Producciones Alberto Jiménez, que negocia el préstamo con FONADE. Para la última fase de la realización, los cineastas obtienen un aporte de FOCINE. De manera general, el grupo dispone de pocos recursos, y las dificultades de financiamiento retardaron considerablemente la finalización de la obra.

El rodaje de la película comienza en 1978, y dura dos meses. A causa de las limitaciones financieras no se efectúa en Los Llanos, sino en el valle del río Magdalena, en Méndez, cerca de la ciudad de Honda. Las condiciones de vida y de trabajo son difíciles: en el lugar apartado, donde se instala el grupo, compuesto de unas treinta personas, había frecuentes problemas de aprovisionamiento. El grupo recibe ayuda de los habitantes de la región, que colaboran además en la fabricación de elementos del decorado y aceptan participar como extras. El ejército suministra algún material (colchonetas, armas y municiones inofensivas). En razón de las dificultades financieras, los cineastas deben inventar ciertas soluciones técnicas (sonido en directo, iluminación a partir de sistemas de reflexión de la luz natural, rodaje en 16 mm y luego copia en 35 mm), y retardar varios meses la fase final. Estas deficiencias técnicas afectan la calidad estética de la obra.

El grupo cuenta con catorce actores, la mayoría profesionales y semiprofesionales provenientes del teatro. Pepe Sánchez (el “doctor Vargas”), el asistente principal de Kuzmanich, era actor de televisión; había comenzado su formación cinematográfica hacia mediados de los años 60. Después de la realización de un primer cortometraje sobre la vida de un gamín¹⁷ de Bogotá (“*Chichigua*”), fue a Chile en 1966, donde se reúne con su hermana María Isabel Sánchez y conoce a Dunav Kuzmanich. Durante su estadía en Chile, que se prolonga hasta 1973, trabaja como asistente en la realización de varias películas. A su regreso a Colombia, realiza el cortometraje *El patas* (1978), con la colaboración de Kuzmanich como asistente de dirección y coguionista, justo antes de la elaboración del proyecto *Canaguaro*. Marcelo Romo (“Manuel Lesina”) había actuado en *El Chacal de Nahueltoro*, el

17 Término con el que se designa en Colombia a los niños abandonados, que viven en la calle.

célebre filme del cineasta chileno Miguel Littin (1970). Álvaro Ruiz (el sargento responsable de la masacre de la familia de “Canaguaro”) era un actor conocido de la televisión colombiana, y había tenido una experiencia en el ejército; en el momento de la creación de *Canaguaro*, interpretaba el rol de Simón Bolívar en el filme histórico *Manuelita Sáenz*, realizado para la televisión. Hernando Casanova (“el profe”), era igualmente actor de televisión (serie Yo y tú, de 1958 a 1974), y había actuado en *El Patas*, de Pepe Sánchez; antes de sus inicios en el cine, había sido parte de la infantería de marina y del ejército, y también trabajó como profesor. Alcira Rodríguez (“Gabriela”), Alberto Jiménez (“Canaguaro”), Eva Bravo (la hermana de Canaguaro) y otros más, tenían una experiencia como actores de cortometrajes o de teatro.

c) Recepción de la Película

Canaguaro se estrena en 1981. Dentro del marco del circuito comercial, es presentada únicamente en Bogotá en el teatro Colombia, hoy cine Jorge Eliécer Gaitán. El público llena esta gran sala durante algunas semanas¹⁸, hasta el momento en que la dirección del teatro Colombia decide de manera imprevista detener la proyección del filme. Según Oswaldo Osorio, el retiro de la película del circuito comercial obedecería a presiones políticas externas¹⁹. Isabel Sánchez, la asistente de Kuzmanich, sugiere igualmente que el filme pudo ser objeto de una forma no oficial de censura²⁰. A pesar de estas dificultades, *Canaguaro* obtiene dos menciones, en los festivales de Cartagena y de La Habana, así como el premio de la UNESCO y de la ciudad de Nantes en el festival *Trois Continents*, en 1982. Posteriormente, un contencioso jurídico con una de las instituciones que facilitaron un crédito para la realización, tuvo como consecuencia la prohibición de su explotación comercial²¹.

De manera general, el filme fue bien recibido por la crítica, que ve en *Canaguaro* la emergencia de un nuevo cine en Colombia. El suplemento cultural del diario *El Espectador* subraya la importancia del filme para una apropiación crítica de la historia: *Canaguaro* nos enseña que “nosotros (los colombianos) somos capaces de mirar nuestro pasado”²². En la misma perspectiva, otro crítico anota que “el valor del filme reside en su lectura política de nuestra historia”: una lectura que “no teme ir a lo más profundo de esta historia”, a contracorriente de la “historia oficial” que calla los hechos de la “...violencia”, (de) la guerrilla liberal y de la ulterior traición (de la cual fue víctima esta última)”²³. Un año más tarde, el historiador de cine Hernando Martínez Pardo incluye a *Canaguaro* entre los cuatro filmes que entre 1974 y 1982 marcaron “el resultado de búsqueda cinematográficas” del periodo anterior²⁴. Martínez llama la atención sobre la novedad que encarnan estos cuatro filmes, que proponen, cada uno a su manera, una relectura de la “historia oficial”. Respondiendo a la “necesidad humana de situarse en la historia” y asumiendo “el rol que el arte ha jugado siempre como medio de investigación”, este cine se vincula también al “presente en crisis”, cuya comprensión reclama una relectura del pasado: películas como *Canaguaro* contribuyen a aclarar los “orígenes del presente”²⁵. Esta misma idea es retomada tres años después por el crítico Jorge Ayala Blanco, con motivo de la proyección del filme en el marco de la Semana del Filme Colombiano en la cinemateca de Bogotá: *Canaguaro* -dice Ayala- propone una “revisión polémica” y una reflexión “necesaria y dolorosa” sobre la historia del país, que acerca el filme del “mejor cine histórico de América Latina, el de Toboada y Sanjinés”²⁶. El interés histórico del filme es subrayado igualmente por la revista especializada *Ercadia va al cine*, que, en un informe sobre el tema “violencia política y cine en Colombia”,

18 Una decena de días, según Isabel Sánchez Méndez, o tres semanas según Oswaldo Osorio. Ver: SÁNCHEZ, I, “Sobre la película *Canaguaro*” (entrevista con Angélica Mateus Mora, 31 marzo 2004); OSORIO, O, “En busca del cuarto cine”, en *Kinetoscopio*, N° 58 (2001), p. 24. Este número de la revista presenta un informe especial sobre el “cine político”. El artículo de Osorio ha sido retomado en Cuadernos de Cine Colombiano, Balance argumental, Cinemateca Distrital, Bogotá, 2002, con el título: “A lo políticamente correcto”.

19 Oswaldo OSORIO, *ibid.*

20 “El teatro dijo que tenía otros compromisos, (y) mucha gente nos evita...”. Respuesta de Isabel Sánchez a nuestro cuestionario (31 de marzo 2004). Archivos personales.

21 Posteriormente, Kuzmanich realizará otras creaciones en Colombia: *La agonía del difunto* (1981), *Ajuste de Cuentas* (1983), *El día de las Mercedes* (1985) y *Mariposas* (1986).

22 LEÓN, A, “El aplauso, el mejor premio”, en *Magazín Dominical*, *El espectador*, 5 de julio 1981.

23 Octavio ARBELAEZ TOBON, “*Canaguaro*”, en *Fabularia*. Fecha aproximada de publicación 1981.

24 Hernando MARTÍNEZ PARDO, “Panorámica del cine colombiano 1958-1982”, en *Cine*, N° 9 (julio-agosto 1982), pp. 8-9. Los otros tres filmes son *Camilo*, el cura guerrillero (Francisco Norden, 1974), *Gamín* (Ciro Durán, 1979) y *Nuestra voz de tierra*, memoria y futuro (Jorge Silva y Marta Rodríguez, 1982).

25 Hernando MARTÍNEZ PARDO, *ibid.*

26 Jorge AYALA BLANCO, “Godos contra cachiporras en berracas canciones de gesta”, en la sección “Cine Colombiano” de un periódico del cual no disponemos sino fragmentos. Fecha probable de publicación: 1985.

considera que *Canaguaro* hace parte de la producción cinematográfica colombiana que es movida por una “búsqueda insaciable de la memoria histórica y política”²⁷. Ahora bien, si las críticas concuerdan en general sobre el valor de su contenido histórico, su juicio es menos consensual en lo que se refiere a su valor cinematográfico: algunos lo consideran como el filme “más logrado del cine político en Colombia”²⁸; mientras que otros, que ponen en relieve sus insuficiencias técnicas y narrativas, consideran que la película no suministraba una respuesta “a las necesidades del cine nacional”²⁹.

4. El aporte de *Canaguaro*

Canaguaro es, junto con la película de Fernando Vallejo, *En la tormenta* (1981), una de las dos películas colombianas que abordan de manera suficientemente explícita y directa el tema de la Violencia, que desde dos décadas atrás ocupaba un lugar central en la pintura y la creación literaria de Colombia, particularmente después de la segunda mitad de los años cincuenta. Estas dos películas inauguran un cine de la Violencia, que en los años siguientes producirá varios largometrajes, marcando una renovación del cine colombiano después de un largo periodo de crisis: *Carne de tu carne* (Carlos Mayolo, 1983), *Cóndores no entierran todos los días* (Francisco Norden, 1984), *Cain* (Gustavo Nieto, 1984), *El potro chusmero* (Luis Alberto Sánchez, 1985) y *Confesión a Laura* (Jaime Osorio, 1988).

De todas estas películas, *Canaguaro* es la única que propone una reconstitución histórica general de la Violencia. La película sitúa los hechos relativos a la guerrilla “liberal” de Los Llanos en un contexto histórico más amplio, definido por el asesinato del líder popular Jorge Eliecer Gaitán (1948) y las persecuciones llevadas a cabo por el poder conservador hasta 1953. En tanto que filme histórico, *Canaguaro* busca proponer claves para comprender la historia de la violencia: identifica una serie de hechos históricos, los reúne al interior de una narración y les confiere así un sentido. En la representación que el filme propone del periodo 1948-1953, insiste sobre las determinaciones sociales del

conflicto y subraya las ambigüedades de la política del Partido Liberal de la época, política que comporta numerosas zonas oscuras que no han sido aún elucidadas, particularmente en lo que concierne a las relaciones entre la dirección del partido y los movimientos rurales de autodefensa liberal. De esta manera, representando informaciones silenciadas por la “historia oficial”, *Canaguaro* hace parte de las películas que, según Marc Ferro, contribuyen a la elaboración de la Historia como ciencia o como discurso³⁰. Este aporte a una apropiación histórica de la tragedia de la Violencia hubiera podido sin duda ser mayor, si la película no hubiese incurrido en una serie de simplificaciones: las bandas de *chuladitas* son pura y simplemente asimiladas al ejército y a la policía, con lo cual se oculta la dimensión propiamente civil del conflicto entre “liberales” y “conservadores”, en sus aspectos ideológicos, político-ideológico, la película presenta al “pueblo” como tal, y no a la población liberal, como víctima de las persecuciones del Gobierno conservador, lo cual históricamente es sin duda problemático.

Sin embargo, el interés histórico de *Canaguaro* no se reduce a su significación del filme histórico solamente. En efecto, *Canaguaro* es, al mismo tiempo, un filme que busca reconstruir en el presente una memoria social y política. La historia representada de manera épica en la película es la historia del “pueblo” en armas. Los héroes de la película son los hombres y las mujeres de origen social modesto o desfavorecido (campesinos, pequeños propietarios, aparceros o maestros de escuela) que han sufrido la opresión de un ejército y de una policía que mata, viola y roba, y han tomado la opción de defenderse con las armas, antes de ser finalmente traicionados por los hacendados liberales y por la dirección del Partido Liberal. El verdadero héroe del filme es, finalmente, el “pueblo”, y el heroísmo de las personas deriva en últimas de su pertenencia a ese “pueblo” que sufre, resiste y soporta la traición. La toma de conciencia que la película busca suscitar es entonces una toma de conciencia social, y los contenidos simbólicos que señala se vinculan a la lucha de los más desfavorecidos por la justicia social y a la afirmación del “pueblo”

27 “Violencia política y cine en Colombia”, en Arcadia va al cine, año VI, N° 18 (junio-julio 1988), pp. 34-35 (sin indicaciones sobre el autor).

28 Ver Oswaldo OSORIO, artículo citado, p. 22.

29 Luis Alberto ALVAREZ, “El cine en la última década del siglo XIX. Imágenes colombianas”, en Jorge Orlando MELO (ed.), Colombia hoy. Perspectivas hacia el siglo XXI, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1995 (XV ediciones revista y corregida), p. 363. Primera edición: 1978.

30 Marc FERRO, Cinéma et histoire, Gallimard, collection “Folio”, París, 1992, pp.12-20.

como sujeto de la historia y como base de la identidad nacional. La obra de Kuzmanich proyecta aquí ser el agente de una historia de la emancipación del “pueblo”, y, de este modo, se dirige esencialmente a un público “popular”. Así, la lectura del fenómeno de la violencia en general y de la guerrilla de Los Llanos en particular, propuesta por Kuzmanich a través de *Canaguaro*, se basa en una finalidad política que busca despertar la conciencia de la autonomía del “pueblo”, liberarlo de las mistificaciones de la política liberal tradicional, conducirlo hacia una acción emancipadora en el presente, es decir, los últimos años de la década de los setenta y el comienzo de la época de los ochenta. A través del filme, los cineastas se proponen actuar en el presente, concediendo así a su actividad cinematográfica el significado de “agente de una toma de conciencia social o cultural”³¹, según la expresión de Marc Ferro.

Por eso, al lado del referente histórico explícito (la Violencia de 1948-1953), la película comporta un segundo referente histórico, implícito: el presente de 1978- 1980. Diversos elementos narrativos señalan que el referente presente modela la representación del pasado, en particular en lo que concierne la manera de representar las relaciones entre la guerrilla de Los Llanos y el Partido Liberal, la marcha por las armas, la emergencia de una nueva guerrilla y su composición social, así como también en lo que se refiere a la manera de *no* representar la dimensión propiamente política e ideológica del conflicto entre “liberales” y “conservadores”. Resulta significativo que el propio público de la película haya podido desplazar el referente explícito hacia otros periodos, posteriores a la época de su realización: hacia 1986, en el momento de la desmovilización de la guerrilla del M-19, un texto publicado en la prensa se refiere a *Canaguaro* para evocar la perspectiva de una posible repetición del destino trágico de los guerrilleros de Los Llanos que depusieron sus armas en 1953³²; en 1999, no muy lejos

de nuestro presente, el crítico e historiador del cine, Mauricio Laurens, retoma el mismo paralelo, a propósito de los proyectos de amnistía para los guerrilleros de la nueva guerrilla que acepten deponer sus armas³³.

Realizado en un contexto marcado por el desarrollo de la nueva guerrilla histórica (FARC, ELN, EPL, M-19 y otros grupos menores), el filme representa los elementos de comunidad y de ruptura entre la antigua guerrilla “liberal” y la nueva guerrilla que surge del rechazo de una capitulación sin verdadera contraparte. Los elementos de continuidad (origen de los combatientes, permanencia de una situación de exclusión social, control de la política por parte de los ricos hacendados) confieren a la nueva guerrilla una forma de “legitimidad” histórica, por medio de la transferencia de la condición de la autodefensa campesina contra los *chuladitas* a la condición de los grupos que propenden la transformación revolucionaria de la sociedad. Los elementos de ruptura (paso de la dependencia frente al Partido Liberal a la autonomía, y del referente ideológico de revolución social) aparecen como una respuesta histórica del “pueblo” a los acuerdos del Partido Liberal con los ricos hacendados, y, más particularmente, al no respeto de la amnistía por parte del régimen, y al asesinato de los dirigentes guerrilleros desmovilizados. De este punto de vista, y como lo indica tanto las referencias más recientes a la película como la historia de la desmovilización de ciertos grupos de guerrilla o la historia del partido de oposición Unión Patriótica³⁴, la película *Canaguaro* sigue planteando, hoy todavía, la cuestión de las condiciones de una verdadera política de paz en Colombia, capaz de conducir a una superación duradera de la situación de violencia.

31 Marc FERRO, *Cinéma et histoire*, Gallamard, Collection “Folio”, París, 1993, p. 19.

32 “Canaguaro es (...) el cantar de gesta de la traición inminente y de las esperanzas desechas (...). ¿Nadie habrá de aprender esa lección?, ¿se repetirá la historia colombiana en la actual desmovilización del M-19 por Betancourt?”. Jorge AYALA BLANCO, “Godos contra cachiporras en berracas canciones de gesta” (documento sin referencias bibliográficas).

33 “Comandante de una guerrilla liberal que surgía en aquel entonces como recurso desesperado de la resistencia, Guadalupe Salcedo se halla indisolublemente ligado con tal espíritu de lucha. Esta cinta (*Canaguaro*), filmada hace casi veinte años, trasciende sobre la realidad política nacional para plantear las maniobras en torno a una amnistía de los grupos alzados en armas”. LAURENS, Mauricio, “La violencia política y social en la historia del cine colombiano”, en: OSSA, Germán (ed.). *Nido de Cóndores. Memoria del IV Encuentro*, Editorial Papiro, Pereira, 1999, p. 57.

34 Entre 1986 y 1990 más de un millar de miembros de este partido político de izquierda fueron asesinados en el país, entre ellos dos candidatos presidenciales, tres senadores, tres representantes a la cámara, seis diputados, 89 consejeros municipales y nueve alcaldes. Ver: MUNERA RUIZ, Leopoldo, *Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968-1988*, Lepri- Cerec, Bogotá, 1988, p. 434; JIMÉNEZ, Absalón, *Democracia en tiempos de crisis 1949- 1994*, Lepri, Bogotá, 2003, pp.172-175.

EL MITO DE “TRENG-TRENG KAI-KAI” DEL PUEBLO MAPUCHE

Dr. José Fernando Díaz, svd. ¹

Trabajo recepcionado: diciembre 2006
Trabajo aceptado: junio 2007

RESUMEN

El artículo hace un análisis del relato mítico mapuche “Trengr-Trengr y Kai-Kai” del que la literatura histórica y etnológica ha dejado dos versiones que se citan en este trabajo, una que entrega el jesuita D. de Rosales y otra del folclorista E. Robles. El autor muestra asimismo su involucramiento en su experiencia pastoral, a través de la cual este relato le llegó a ser conocido por su estrecho contacto con las comunidades mapuche del Lago del Budi, entre los años 1989 y 1995. La motivación de este trabajo surgió principalmente cuando el autor encontró datos sobre el sacrificio humano en la zona, realizado poco después del terremoto y maremoto que el año 1960 afectó gravemente al litoral. Al verificar lo acaecido y confrontado con los significados del relato mítico, queda en evidencia que se está frente a un hecho y a una interpretación de profundo significado religioso. Este trabajo tiene como propósito original entender el sentido sacrificial propio de un hecho tan difícil de entender para una racionalidad científica, y dar cuenta de sus principales significados.

PALABRAS CLAVE: Antropología religiosa, mito de origen, pueblo mapuche, teoría del sacrificio.

ABSTRACT

This article presents an analysis regarding the mythical account Mapuche “Trengr-Trengr y Kai-Kai”, which is known through two versions of historical and ethnological literature done by Jesuit D. de Rosales and folklorist E. Robles. The author also shows his own involvement with the topic through his pastoral experience, being closely related to the Mapuche communities at the Budi Lake between 1989 and 1995. It was there that the story was told to him. In this context, the personal motivation to research the issue came from data that the author found about human sacrifices in the area, shortly after the earthquake and tsunami that gravely affected their seacoast area in 1960. Verifying what has happened and confronted with the meaning and interpretation of the mythical account, it is evident a profound religious signification. This research has as an original purpose to understand the sacrificial sense difficult to understand and explain by a scientific rationality.

KEYWORDS: Religious anthropology, myth of origin, Mapuche people, Theory of Sacrifice.

¹ Académico del Instituto de Estudios Teológicos, Universidad Católica de Temuco.

Introducción

Este mito pertenece al pueblo indígena mapuche, que cuenta con una población de alrededor de 1 millón de habitantes, que se ubican principalmente en los campos del sur de Chile y parte de Argentina. Su presencia en las ciudades de ambos países, producto de la migración es cada vez más considerable, aunque difícil de precisar en números exactamente.

Con una larga historia de resistencia y de lucha por su independencia, los mapuche hoy en día lo hacen bajo nuevas formas, por sus derechos frente a una sociedad dominante que busca asimilarlos. Actualmente asistimos a un renacer de la cultura mapuche que desde nuevos espacios, rurales y urbanos, procura el reencuentro de su identidad, su lengua, sus tradiciones y busca combinar estos esfuerzos con las demandas de un mundo complejo y avasallador. Desde hace décadas, misioneros y antropólogos, políticos y economistas, proclamaban, la necesidad de su integración, la urgencia de la incorporación de sus tierras a la economía nacional, su civilización, su conversión o incluso su inminente desaparición. El hecho irrefutable es que los mapuche, como otros pueblos indígenas, están presentes en nuestros países y reclaman su derecho a formar parte real del presente y del futuro, y no solo del pasado de este continente.

Este mito que hemos escogido para este trabajo, ha sido estudiado por muchos autores, y de diversas formas. Cabe destacar el análisis realizado por Rolf Foester, en su "Introducción a la Religiosidad Mapuche", que a nuestro juicio, al aplicar la reflexión de René Girard acerca del sacrificio, logra una interesante aproximación a la riqueza de este mito.

El relato del mito me llegó a ser conocido por el contacto con las comunidades mapuche del Lago del Budi, con las que desarrollé un trabajo pastoral entre los años 1989 y 1995. La mayor motivación surgió cuando encontramos datos sobre el sacrificio humano realizado poco después del terremoto

y maremoto que el año 1960 afectó gravemente a la zona. Al verificar lo acaecido y confrontado con el relato mítico, nos pareció estar frente a un hecho de profundo significado. Este trabajo tenía como propósito original tratar de entender la racionalidad propia de un hecho tan difícil de entender.

El resultado de esta investigación ha sido muy enriquecedor y nos motiva más aún a continuar el esfuerzo por acompañar al pueblo mapuche en su caminata histórica.

I. El Mito del Treng-Treng Kai-Kai²

Presentaremos dos versiones, comenzando por la más antigua, aunque esta no sea más que una relación sobre el mito, conserva los rasgos fundamentales, si se compara con el relato posterior, y ofrece algunos detalles interesantes.

1.- Relato del P. Rosales, siglo XVII³

1. "Y es que tienen muy creído que cuando salió el mar y anegó la tierra antiguamente, sin saber cuando (porque no tienen serie de tiempos, ni cómputos de años), se escaparon algunos indios en las cimas de unos montes altos que se llaman *Tenten*, que los tienen por cosa sagrada.
2. Y en todas la provincias hay algún *Tenten* y cerro de grande veneración, por tener creído que en él se salvaron sus antepasados del diluvio general, y están a la mira para, si hubiere otro diluvio, acogerse a él para escapar de el peligro, persuadidos a que en él tienen su sagrado para la ocasión (...)
3. En la cumbre de cada uno de estos montes altos, llamados *Tenten*, dicen que habita una culebra de el mismo nombre (...) y que antes que saliese el mar les dijo lo que había de suceder, y que se acogiesen al sagrado de aquel monte, que en él se librarían y él los ampararía.
4. Mas que los indios no lo creyeron, trataron entre sí que si acaso sucedía la inundación

2 Las expresiones en lengua mapuche "treng-treng" y "kai-kai", con las que designamos el mito correspondiente, obviamente no son el nombre de este mito, sino la forma que hemos escogido para identificarlo. La forma de escribir estas palabras varía grandemente dependiendo del autor, por lo que respetamos las opciones de los autores en sus textos, y nos reservamos el uso del alfabeto unificado, sin por esto querer establecerlo como el único o más adecuado, sino por ser el que más conocemos. Aquí algunas de las formas en que estas expresiones son escritas: "Tenten" y "Caicai", "Xeg-xeg" y "Kai-Kai".

3 ROSALES, Diego de. Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano. Rosales escribió a mediados del siglo XVII, el manuscrito original estaba listo en 1674. Publicado por primera vez en 1877 por Benjamín Vicuña Mackenna. Manuscritos originales en Biblioteca Nacional. Citamos de la edición de: CALDERÓN, Alfonso. P. Diego de Rosales, Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano. (Colecc. Escritores Coloniales de Chile), Editorial Universitaria, Santiago, 1969. Págs. 17 a 22.

- que decía *Tenten*, unos se convertirían en ballenas, otros en peje espada, otros en lisas, otros en robalos, otros en atunes y otros pescados: que el *Tenten* les favorecería para eso: para que si saliesen de repente las aguas y no pudiesen llegar a la cumbre de el monte, se quedasen nadando sobre ella, transformados en peces (...).
5. Fingen también que había otra culebra en la tierra y en los lugares bajos, llamada *Caicai-Vilu*, otros dicen que en esos mismos cerros, y que esta era enemiga de la otra culebra *Tenten* y asimismo enemiga de los hombres, y para acabarlos hizo salir el mar, y con su inundación quiso cubrir y anegar el cerro *Tenten* y a la culebra de su nombre, y asimismo a los hombres que se acogiesen a su amparo y trepasen a su cumbre.
 6. Y compitiendo las dos culebras *Tenten* y *Caicai*, esta hacía subir el mar y aquella hacía levantar el cerro de la tierra y sobrepujar al mar tanto cuanto se levantaban sus aguas.
 7. Y que lo que sucedió a los indios, cuando el mar comenzó a salir e inundar la tierra, fue que todos a gran prisa se acogieron al *Tenten*, subiendo a porfía a lo alto y llevando cada uno consigo a sus hijos y mujeres y la comida que con la prisa y la turbación podían cargar.
 8. Y unos les alcanzaba el agua a la raíz de el monte y a otros al medio, siendo muy pocos los que llegaron a salvarse a la cumbre. Y a los que alcanzó el agua les sucedió como lo habían trazado, que se convirtieran en peces y se conservaron nadando en las aguas, unos transformados en ballenas, otros en lisas, otros en robalos, otros en atunes y otros en diferentes peces.
 9. Y de estas transformaciones fingieron algunos en peñas, diciendo que porque no los llevasen las corrientes de las aguas, se habían muchos convertido en peñas por su voluntad y con ayuda de *Tenten*.
 10. Y en confirmación de esto muestran en Chiloé una peña que tiene figura de mujer con sus hijos a cuestras y otros a los lados (n.) Y tienen muy creído que aquella mujer en el diluvio, no pudiendo llegar a la cumbre de el *Tenten*, le pidió transformarse en piedra con sus hijos porque no la llevasen las corrientes, y que hasta ahora se quedó allí convertida en piedra.
 11. Y de los que se transformaron en peces dicen que, pasada la inundación o diluvio, salían de el mar a comunicar con las mujeres que iban a pescar o coger marisco, y particularmente acariciaban a las doncellas, engendrando hijos en ellas; y que de ahí proceden los linajes que hay entre ellos de indios que tienen nombres de peces, porque muchos linajes llevan nombres de ballenas, lobos marinos, lisas y otros peces.
 12. Y ayúdanles a creer que sus antepasados se transformaron en peces, el haber visto en estas costas de el mar de Chile en muchas ocasiones sirenas, que han salido a las playas con rostro y pechos de mujer, y algunas con hijos en los brazos.
 13. Asentadas estas transformaciones y soñado diluvio, queda la dificultad de cómo se conservaron los hombres y los animales, a lo cual dicen que los animales tuvieron más instinto que los hombres, y conociendo mejor los tiempos y las mudanzas, y que conociendo la inundación general, se subieron con presteza al *Tenten* y se escaparon de las aguas en su cumbre, llegando a ella más presto que los hombres, que por incrédulos fueron pocos los que se salvaron en la cumbre del *Tenten*. Y que de estos murieron los más, abrazados del sol.
 14. Porque como fingen que las dos culebras, *Caicai* y *Tenten*, eran enemigas, y que *Caicai* hizo salir las aguas del mar para que, sobrepujando a los montes, anegasen a los hombres y al monte *Tenten* y a su culebra, que los favorecía, y que *Tenten* para mostrar su poder y que ni el mar le podía inundar ni sobrepujar con sus aguas se iba suspendiendo y levantando sobre ellas.
 15. Y que en esta competencia la culebra, que era el Demonio, diciendo *Caicai* hacía crecer más y más las aguas, y de ahí tomó el nombre *Caicai*, y la otra culebra, que era como cosa divina que amparaba a los hombres y a los animales en lo alto su monte, diciendo *Tenten* hacía que el monte se suspendiese sobre las aguas, y en esta porfía subió tanto que llegó hasta el sol.
 16. Los hombres que estaban en el *Tenten* se abrasaban con sus ardores, y aunque se cubrían con callanas y tiestos, la fuerza del sol, por estar tan cercanos a él les quito a muchos la vida y peló a otros, y de

ahí dicen que proceden los calvos. Y que últimamente el hambre los apretó de suerte que se comían unos a otros. Y solamente atendieron a conservar algunos animales de cada especie para que multiplicasen, y algunas semillas para sembrar.

17. En el número de hombres que se conservaron en el diluvio hay entre los indios de Chile grande variedad, que no puede faltar entre tantos desvaríos. Porque unos dicen que se conservaron en el *Tenten* dos hombres y dos mujeres con sus hijos. Otros, que un hombre solo y una mujer, a quienes llaman *Llituche*, que quiere decir en su lengua “Principio de la generación de los hombres”, sean dos o cuatro con sus hijos.

18. A estos les dijo el *Tenten* que para aplacar su enojo y el *Caicai*, señor del mar, que sacrificaran uno de sus hijos y, descuartizándole en cuatro partes, las echasen al mar, para que las comiesen los reyes de los peces y las sirenas, y se serenase el mar. Y que haciéndolo así, se fueron disminuyendo las aguas y volviendo a bajar el mar. Y al paso que las aguas iban bajando, a ese paso iba también bajando el monte *Tenten*, hasta que se asentó en su propio lugar.

19. Y diciendo entonces la culebra: *Tenten*, quedaron ella y el monte con ese nombre de *Tenten*, célebre y de grande religión ente los indios. Que como a miserables ha tenido engañados esta astuta culebra, que engañó a nuestros primeros padres en el Paraíso”.

Hasta aquí la versión ofrecida por el P. Rosales.

2. Versión recogida por E. Robles, publicada el año 1911⁴.

(Conservamos la ortografía original, la separación en versículos es nuestra).

1. “Hace mucho tiempo, *kui*, dicen, hubo una grande inundación. Enorme lagarto salió del centro de la tierra i gritó: Cai-Cai !

La tierra se agrietó por muchas partes.

Gruesos borbollones brotaron de esas grietas i llenaron de agua los campos.

2. La gente se refugió en una altura llamada *Tre- Tren*.

Con rapidez ascendieron también a ella toda clase de seres: leones, venados, pájaros i “grandísima cantidad de sabandijas”.

3. Cubierta la superficie de los campos, el nivel de la aguas se elevaba mas i mas. Empero, no podía llegar a la cumbre del *Tren-Tren*, que crecía en altura a medida del ascenso del agua.

4. Subía i subía el *Tren-Tren* i llegó tan arriba que casi tocó al sol. La temperatura se hizo insoportable.

Para refrescarse la gente se ponía sobre sus cabezas ollas de greda llenas de agua.

5. En la cumbre del *Tren-Tren*, espacio reducido, era peligroso moverse con tanta sabandija y “tanta culebrería”, según la gráfica i testual espresión de uno de nuestros informantes. Las mujeres tuvieron que amarrarse estrechamente las estremidades de sus vestidos para librar las piernas de las ofensas de esos bichos.

6. Oyóse el grito de *Tren-Tren!* las aguas comenzaron a bajar, como a subir cuando se oyó el de *Cai-Cai!*

7. Los indios celebraron entonces su primer *Guillatun*.

Sacrificaron un niño huérfano para obtener la sangre que se empleó en la ceremonia. En pos de este sacrificio vino el de gallos i gallinas cuya sangre iban vertiendo en las aguas que se retiraban”.

Hemos escogido estas dos versiones para realizar nuestra presentación, primero por su ubicación en el tiempo, ambas fueron recogidas en épocas muy diversas, y porque ambas transmiten versiones recogidas directamente de los propios indígenas, por personas con una cierta cercanía a la lengua mapuche.

II. Análisis del mito desde diversas perspectivas

1.- Lo que los Indígenas dicen de este Mito

⁴ ROBLES, Eulogio. Costumbres i Creencias Araucanas: Guillatunes. En: Revista de la Sociedad de Folklore Chileno, Tomo 1, págs. 221-249. Santiago, 1911 I. págs. 239-240.

1. Relato sobre el origen de las rogativas o *Nguillatun*

Como los autores nos indican al recoger este mito, los mapuches se refieren a este relato como aclaración del origen de las “rogativas” o “*Nguillatun*”.

Robles nos dice:

“Fácilmente puede comprenderse que es imposible averiguar el origen de los *Guillatunes*; pero no lo es el descubrimiento de alguna fábula, por medio de la cual se quiera explicar ese origen, i hemos tenido la fortuna de oír de boca de algunos indios una que se relaciona con la celebración del primer *Guillatun* (...) la hemos oído a mapuches de las cercanías de Temuco, de Bajo Imperial, i de los departamentos de Traiguén i de Arauco. Como queremos escribir con la mas absoluta fidelidad, dejamos constancia que solo tres indios, el viejo Francisco Ladino de Maquehue, al sur de Temuco, Nicolas Quintrel de Conoco, cerca de Choichol, i Pascual Alchao, de Bajo Imperial, ven en ella el origen de los *Guillatunes*.”⁵

2. Aclaración de la relevancia de este rito para las comunidades mapuches

Estas “rogativas” o “*Guillatunes*” corresponden a los ritos o celebraciones principales del pueblo mapuche. Cada rogativa involucra generalmente a varias comunidades o clanes y se define como un acto de súplica a la divinidad suprema para obtener su bendición sobre las cosechas, ganado, clima, salud, familia, relaciones sociales, etc. Pero la ceremonia no se reduce a estas súplicas sino que está compuesta de varios ritos que van siendo realizados según un ordenamiento predeterminado. La súplica verbal misma, las danzas rituales, los sacrificios de sangre, el ofrecimiento de alimentos a la divinidad (*Ngnechen*), los ofrecimientos de alimentos a los amigos y parientes en un complejo sistema de reciprocidad, el saludo ritual, son solo algunos de los ritos más visibles. A través de esta complejidad de ritos, celebrados en un mismo evento, observamos que están significados prácticamente todos los

aspectos que los mismos mapuche relevan de su propia cultura. Podemos así afirmar que este es un “complejo ritual” fundamental para la cultura mapuche. Ellos mismos así lo afirman y lo demuestran⁶.

2. Lo que el mito dice de si mismo

Es un relato centrado en un conflicto cósmico donde el agua y la tierra aparecen como elementos claves de un orden primordial en crisis. El relato se inicia con el conflicto, no da datos sobre una situación previa ni el origen del conflicto. Eso queda abierto. La tierra (*mapu*) es la base de la identidad del indígena, que se autodenomina *mapu-che*, que significa gente de la tierra, entendiendo tierra no solo como sustrato cultivable sino como base de la cultura. La tierra representa el orden, lo estable donde es posible desarrollar la vida de la comunidad, que se expresa en cultivo de la tierra, culto religioso, y en todo lo que significa cultivar la vida a la manera “*mapuche*”, según su tradición propia, que se llama “*ad-mapu*”. Este término es difícil de traducir, pues, la partícula “*ad*”⁷, tiene una gran cantidad de significados y se despliega de varias formas. Dice relación a: rostro o cara de las cosas, costumbre, dirección, hacia donde se mira, belleza, composición, calidad de la relación con otra persona, identidad. Al ponerla junto a la palabra “*mapu*” se puede decir que es la manera propia en que el mapuche aprecia la realidad, a partir de su ser de esta tierra, el rostro que él ve en ella, la calidad y la forma en que la gente debe tratarse, en resumen es una palabra que designa la propia cultura.

El agua (*ko*) tiene una dimensión más compleja, en cuanto hay distintos tipos de agua: las vertientes, los ríos, el mar y las aguas celestes que son las lluvias. En el conflicto es agua telúrica, o sea, que procede de la tierra que se agrieta o del mar que se sale. Ambas versiones son aguas que invaden las tierras impidiendo la vida de la gente. En los ritos familiares, según la tradición, parte de la sangre del animal sacrificado debe ser llevada al agua de la vertiente y allí es ofrecida, y se hace oración con ella. El agua que fluye de la tierra es un lugar sagrado (*trayenko, pilloiko*). Cuando se tienen malos sueños, al amanecer hay que ir al agua y purificarse. En algunas comunidades costeras se lleva la sangre del

5 Ibidem, págs. 238-239.

6 Esta información que exponemos sobre los *Nguillatun*, se basa en la experiencia personal de diálogo con líderes religiosos, acompañamiento de encuentros de líderes mapuches y en la participación durante varios años en los *Nguillatun* de las comunidades a orillas del lago Budi, Región de la Araucanía, Chile.

7 Cf. término “*ad*” en: MOESBACH, Ernesto. Idioma Mapuche, P. Las Casas, Chile, Ed. San. Francisco, 1962, pág. 206.

animal sacrificado en la rogativa al mar y se derrama en las olas.

El relato nos remite a un conflicto entre dos seres o realidades antagónicas, dos serpientes (*treng-treng-vilu* y *kai-kai-vilu*) que se identifican con el agua y la tierra. Los términos *treng-treng* y *kai-kai* (o *trem-trem* y *cai-cai*) que provienen del grito de cada una de las serpientes (*vilu*) son expresiones del conflicto: el grito "*kai-kai*" es el primero y hace crecer las aguas. El grito "*treng-treng*" es la respuesta que hace subir la montaña.

Por esto deducimos que *treng-treng* se relaciona con la raíz verbal de "crecer" que en mapuche se dice *y tremn* (crecer, criarse) y el adjetivo *trem* (crecido) y *tremum*⁸. En tanto, *Kai-Kai* se relacionaría con el término sustantivo *Kaiñe* (enemigo, verbalizado *kaiñe-tun* hostilizar,⁹). El término *Kai-Kai-filu* es usado hasta hoy con un sentido mitológico de lo negativo o de brujería¹⁰.

Estos dos seres antagónicos entran en conflicto sin una explicación directa, mas queda claro que el objetivo del *Kai-Kai* es la destrucción de la gente que está en la tierra. Esta gente (che) aparecen sin identidad, es una humanidad no definida (sin rito), que es amenazada por la inundación de sus tierras. Perecen ahogados o se convierten en piedras o peces, que es la pérdida de la humanidad o vuelta a la naturaleza.

La gente encuentra un refugio en la montaña que se asocia al *Treng- Treng* o serpiente que allí habita. Pero el drama continúa. El agua continúa subiendo y de la misma manera la montaña también crece. Pero esto acerca demasiado al sol a los que se refugiaron en ella y muchos mueren abrasados por el calor. La violencia amenaza con la destrucción total de la humanidad.

El conflicto se resuelve a partir del sacrificio de un niño, huérfano o hijo de la familia sobreviviente, cuya sangre o cuerpo desmembrado en cuatro partes (número de simbolismo cósmico para el mapuche) hace retroceder las aguas y vuelve la montaña a

su lugar. Es el sacrificio humano, la sangre, lo que posibilita el primer *Nguillatun* o rogativa y a su vez es el *Nguillatun* lo que hace que ese asesinato primordial sea un sacrificio, o sea, no un asesinato o una muerte más. La muerte sacrificial detiene las muertes causada por la naturaleza que está amenazando a la humanidad. Con el sacrificio se inicia la comunidad ritual, una humanidad con identidad, por eso los sobrevivientes que hicieron el sacrificio son llamados "*llituche*", que significa "principio de la generación de los hombres".¹¹

3. Lo que hoy en la actualidad dice referencia a este mito

1. El mejor dato que tenemos es que este relato es en la actualidad conocido, y más aún, sigue siendo reinterpretado con nuevas variaciones.
2. Existen muchos lugares que siguen siendo denominados como *Treng-Treng* y se les atribuyen propiedades como las de crecer. Se puede decir que muchas comunidades reconocen alguno de estos cerros en la proximidad de sus tierras.
3. En caso de un terremoto o maremoto, como el año 1960, este relato recobra plena vigencia como clave de interpretación. Con el cataclismo de 1960 muchas comunidades volvieron a realizar los ritos tradicionales que estaban siendo abandonados.
4. Hay chamanes mapuche (*machi*) que en sus invocaciones a la divinidad se refieren a ella como "Anciano-Anciana" (*Kushe-Fucha*) con la expresión: "*Treng-treng-mapu Kushe Treng-Treng-mapu Fucha*, lo que, sin querer ser interpretado teológicamente, por lo menos revela la vigencia del término asociado a la divinidad¹².
5. El término *Treng- Treng* está siendo releído y usado en nuevos contextos que proponen una recuperación de la cultura. Una organización mapuche de comunicaciones asumió este nombre para autodesignarse¹³.

8 Cf. término "Trem" en: MOESBACH, Ernesto, *Ibidem*, pág. 254. Cf. término "Kaiñe" en: MOESBACH, Ernesto, *Ibidem*, pág. 219.

10 MOESBACH, *Ibidem*, pág. 219. Traduce el término "kaikaifilu" por "culebrón, animal mitológico".

11 ROSALES, *Ibidem*, pág. 21.

12 Versiones de oraciones recogidas personalmente durante la participación en ritos presididos por la machi Lucy Coña, de la comunidad de Llangui, a orillas del Lago Budi, Región de la Araucanía, Chile, entre los años 1989-1995.

13 La organización se denomina "Xeg-xeg" y es un centro de comunicaciones que tiene por objetivo la recuperación de la cultura mapuche frente al proceso de desintegración que amenaza a la etnia. Sus miembros son todos mapuches con formación profesional o técnica, y con experiencia en el tema de la reetnificación. Proponen el uso de los medios de comunicación como nueva herramienta de resistencia y recuperación cultural.

6. Es posible afirmar que, contrariamente a las previsiones de muchos antropólogos, misioneros y otros, el pueblo mapuche tiende a recuperar cada vez más su espacio en el quehacer nacional, no solo desde una plataforma de demandas sociales y políticas, sino desde una recuperación de su identidad, la que está siendo reconstruida en buena parte mediante la vuelta a los ritos tradicionales, de los cuales el *Nguillatun* es fundamental.¹⁴

III. Interpretaciones del mito

1. Mito de origen

No es una “teogonía” o cosmogonía, pues no es un relato que indique la relación con la divinidad ni del origen del cosmos. Este mito se refiere fundamentalmente al origen del rito del *Nguillatun* y de los mapuche. En la variante de Rosales, en forma secundaria, remite al inicio de los linajes con nombre de pez o animal marino y al origen de las rocas con formas especiales en la costa. También está el origen de la calvicie y de la veneración de los cerros altos considerados como lugares donde es posible salvarse, como lo hicieron los antepasados. Es, por así decir, un relato que a partir de un tema central, el origen del rito, articula otros temas origen.

M. Eliade refiriéndose a los mitos de origen, explica que se trata de modificaciones de una situación original¹⁵. En este mito se trata de un relato que indica el paso de una humanidad sin rito a una comunidad ritual, de una humanidad en destrucción por la violencia a una humanidad salvada por el rito.

Este es el mito que apunta claramente al origen de la cultura mapuche, pues es el origen de los sujetos y del ritual que la constituye. El origen de la cultura, comprendido como la superación de la violencia mediante el sacrificio.

2. El sacrificio como rito fundador de la cultura

La centralidad del sacrificio humano está clara, pues es solo con su realización que se supera la crisis, producto del equilibrio de fuerzas. Para Girard, la tragedia se produce cuando las fuerzas involucradas en la violencia se equilibran y se pierde la posibilidad de superar el equilibrio¹⁶.

La violencia de la naturaleza es indiferenciada, es decir, amenaza a todos y a todo. Es a esa violencia que el mito se contrapone, la violencia ritual, la violencia sagrada. Es la diferenciación de la violencia lo que inaugura la cultura. Y es algo que solo la comunidad humana en un acuerdo común puede hacer. El rito es fundamental y fundante ya que establece una alianza entre los participantes. La sangre derramada los protege a todos y los obliga a todos. Es el paso del arbitrio individual al acuerdo comunitario. Allí se encuentran las claves de la primera diferenciación, la primera estructuración, el origen de la cultura. Girard dirá al respecto:

“Si la violencia unánime contra la víctima expiatoria puede interrumpir el proceso de destrucción, ella se tiene que situar en el origen de un nuevo sistema sacrificial. Si solamente la víctima expiatoria puede interrumpir el proceso de destrucción, ella se encuentra en el origen de cualquier estructuración. (...) Tenemos desde ya serias razones para pensar que la violencia contra la víctima expiatoria podría ser radicalmente fundadora, pues, al acabar con el círculo vicioso de la violencia, ella al mismo tiempo inicia un otro círculo vicioso, el del rito sacrificial, que tal vez sea el de la totalidad de la cultura.”¹⁷

El sacrificio se sitúa en el origen de la cultura, pues, impone una diferencia que es esencial para la sobrevivencia. La violencia de la naturaleza y la violencia sagrada. Es mediante ella que se conjura el

14 Cabe destacar que estas rogativas no dejaron nunca de celebrarse totalmente, pero muchas comunidades, por diferentes motivos, las habían dejado de lado. Lo más destacable es el surgimiento de organizaciones mapuche en las ciudades, especialmente Santiago, donde a pesar del proceso migratorio, la dispersión y la represión cultural, ya hace varios años comenzaron a celebrarse estos ritos tradicionales como una forma de resistencia a la asimilación y como una forma de reelaborar la identidad en el nuevo contexto urbano.

15 ELIADE, Mircea. Mito e Realidade (orig. en inglés, Myth and Reality, 1963), São Paulo, Ed. Perspectivas, 1986, pág. 26. “Todo mito de origen cuenta una situación nueva, nueva en el sentido de que no existía desde el principio del mundo. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: ellos cuentan como el mundo fue modificado, enriquecido o empobrecido”.

16 Cf. GIRARD, René. Violencia e o Sagrado, (orig. en francés: Le violence et le Sacré, 1972) São Paulo, Ed. Unesp, 1990, pág. 65. “La tragedia es el equilibrio de una balanza, no la de la justicia, sino la de la violencia. (...) Si el conflicto se eterniza es porque no hay diferencia alguna entre los adversarios.” Original en portugués, la traducción es nuestra.

17 GIRARD, R. Ibídem, pág. 119.

peligro de retornar a la indiferenciación del ser humano con la naturaleza. El inicio de la cultura está marcado por el momento en que el ser humano se percibe a sí mismo no ya como parte indiferenciada de la naturaleza, sino que se ve frente a ella o enfrentándose a ella¹⁸. Diferencia que el hombre nota en lo que está fuera de sí y dentro de sí. Es decir, la naturaleza y la cultura que lo rodean y la naturaleza y la cultura que lo constituyen a él mismo.

Recordando a Freud, podemos entender esta tensión que el hombre percibe en él mismo. Su necesidad de cultura y su incomodidad frente a las restricciones que ella le impone¹⁹. La percepción de su propia violencia y la de los demás, y que amenaza a los demás miembros del grupo al que pertenece.

Según Schubart, el sacrificio humano no es, en su origen, para expiación de los hombres frente a los demonios, sino para reconciliar a los demonios²⁰. La pregunta es entonces quiénes son esos demonios. En la dualidad que ellos representan está la tensión entre caos y orden, entre vida y muerte. El mito revela la clave para enfrentar esa tensión que puede ser trágica, mas no indica quiénes son esos demonios. Parece ser que esos demonios son, como Freud indica, la propia violencia del hombre en conflicto entre naturaleza y cultura²¹.

3. La víctima

La violencia deja de amenazar a todos por igual porque ella es desviada hacia una víctima. Es por ella que los demás se salvan. Las víctimas de *Kai-Kai* es toda la Humanidad, pero mediante la víctima, su violencia es desviada. La forma de desviada es la violencia sacrificial. La víctima no es escogida por su culpabilidad, sino en cuanto a su capacidad

de representar a todos los destinatarios de la violencia original y a la vez ser diferente de ellos. En este caso es un niño, un hijo o un huérfano, el cual como ser humano tiene la capacidad de representar a los otros humanos, pero a la vez es un niño, o un huérfano, es decir, su relación con el grupo no es plena, tiene alguna carencia, ya sea de iniciación en la vida adulta o de lazo familiar. Este “vínculo frágil”, nos dice Girard, es el que asegura que no será vengado, lo que traería un nuevo círculo vicioso de violencia.²² Esta venganza es una de las amenazas más graves, pues ella es la expresión de la violencia que se multiplica arrastrando a todos a la destrucción. La víctima será uno de los elementos que variará en las reinterpretaciones posteriores del mito, y por lo mismo uno de los elementos que será clave para comprender la funcionalidad.

4. Origen como salvación

Es un mito de salvación, pues el origen del pueblo mapuche y de su cultura se remite a la familia primordial (*llituche*), que se salvan de morir ahogados en las aguas o abrasados por el sol. La rogativa o *Nguillatun* encierra las claves de interpretación y por ello al ser celebrado, remite al origen, haciéndolo presente y abriendo cada vez la posibilidad de comenzar de nuevo, es decir, del renacer de la cultura. Los que se salvan, son el origen de la comunidad ritual, y la cultura es posible a partir de la existencia de esa comunidad ritual. El mito, así, asegura la salvación en la medida que se mantiene la comunidad ritual. Por eso, el debilitamiento de esa comunidad es la amenaza que la celebración regular del rito busca conjurar.

Este mito deja abierto a la interpretación el motivo por el cual el mundo entra en este estado de violencia y es amenazado por la destrucción. El mito indica

18 SCHUBART, Walter. *Religion und Eras* (original es de 1941) München, Ed. C.H. Beck 1978, pág. 10: „Nun fñhlt sich nicht mehr in die umgebende Natur eingegliedert, sondern sieht sich ihr gegenñber“. trad.: Ahora se siente no más como parte de la naturaleza que lo rodea, sino que se percibe frente a ella.

19 FREUD, Sigmund. O mal-estar na Civilizayao. In: Freud, Sigmund, Seleyao de Textos de Jayme Sa10mao (et alter), Os pensadores. Págs. 131-194. “ ... as duas premencias, a que se volta para a felicidade pessoa1 e a que se dirige para a uniao como os outros seres humanos, devem lutar entre si em todo individuo, tem de colocar-se numa oposiyao hostil um para com o outro e disputar-se mutuamente a posse do terreno.” Pág. 190. “O problema que ternos pela frente é saber como livrar-se do maior estorvo a civi1izayao -isto é, a inclinayao, constitutiva dos seres humanos, para a agressividade mútua ... “ Pág. 191.

20 Cf. SCHUBART, Walter. *Ibñdem*, pág. 13. La traducción es nuestra.

21 FREUD, *Ibñdem*. “ ... o elemento de civilizayao entra em cena com a primeira tentativa de regular esses relacionamentos sociais. Se essa tentativa nao fosse feita, os relacionamentos ficariam sujeitos a vontade arbitraria do individuo, o que equivale a dizer que o homen fisicamente mais forte decidiria a respeito deles no sentido de seus próprios interesses e impulsos instintivos.”Pág. 155.

22 Cf. GIRARD, R. *Ibñdem*, pág. 25.

el camino de la salvación que es mediante el sacrificio que permite un nuevo comienzo²³. Esto será relevante en la pesquisa de las nuevas interpretaciones o variantes del mito original en nuevos contextos de violencia o conflicto que amenazan la comunidad.

El mito también queda abierto en el sentido de que no asegura que el conflicto no vuelva a desatarse. La posibilidad de que todo se vuelva a desencadenar esta presente. Esto nos recuerda nuevamente a Freud, en su esperanza de que Eras se afirme en la lucha contra su mortal adversario²⁴.

IV. Funcionalidad del mito

Siendo el mito esencialmente un relato conservado y reinterpretado por la comunidad a la que pertenece; relato oral que sobrevive en la medida que la comunidad encuentra en él claves vigentes para interpretar la realidad en la que busca realizar su proyecto de vida, tenemos que preguntarnos cuáles son esas claves de interpretación que hacen que el mito esté vigente. Girard afirma que además de la interpretación que el rito hace de sí mismo, subyace un otro discurso y que no es menos interesante y que se refiere a su función social²⁵. Foester, siguiendo a Girard, hace a mi juicio, una excelente aplicación de esta interpretación funcional del mito²⁶.

1. El mito, el rito y la clave de interpretación de Girard

Es cierto que hoy en día, cuando las comunidades convocan a la celebración del *Nguillatun* o rogativa, normalmente los motivos que se explicitan son la necesidad de lluvias o buen tiempo para las cosechas, etc. Eso es real, pero bajo esas expresiones básicas, la funcionalidad del rito se revela en la complejidad de procesos sociales, como ser de acuerdos, de gastos, de “sacrificios” económicos, de invitaciones, etc., que conlleva la celebración de la rogativa. Ante la celebración de cada rogativa, es puesto

en marcha un proceso de revisión de los indicadores más significativos del estado de las comunidades. Todos los cambios, sucesos, las novedades y hasta los sueños, van a ser evaluados en vista de la rogativa. Después de la rogativa todo será igualmente evaluado, principalmente la participación de las comunidades y de los invitados, en su cantidad y calidad, los efectos sobre la comunidad y sus bienes, sobre las cosechas, etc.

En su discurso, los jefes de las rogativas lo que más temen es la división de la comunidad. Los que se alejan del rito o simplemente no participan, debilitan la comunidad, pues con ellos se confirma la amenaza de la violencia recíproca²⁷. Girard describe esta violencia intestina que el rito busca superar: “(...) las desavenencias, las rivalidades, los celos, las disputas entre próximos, que el sacrificio pretende inicialmente eliminar; la armonía de la comunidad que el restaura, la unidad social que él refuerza²⁸.”

Las violencias internas de la comunidad son la amenaza mayor para un grupo humano, y se debe desviar esa violencia. Esa es la función del sacrificio, que es el centro del rito de las rogativas y a la vez le da sentido.

Podemos afirmar que la violencia del *Kai-Kai*, que amenaza destruir a los hombres sobre la tierra, es la violencia interna que se torna cósmica en su simbolismo. Surge de la misma tierra (*mapu*) que se rompe, se agrieta. Tierra que es la base de la identidad cultural, la base del “*ad-mapu*”. Pero la tierra por sí sola no logra salvar al hombre. El *Treng-Treng* por más que crece no salva, es el sacrificio, el acto ritual, del cual solo la comunidad es capaz, el que inaugura algo nuevo.

Es a partir de aquí que podemos entender porqué en la cultura mapuche, todo fenómeno natural es interpretado a partir de la situación interna de la comunidad. El buen clima y las catástrofes son atribuidas en su origen al buen, mal comportamiento de las

23 Cf. LUCCIONI, Gennie. A Arca de Noé. In: AA.VV. Atualidade do Mito. São Paulo, Ed. Livraria Duas Cidades, 1977. “Desde o assassinio de Caím, a humanidade nao parou de se corromper até o Diluvio. Igualmente toda vida individual resvala do nascimento a morte para a putrefacção. Pelo menos é assim que ela parece ser vivida. Trata-se de recomenciar, de nascer uma segunda vez para deter este fatal resvalamento.” Pág. 185.

24 FREUD, S. Ibidem. “A questao fatídica para a espécie humana parece-me saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição”. Pág. 194.

25 Cf. GIRARD, R. Ibidem, pág. 21.

26 FOESTER, Rolf. Introducción a la Religiosidad Mapuche. Santiago, Ed. Universitaria, 1993.

27 Cf. FOESTER, Rolf. Ibidem. Foester, siguiendo a Girard, sintetiza: “El abandono de los sacrificios remite a la crisis sacrificial, que no es más que la pérdida de las diferencias (de la identidad), que desemboca en la violencia recíproca”, pág. 130.

28 GIRARD, R. Ibidem, pág. 21.

comunidades. Así también, el terremoto o maremoto, es producto de la crisis que está viviendo la comunidad, que ya no vive los valores del “*ad-mapu*”. De aquí surgirán muchas claves de interpretación para los nuevos desafíos y amenazas que los mapuches viven hoy. Así como la víctima humana original es substituida por la víctima animal, también ésta llegó a ser substituida por el enemigo en la guerra²⁹.

2. Vigencia del pensamiento mítico

Foester hace una interesante interpretación a partir de otras variantes del mito en el contexto de dominación, producto de la Guerra de Pacificación de la Araucanía, donde la causa de la crisis y la víctima son buscadas fuera de la comunidad ritual³⁰. Esclarece cómo la comunidad precisa siempre elaborar sus conflictos y cómo eso se refleja en las reinterpretaciones de este mito. Desde el mito se van elaborando los nuevos caminos para enfrentar la violencia que surge de nuevas amenazas, y esa elaboración a la vez genera nuevas reinterpretaciones del mito que aseguran su comprensión y así se aseguran la identidad y la cultura.

Siguiendo a Girard, Foester indica cómo en una comunidad que no consigue desviar la violencia, esta se torna indiscriminada, y termina destruyéndose: “Lo notable de estos procedimientos es que otras sociedades indígenas enfrentadas a la opresión del blanco sucumbieron por una crisis sacrificial, es decir, la violencia no pudo ser polarizada sobre los enemigos externos, volcándose entonces sobre ellos y destruyéndolos”³¹.

La persistencia del pueblo mapuche en recuperar los espacios que le han sido continuamente arrebatados, por superar las miserias y humillaciones a las que se lo ha sometido, en otras palabras, para no dejarse arrastrar al fondo del *Kai-Kai*, nos muestra la fuerza de su cultura, que se piensa y se proyecta a sí misma en esta clave mítica, la que le permite reencontrar las claves de lucha para continuar resistiendo y procurando su futuro.

Como el mismo Foester aproxima, todo este proceso de interpretación y acción, desde y hacia el mito, está plenamente vigente. El mapuche de hoy, desde diversos puntos de vista, está reelaborando su identidad y reestructurando su lucha, su resistencia. El pensamiento mítico, está lejos de ser una forma primitiva de razonar, sino al contrario, en su carácter holístico, se revela tan capaz como el pensamiento histórico para ayudar a un pueblo a re-encontrar su camino.

V. Mito y misión

A partir de lo que hemos recogido en esta breve mirada del principal mito mapuche, nos queda de manifiesto la delicada situación que los misioneros enfrentamos cuando intervenimos en medios indígenas como es el mapuche. La situación es difícil puesto que, primero que nada, hay una tradicional descalificación de lo mítico al interior de la práctica misionera. Solo recientemente se está haciendo una revalorización del mito a partir del aporte de las ciencias sociales. La formación teológica y filosófica de los misioneros en este campo es escasa. Un paso decisivo se está dando en el rescate de la dimensión mítica de los relatos en la Biblia. Eso abre posibilidades para un diálogo más fructífero con las religiones indígenas.

Segundo, porque en general la formación teológica de los misioneros no favorece una comprensión de las interferencias sociológicas que su actividad provoca en las comunidades indígenas. Los misioneros en general interferimos en casi todos los aspectos de las culturas indígenas, pero normalmente desconocemos o somos acrílicos con los modelos desde los cuales intervenimos, lo que redundo en imposiciones culturales que son resistidas de diversas formas por los indígenas. Esto conduce a descalificaciones y reafirmación de prejuicios que no ayudan a ninguna de las partes.

Tercero, la herencia de una estructura colonial, a la cual las iglesias y las instituciones que ellas reproducen, tiende a bloquear la posibilidad de espacios propios de diálogo interreligioso. La colonia no negó la existencia de religiones indígenas o se las catalogó

29 NÚÑEZ, F. de Pineda y Bascañan. Cautiverio Feliz (manuscrito de 1673). Selección de Textos de Álvaro Jara. (4a Ed.), Ed. Universitaria, 1989. En el cap. X relata el sacrificio ritual de un soldado español durante la guerra en el siglo 17, mas no es realizado en el contexto de una rogativa. Págs. 37-42.

30 Foester, R. Ibidem, pág. 123-131. Comentando un relato de 1934, recogido por F. Augusta, y siguiendo a Girard en su análisis, dice: “Primero, la violencia que sobre la sociedad mapuche ejerce el huinca -que es padecida como una realidad de pobreza, miseria, enfermedad- es desviada hacia una víctima externa: el huinca; segundo, eliminado este, la violencia inherente a toda sociedad permanece (el deseo mimético), la que será detenida, domesticada o regulada por el sacrificio de los animales (“una violencia sin riesgo de venganza”).” Pág. 125.

31 FOESTER, R. Ibidem, pág. 125.

como idolatrías o creencias producto de la ignorancia. Se impuso el sistema de *tabula rasa*, el cual en muchos aspectos continúa. Las calificaciones de “idolatría”, “paganismo”, muchas veces solo fueron cambiadas por nombres más técnicos, tales como animismo, politeísmo, panteísmo, y lo que se espera es lo mismo: Que todos se conviertan al Dios único y verdadero según las categorías metafísicas occidentales que continúan dominando al cristianismo.

La propuesta es tomar en serio la forma, las categorías y los contenidos con que un pueblo piensa y proyecta su propia cultura y su experiencia de trascendencia. Actualmente el concepto de “inculturación” exige una revisión seria de los caminos que las comunidades eclesiales cristianas estamos recorriendo en las tierras indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* Santiago, CERC-San Pablo (Colección Cultura y Religión) 1995.

ALVARADO, Margarita / AZÓCAR, Miguel (textos y documentación). *En los Confines de Trengteng y Kaikai, Imágenes Fotográficas del Pueblo Mapuche 1863/1930*, Santiago, Ed. Lome (Colección Mal de Ojo) 1994.

CALLOIS, Roger. *O Mito e o Homen*, (orig. 1938), Sao Paulo, Ed. 70,1980. CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito com bill Moyers*, (Orig. 1988), São Paulo, Ed. Palas Athena, 1990.

----- *As Máscaras de Deus, mitología primitiva*, (1959), Sao Paulo, Ed. Palas Atenas, 1992.

CENCILLO, Luis. *Mito, Semántica y Realidad*. Madrid, B.A.C., 1970.

CRIPP A, Adolpho. *Mito e Cultura*, Sao Paulo, Ed. Convivio, 1975.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade* (1963), São Paulo, Ed. Perspectivas, 1986.

----- *Mito do Eterno Retorno, Cosmos e Historia*,(Orig. francés 1949), Sao Paulo, Ed. Mercuryo, 1992.

----- *Aspectos do Mito*, (Orig. ingles 1963), Lisboa, Ed. 70, 1986.

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilizarao*.

Seleyao de textos de Jayme Salomao, São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores) 1978.

FOERSTER, Rolf. *Introducción a la Religiosidad Mapuche*, Santiago, Ed. Universitaria (Colecc. Imagen de Chile), 1993.

GIRARD, René. *A violence e o Sagrado*, (1972), São Paulo, Ed. Unesp, 1990.

GUSINDE, Martin. Otro Mito del Diluvio que Cuentan los Araucanos, en: *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile*, Tomo II, N° 2, págs.183-200, Santiago, 1920.

KOSSLER-ILG, Bertha. *Indianische Marchen aus den Kordilleren Neuquen*, K5ln, Dusseldorf, 1956.

KURAMOCHI, Yosuke. *Mitología Mapuche*, Ecuador, Abya-Yala, 1991.

LENZ, Rodolfo. *Tradiciones e ideas de los Araucanos acerca de los Terremotos*, en: *Anales de la Universidad*, Tomo CXXX, Mayo-Junio 1912, Santiago, 1912.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*, São Paulo, Edicies 70,1979. LUCCIONI, Gennie. *A Arca de Noé*. In: AA VV. *Atualidade do Mito*. São Paulo, Ed. Livraria Duas Cidades, 1977.

MOESBACH, Ernesto. *Idioma Mapuche*, P. Las Casas, Chile, Ed. San. Francisco,1962. NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN, Francisco. *Cautiverio Feliz y Razón individual de las Guerras dilatadas del Reino de Chile*, (1673), Selección y Prólogo de A. Lipschutz y A. Jara, Santiago, Ed. Universitaria, 1989, (4ª ed.).

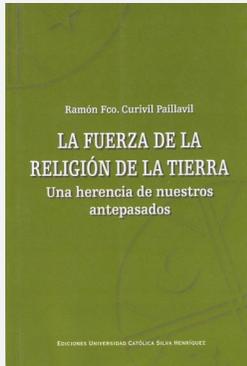
PINO SAAVEDRA, Yolanda. *Cuentos Mapuches de Chile*, Santiago, Ed. Universitaria, 1988.

PUECH, Henri-Charles (dir). *Las Religiones en los Pueblos sin Escrita*, en: *Historia de las religiones*, vol 11. México, Siglo XXI, 1982.

ROBLES, Eulogio. *Costumbres i Creencias Araucanas: Guillatunes*. En: *Revista de la Sociedad de Folklore Chileno*, Tomo 1, págs. 221-249. Santiago, 1911.

ROSALES, Diego de. *Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano (1674)*, Citamos de la edición de: CALDERÓN, Alfonso. *P. Diego de Rosales, Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano*. (Colección Escritores Coloniales de Chile), Editorial Universitaria, Santiago, 1969.c

RECENSIONES



“La fuerza de la Religión de la Tierra. Una herencia de nuestros antepasados”

Ramón Francisco Curivil Paillavil.
Ediciones Universidad Católica Silva
Henríquez. 2007.

Rosamel Millaman Reinao¹

Durante las últimas décadas se viene generando una importante y trascendente producción de escritos, artículos, biografías y análisis de la realidad indígena por una propia intelectualidad nativa en América Latina. Uno de estos, y el que más ha atraído la atención ha sido el de Rigoberta Menchu en colaboración con Elizabeth Burgos: Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia, editado en 1985 y con innumerables ediciones y traducciones. De igual manera ha sido el testimonio de Domitila Chungara: “Si me permiten hablar: Testimonio de una mujer en las minas de Bolivia” (1978). Para el caso de Chile, el reciente texto crítico: “¡Escucha winka! Cuatro ensayos de Historia Mapuche Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro”, de cuatro historiadores mapuche ilustran, con distintos enfoque, situaciones y dimensiones de la realidad indígena en América Latina. Indiscutiblemente con este tipo de producción, la historia de América se está redefiniendo y reinterpretando, hoy, por sus propios herederos en un proceso abierto de descolonización de la historia oficial narrada e interpretada fuera de los contextos y del conocimiento de quienes vienen sufriendo el despojo y la negación sistemática por diferentes fuerzas dominantes.

En este contexto global podemos situar el libro escrito por Ramón Curivil que, desde una perspectiva de identidad mapuche fenomenológica, levanta una obra que da cuenta, por una parte, de la existencia de una religión mapuche más allá de un sistema de creencias que articula la cultura y la sociedad mapuche. Por otra, el autor sitúa a la persona mapuche (che) en el contexto de espacios y fuerzas que constituyen su religión tanto en la relación social como en la interacción con la naturaleza y el universo. El libro identifica este orden y da cuenta de la noción de equilibrio y armonía que prevalece en el “ser mapuche”, en la vida cotidiana como en el ritual y ceremonial religioso. En este sentido, Curivil hace alusión a una serie de principios y valores que gobiernan la sociedad mapuche y que le ha permitido proyectarse en el tiempo frente a una sociedad chilena que no solo discrimina, sino que también niega estos valores culturales. En esta perspectiva, el libro abre un espacio de esperanza en la búsqueda de revalorización cultural como factor determinante de identidad contemporánea mapuche y llama también al lector a tener en cuenta de que no existe sistematización al respecto.

1 Dr. en Antropología. Escuela de Antropología. Universidad Católica de Temuco. rmillama@uct.cl

El texto intenta presentar una visión global de la actual religiosidad mapuche demostrando sus conceptos, categorías, principios que integran el todo de la religión mapuche, de su diversidad y de sus ambigüedades frente a un sistema que ha venido imponiéndose durante el largo proceso de evangelización experimentada tanto del periodo colonial como poscolonial.

Por otra parte, el libro al ofrecer estas dimensiones y contenidos de la religión mapuche, obviamente desafía y provoca al lector respecto a la necesidad de profundizar estudios y discusión, por ejemplo, respecto al sincretismo religioso, dominación cultural y formas de colonialismo presente en la cultura mapuche. En este sentido, el texto, más allá de develar los componentes básicos de la religión mapuche, coloca en escena aspectos claves de esta, que exige desarrollar un proceso de sistematización de estos y otros componentes de la religión mapuche.

El texto es un claro testimonio de un mapuche en su lucha por fortalecer su identidad, de su práctica y compromiso político con su pueblo mapuche bajo una perspectiva crítica emanada de su trayectoria cristiana, buscando estrategia de descolonización de la historia mapuche. En este sentido, el tiene un valor, puesto que representa una visión de una parte importante de la población mapuche que transita entre el cristianismo y la necesidad de recuperar el legado religioso ancestral.

Finalmente, la obra es recomendable como introducción para quienes se interesen sobre la religión de la sociedad mapuche contemporánea ya que aborda discusiones y temas candentes en este proceso de etnogénesis y de identidad cultural que vive la actual población mapuche.



Reconstruyendo lo Social. Prácticas y experiencias de investigación desde el Trabajo Social.

Nora Aquín (compiladora).
Editorial Espacio Editorial, Buenos Aires,
2006.
ISBN 950-802-217-5

Magaly Cabrolíé Vargas¹

El Trabajo Social latinoamericano vive un interesante momento en el que observamos un aumento considerable de la actividad investigativa, lo que da cuenta del desarrollo disciplinar de los últimos años y de la creciente inserción del Trabajo Social a las comunidades científicas nacionales e internacionales en el contexto del proceso de mundialización del conocimiento y la información. Asistimos también al aumento de los espacios de encuentro, académicos y no académicos (congresos, seminarios, encuentros, foros, mesas redondas, talleres, etc.), así como de las publicaciones periódicas existentes de Trabajo Social, que constituyen la evidencia más clara de este florecimiento, fruto del esfuerzo constante y sostenido de un importante grupo de trabajadores sociales a lo largo y ancho del continente.

Muestra de lo anterior es este texto coordinado por Nora Aquín, destacada trabajadora social argentina, secretaria de Investigación y Postgrado de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Córdoba, quien reúne siete experiencias de investigación en el campo del Trabajo Social, que tienen la particularidad de haber concitado la participación tanto de académicos

investigadores como de trabajadores sociales en ejercicio profesional, y estudiantes. Estos tres actores del Trabajo Social argentino actual se plantean diversas interrogantes sobre su propia realidad social y ensayan la búsqueda de respuestas a través de miradas tanto cuantitativas como cualitativas, rompiendo con ello cualquier rigidez epistemológica y/o metodológica.

Las experiencias de investigación presentadas se enmarcan en el Programa de Promoción de la Investigación de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Córdoba, que ha tenido como propósito respaldar, desde la academia, iniciativas de investigación que surgen del propio quehacer de los trabajadores sociales. Este programa no sólo ha abierto las puertas -y el apoyo- de la universidad a investigadores no académicos, sino que además ha impulsado la generación de redes en torno a diferentes realidades que constituyen objetos de acción y de investigación de trabajadores sociales, una buena expresión de lo que una concepción dinámica y plural del sentido de la institución universitaria viene a producir, experiencia que puede servir de inspiración a otras redes de Trabajo Social en otras latitudes de América Latina.

¹ Dra. en Estudios Latinoamericanos. Directora Escuela de Trabajo Social. Universidad Católica de Temuco. mcabrolie@uct.cl

El libro está estructurado en torno a dos trabajos de corte ensayístico y siete experiencias de investigación. El primero de ellos corresponde a Nora Aquín, quien dedica sus palabras a la reflexión en torno al lugar que ocupa la investigación en el quehacer del Trabajo Social, dejando al descubierto una serie de dificultades con las que se ha enfrentado históricamente el Trabajo Social latinoamericano, pero que han sido a la vez un aliciente: *“el desarrollo alcanzado por la investigación en Trabajo Social se ha logrado en contra de un conjunto de nociones empiristas instaladas en nuestro campo, que han venido mirando a la realidad como mundo prefabricado lleno de objetos etiquetados, y de grupos etiquetados. Y ello se ha logrado a pesar del habitus impreso por nuestra trayectoria de formación, que durante tanto tiempo ha privilegiado el aspecto técnico-operativo, el saber hacer, en detrimento de la producción de conocimientos. Ello implica una inmensa fortaleza, a la vez que nos permite pensar en ciertas debilidades y en cómo afrontarlas”* (pág. 14). Este análisis le permite a la autora dibujar un panorama optimista para el Trabajo Social en materia de investigación, en la medida que se abran espacios institucionales para ello, particularmente en las universidades, y que se constituyan redes de investigadores en Trabajo Social. El objetivo, a decir de Nora Aquín, *“dejar de ser los anónimos de la nómina (...) hay un espacio a disputar. Una disputa capaz de mejorar nuestras condiciones de reproducción transgrediendo las actualmente instaladas, proponiendo nuevos marcos y nuevos actores y abriéndonos a nuevos tipos de relaciones vinculantes. Y a la vez, capaz de socavar el monopolio de verdades que algunos, aunando voluntad de poder y voluntad de verdad han construido”* (pág. 18).

El segundo trabajo de reflexión presentado, es el de Patricia Acevedo, quien analiza la relación entre **intervención e investigación**, distinguiendo las diferentes lógicas que inspira a cada una de ellas, distinción que no nos deja indiferentes y que puede ser motivo de polémica dado el alto valor que le atribuye al conocimiento científico por sobre la sistematización, a la que entiende como un “saber operativo”: *“... la sistematización puede contribuir a recuperar, analizar y socializar los saberes que la intervención genera, pero no debemos volver a la vieja confusión entre saberes operativos y conocimiento científico. El enorme bagaje de conocimientos empíricos que poseemos*

como profesión debe enfrentar el desafío de convertirse en conocimiento transmisible y sistematizado, capaz de enfrentar el debate en la arena de las ciencias sociales. Para ello no sólo debemos estar convencidos de la importancia de esta tarea, sino preparados y capacitados para llevarla a cabo; sin confundir cualquier tipo de conocimiento con conocimiento científico, ni cualquier acción con investigación científica. La investigación científica nos permite enfrentar nuestras dudas de ignorancia, a fin de construir, al término de nuestras investigaciones, dudas de conocimiento, que son más desafiantes y cuestionadoras” (pág. 30). Lo que nos parece que ha sido olvidado en esta afirmación, es la fuerza explicativa del mundo que tienen, para grupos humanos particulares, algunos saberes de los llamados “no científicos”, y que determinan el tipo de relaciones que los sujetos entablan con sus semejantes y con su medio natural y social. Creemos que es posible abrir en torno a este tema una interesante discusión, en el seno de las comunidades de trabajadores sociales.

Los siete trabajos de investigación presentados cumplen con varios de los cometidos señalados por Nora Aquín, al haberse desarrollado principalmente al alero de una institución universitaria, al haber requerido de la conformación de equipos en los que participaron trabajadores sociales académicos y no académicos, y al señalar líneas de investigación. Si bien es cierto que los estudios están todos referidos a la realidad argentina, no es menos cierto que la forma en que han sido abordados y los temas sobre los que han versado son comunes a nuestros países. Las experiencias van desde el estudio de la vigencia de los derechos sociales a través de las normativas de acceso a programas gubernamentales dirigidos a trabajadores desempleados, pasando por mujeres de medio urbano popular del programa *Jefes y Jefas de Hogar* y los sentidos que ellas le atribuyen al programa. Destacan cuatro estudios en el ámbito de infancia: el primero de ellos referido a las representaciones sociales en un servicio de salud sobre los varones/padres, es decir, padres que desarrollan un rol tradicionalmente atribuido a las mujeres/madres, como el asistir con el niño a sus controles de salud. Los dos siguientes estudios abordan, uno de ellos el abuso sexual infantil desde una perspectiva cuantitativa, apuntando a una caracterización de la situación de abuso, y el segundo sobre maltrato infantil desde una perspectiva

cualitativa que analiza los argumentos que elaboran los adultos para explicar la situación de maltrato. El último de estos cuatro estudios plantea los motivos y expectativas que expresan familias de sectores medios respecto a la judicialización de sus hijos.

Para cerrar esta serie de investigaciones, se presenta un estudio realizado en torno a las demandas dirigidas al Trabajo Social, provenientes de escuelas públicas, en el marco de experiencias prácticas desarrolladas por estudiantes de Trabajo Social, bajo la modalidad de aprendizaje/servicio. Particularmente en este trabajo les cupo un rol protagónico a un grupo de estudiantes de Trabajo Social, quienes participaron en su calidad de profesionales e investigadores en formación.

Como todos los textos, éste tiene muchas lecturas posibles, pero queremos intencionar una, y es aquella que abre la puerta a la reflexión ya no sólo *sobre* la práctica de los trabajadores sociales, sino *en y de* la praxis del Trabajo Social, en la que se encuentra inextricablemente también la investigación.

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 o 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
RedALyC: www.redalyc.com
Ulrich's: www.ulrichsweb.com
LANIC: www.lanic.utexas.edu
DIALNET: <http://dialnet.unirioja.es>
CLASE: 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

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



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