

# REVISTA SOCIEDADES DE PAISAJES ÁRIDOS Y SEMIÁRIDOS

Año IV / Volumen VI / Junio de 2012

## Directoras

Ana María Rocchietti / Marcela Alicia Tamagnini

## Comité Editor

Secretario: Juan Manuel Chavero

Alicia Lodeserto, Ernesto Olmedo, Graciana Pérez Zavala, Flavio Ribero

## Consejo de Redacción

Yanina Aguilar, Yoli Martini, Martha Villa, Laura Gili, Martha Tigier

## Colaboradores

Paula Altamirano, José Luís Torres, Daniela Castro Cantoro, Gustavo Torres, Mariano Yedro, Arabela Ponzio, Germán Sabena, Mauricio Saibene

## Comité Científico

Antonio Austral (Universidad Nacional de La Plata), Rafael Curtoni (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires), Alejandro García (Universidad Nacional de San Juan), Emilio Eugenio (Universidad de Buenos Aires), Rolf Foerster (Universidad de Chile), Facundo Gómez Romero (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires - CONICET), Arno Álvarez Kern (Universidad Federal de Porto Alegre, Brasil), César Gálvez Mora (Instituto Nacional de Cultura, Departamento de La Libertad, Perú), Carlos Pérez Zavala (Fundación Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, Río Cuarto), Víctor Pimimchumo (Instituto Nacional de Cultura-Dirección Regional de Cultura, La Libertad, Perú), Racso Fernández (Investigador Auxiliar Instituto Cubano de Antropología, Grupo Cubano de Investigaciones de Arte Rupestre), Ludgarda Reyes (Universidad Privada Franz Tamayo, Perú), Tom Dillehay (Department of Anthropology, Vanderbilt University).

## Evaluaron este volumen

Adriana Arpini (Conicet-Universidad Nacional de Cuyo), Eduardo Carniglia (Universidad Nacional de Río Cuarto), María Eugenia Cruset (Universidad Nacional de La Plata), María Clemencia Jugo Beltrán (Universidad Nacional de Córdoba), Jorge Kulemeyer (Universidad Nacional de Jujuy), Cristina Liendo (Universidad Nacional de Córdoba), María Elena Lucero (Universidad Nacional de Rosario), Yoli Martini (Universidad Nacional de Río Cuarto), Brenda Matossian (Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas IMHICIHU - CONICET), Rebeca Medina (Universidad Nacional de Córdoba), Cecilia Pires (UNISINOS), Claudia Salomón Tarquini (Conicet-Universidad Nacional de La Pampa).

## Diseño Gráfico Editorial:

Cecilia Grazini

Sobre una idea de Juan Chavero y Germán Sabena

## Curadoría:

María Cecilia Stroppa (Universidad Nacional de Rosario - CIUR)

## Propietario Responsable:

UNIRIO EDITORA. EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE RÍO CUARTO

Ruta Nac. 36 Km. 601 / (X5804) / Río Cuarto / Argentina

Tel.: 54 (0358) 467 6332 / Fax.: 54 (0358) 468 0280 / E-mail: editorial@rec.unrc.edu.ar

Web: <http://www.unrc.edu.ar>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE RÍO CUARTO / FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria

Ruta Nac. 36 Km. 601 / (X5804) / Río Cuarto / Argentina el.: 54 (0358) 467 6297 / Fax.: 54 (0358) 468 0280

Contacto: revista.laboratoriounrc@gmail.com

Decreto-Ley 6422/57 de Publicaciones Periódicas.

## ÍNDICE GENERAL

NOTA A LECTORES .....	11
EDITORIAL .....	13

### LAS FRONTERAS Y SUS DIMENSIONES

FRONTERAS INTERÉTNICAS EN LAS PAMPAS A INICIOS DEL SIGLO XIX .....	17
---	----

Norberto Mollo

DE LA DEFENSA DE LAS FRONTERAS AL CONFLICTO FACCIONAL: PREPARANDO LA REVOLUCIÓN MITRISTA EN EL SUR DE BUENOS AIRES .....	35
--	----

Lorena Barbuto e Ingrid de Jong

LA FRONTERA DE LOS OTROS EN TERRITORIO ANCESTRAL MAPUCHE. DESAFÍOS Y CRÍTICA A LA INTEGRACIÓN COMO CONTROL GEOPOLÍTICO DESDE EL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO .....	67
--	----

Ingrid Alvarez Osses

EL REGRESO DEL PATRIOTA OLVIDADO: EL PROCESO DE REPATRIACIÓN DEL DOCTOR JUAN MARTÍNEZ DE ROZAS Y SUS IMPLICANCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS TRAS LA GUERRA CIVIL CHILENA DE 1891 .....	83
--	----

Carlos Humberto Rozas

O MOVIMENTO IMIGRATÓRIO DE SÍRIOS E LIBANESES PARA CAMPO GRANDE/MATO GROSSO DO SUL .....	115
---	-----

Márcia Regina Cassanho de Oliveira

LA VIRGEN FRONTERIZA: LA AUXILIADORA DE DON BOSCO COMO DISPOSITIVO DE TERRITORIALIDAD DEVOCIONAL (SIGLOS XIX-XX) .....	127
María Andrea Nicoletti	
PERTENENCIAS Y CONFLICTOS EN EL CAMPO SOCIAL: LA VIRGEN DE URKUPIÑA COMO CAPITAL EN DISPUTA EN LA COMUNIDAD BOLIVIANA DE SAN CARLOS DE BARILOCHE .....	149
Ana Inés Barelli	
ESTADO Y MIGRACIÓN INTERNACIONAL EN EL CHILE DE LA POSDICTADURA: UNA RELACIÓN CON CARA DE JANO .....	169
María Fernanda Stang	
PROTEÇÃO JURÍDICO-TRABALHISTA DOS TRABALHADORES DOMÉSTICOS NA FRONTEIRA BRASIL/BOLÍVIA .....	199
Ynes da Silva Félix e Andréa de Souza Ferrão	
MARCAS DAS FRONTEIRAS NACIONAIS EM TEXTOS NOTICIOSOS DA WEB: PARTICIPAÇÃO DA MÍDIA LOCAL NAS PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS FRONTEIRIÇAS .....	211
Karla Muller - Vera Raddatz - Ivan Bomfim - Tiago Martins Costa	
HABITAÇÃO SOCIAL EM REGIÕES FRONTEIRIÇAS: UM ENSAIO .....	235
Bruna Morillo e Tito Machado de Oliveira	
LOS AUTORES .....	247
NORMAS EDITORIALES DE LA REVISTA .....	251
TALÓN DE SUSCRIPCIÓN .....	255

# LA FRONTERA DE LOS OTROS EN TERRITORIO ANCESTRAL MAPUCHE. DESAFÍOS Y CRÍTICA A LA INTEGRACIÓN COMO CONTROL GEOPOLÍTICO DESDE EL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO

*Ingrid Alvarez Osses\**

## **Resumen**

Este trabajo propone una visión crítica a la integración del pueblo mapuche para re-pensar el desarrollo y superación de la pobreza en contextos interétnicos. Más que como control geopolítico, se plantea una integración como convergencia, en reconocimiento, respeto y solidaridad de la dignidad y riqueza cultural de los mundos indígenas. Se busca que las personas y culturas involucradas no sólo opinen y dialoguen sobre la integración, sino que puedan, en la práctica, ser parte de las decisiones finales en conexión con su destino cultural, político y económico. Existe una frontera de los Otros en el territorio ancestral mapuche, que es histórica e inhumana hacia “otros de diferenciación” porque proviene de los vestigios del proceso de la colonización. Como dice el filósofo Raúl Fonet-Betancourt (2009), la “dinámica del reconocimiento” está ligada a la “dinámica del conflicto” como parte central de la historia del Willi Mapu y afecta el vivir bien del pueblo mapuche.

**Palabras claves:** Integración - pensamiento crítico latinoamericano - pueblo mapuche - reconocimiento

---

\* Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile. Miembro del proyecto FONDECYT N° 1120701. **Contacto:** [ingridal2009@gmail.com](mailto:ingridal2009@gmail.com)

## Resumo

Este trabalho é uma visão crítica para a integração do povo mapuche para re - pensar sobre desenvolvimento e superação da pobreza em contextos inter-étnicas, porque o que eles produzem é mais controle geopolítico que a integração como convergência, em reconhecimento, o respeito e a solidariedade, a dignidade e a riqueza cultural dos mundos indígenas, onde as pessoas e culturas envolvidas não só pensar e falar sobre a integração, mas na prática podem ser parte das decisões finais em relação a seu destino cultural, político e econômico. Não há uma fronteira dos outros no território ancestral mapuche, que é histórico e desumano para 'outra diferenciação' que vem dos restos do processo de colonização, que, como o filósofo Raúl Fornet-Betancourt (2009) diz que impulsiona a compreensão vem a 'dinâmica de reconhecimento' a 'dinâmica do conflito' como uma parte central da história do Willi Mapu e afetando ao vivo bem do povo mapu.

**Palavras-chave:** Integração latino-americana crítica pensei - mapuche - reconhecimento.

## Abstract

This paper proposes a critical view to the integration of the mapuche people, re - thinking about development and overcoming poverty in inter-ethnic contexts. More than a more geopolitical control, an integration as convergence is stated, in recognition, respect and solidarity of the dignity and cultural richness of the indigenous worlds. It aims that people and cultures involved not only give their opinion and talk about the integration, but that they may, in practice, be part of the final decisions in relation to their cultural, political and economic destiny. There is one border between the Others in the ancestral mapuche territory, which is historical and non-human towards 'other differentiation' that comes from the remains of the colonization process. As the philosopher Raúl Fornet-Betancourt (2009) says the “dynamics of recognition” is bundled to the “dynamics of conflict” as a central part of the history of the Willi Mapu and it affects the good living conditions of the mapuche people

**Keywords:** Integration - Latin American critical thought - Mapuche - recognition.

## Introducción

Después de 500 años de invasión, intervención y exterminio de pueblos indígenas, del cautiverio de pensares y sentires, el pensamiento crítico latinoamericano debe preguntar más allá de los giros realizados, preguntar ante, con y desde las propias culturas convertidas en periferia, culturas que poseen las sabidurías de esta “América Profunda”, desde el arraigo histórico-cultural y los ethos que funden sus cepas en el subsuelo, relacionados al pensamiento seminal como diría Kusch (1975), intrínsecamente aunada a la raíz, la base de la tierra en las culturas indígenas, por ejemplo, para el “náhuatl, nombra la verdad, ‘neltiliztli’, está etimológicamente relacionada con “raíz”, “base”, “fundamento” dando sentido a su horizonte cultural y praxis geocultural (Todorov, 1989:92).

Enfatizar el re-conocimiento y reciprocidad como parte de una “ética primera” con los pueblos indígenas históricamente negados y oprimidos, es fundamental, con capacidad crítica y constructiva en alteridad, reconfigura parte del desencuentro intercultural y del conflicto social, económico, político, que genera la integración comprendida solamente como desarrollo o superación de la pobreza, cuando no se respeta a los otros en la acción humana con sentido creador, como lo menciona Dussel (1972). De esta manera, la integración es un proceso que necesita comprender los desafíos en América latina. En esta perspectiva, la idea es favorecer una mirada crítica de este proceso, sobresaliendo en ella, el sentido humano y ético que interpela a la integración por el reconocimiento de los pueblos indígenas.

## Integración: perspectivas críticas para el reconocimiento en la frontera de los otros

La integración es una temática compleja cuando ha existido tanta violencia hacia el pueblo mapuche e históricamente institucionalizada a través del Estado Chileno, lo que genera una frontera entre unos y otros, basada en la incompreensión más irremisible, dolorosa verdad, jamás revelada en su profundidad, hundida en los cimientos de la profundidad secreta del prado verde del Sur. La “irrevelabilidad del misterio”, un secreto que sólo conocen cotidianamente las divinidades de Abya Yala: Elchen, Ngünechen, Huiracocha, Pachacamac, Viracocha, los cuales cuidan la vida, el espíritu y armonía del territorio del Sur.

Armonía en el territorio del Sur que cambia abruptamente desde el “encubrimiento” de América el año 1492. Convirtiéndose ésta en la tierra prometida para la corona española y sus devotos, ávidos de trascendencia, oro y guerra. Expropiar, evangelizar y civilizar fueron tres epítetos que sonaron fuerte en los confines del

Wall Mapu, siendo el pueblo mapuche uno de los pueblos que más han resistido, indeclinables, sin embargo, no por ello, incólumes frente a una ‘empresa’ colonial de esa envergadura. Toda esta colonización arrecia a partir del siglo XIX.

De este modo, antes de la invasión, la situación histórica, política, economía y cultural del pueblo mapuche era muy disímil, el historiador José Bengoa dice:

*“A la llegada de los españoles al sur de Chile, los mapuches eran agricultores. Habían formado al sur del Bío-Bío una de las sociedades más prósperas, hermosas, vitales y armónicas que se tenga memoria en el continente americano. Más un millón de personas vivían en los bordes de los ríos de la Araucanía. Eran enormes afluentes de agua que bajaban impetuosos de la Cordillera y que se tranquilizaban en los valles hasta llegar al mar”* (Bengoa 2003:131).

Como bien fundamenta el destacado historiador mapuche Pablo Mariman todo se complejiza a partir del siglo XIX

*“Entre el 4 y 10 de Noviembre de 1881 culmina un proceso de enfrentamiento que iniciado parcialmente por los Wenteche [...] contra los enclaves chilenos asentados en su territorio [...]. Repelidos por la inminente superioridad militar del nuevo conquistador, decretaron a los hechos, el fin de la independencia política territorial mapuche [...] el territorio será expropiado, amparándose en legislaciones que declaraban la propiedad fiscal de todas las tierras no ocupadas por mapuche. Consecuente con esto se aplicará hasta 1929 una política de acorralamiento espacial mediante la creación de reducciones”* (Mariman 2006:8).

Esta podría ser una segunda etapa de invasión, con ella, el pueblo mapuche es llevado a convertirse en agricultores pequeños, muchos de sus animales mueren o son robados, con escasa tierra, su tierra ancestral queda en manos de colonos, criollos y extranjeros. Además, sus territorios son amedrentados y sitiados por la explotación, la marginación, la discriminación y la conversión de una cultura por sobre otra. El peso de occidente se deja caer en la forma de construir a esos “otros de diferenciación” en todas las dimensiones que cruzan el conflicto histórico-cultural en sociedades interculturales e interétnicas. Razón y ciencia se vuelven ineludibles para el progreso de países colonizados e invadidos, llamados “pobres” como Chile. Parte importante de los procesos de “integración” en Améri-

ca Latina se han realizado mediante la implementación del progreso, en este sentido el antropólogo Arturo Escobar menciona:

*“Una manera de crear un orden político que funciona mediante la negociación de fronteras lograda, a través del ordenamiento de las diferencias. Al conceptualizar y nombrar el progreso en dichos vocablos la estrategia de desarrollo se convirtió en instrumento poderoso para normatizar el mundo”* (Escobar 1996:15).

Progreso que detenta el tinte ideológico y etnocéntrico del proyecto ilustrado<sup>1</sup>, sentido “evolucionista” propone que la mayoría de los problemas de situaciones de pobreza<sup>2</sup> se deben al subdesarrollo, la falta de evolución, esta mirada sesgada es en parte por la racionalidad instrumental y el logos monológico que miran hacia la “cúspide” desde la civilización occidental, el antropólogo Lewis Morgan (1994:32) argumenta: “Cada etapa de evolución debe tener una tecnología específica así como un tipo de vida sociocultural que corresponda [...] de tal manera que hacen necesario, para sobrevivir el desarrollo de nuevos rasgos socioculturales”.

Claro está, que los rasgos socioculturales van cambiando abruptamente con las diversas formas de desarrollo impuestas, por tanto, la crítica es al cambio forzado, la integración como proceso discriminador y violento con el pueblo mapuche, esto no quiere decir que las culturas en sus propias dinámicas en el transcurso de la historia no vayan trasformando sus rasgos socioculturales, ni menos plantear una comprensión esencialista de cultura e identidad como la indígena, la problemática es la forma de tal desencuentro desde el año 1492.

Por otro lado, la pobreza es considerada solamente desde el aspecto económico, propio de cómo entienden el desarrollo las elites en América Latina. En sus bases fundantes está el positivismo, ancladas a las ideas de Comte: explicar, prever y controlar, universalizadas desde las culturas hegemónicas occidentales hacia los pueblos de América Latina, en este sentido, el positivismo cosifica la realidad al “objetivarla” de manera mecanicista, “el objeto” IDEM siempre explicado desde fuera del sujeto. Ha sido claro en el progreso desde comienzos del siglo XIX, y que de algún modo, persiste. Una “civilización” re-creada por un discurso asimilador de los otros y a semejanza de una élite económica y política: su inteligencia, su prosperidad, su deshumanización etnocéntrica, sus plétoricas necesidades.

En esta dirección sobre la acepción de pobreza el antropólogo Escobar argumenta:

*“La pobreza masiva en el sentido moderno solamente apareció cuando la difusión de la economía de mercado rompió los lazos comunitarios y*

*privó a millones de personas de acceso a la tierra, el agua, y a otros recursos [...] en ocasiones el desarrollo resultó tan importante para los países del Tercer Mundo que sus ejecutores consideraron aceptable someter a sus gentes a una variedad infinita de intervenciones, a las formas más totalitarias del poder y de control” (Escobar 1996:108).*

De esta manera, la pobreza emerge como la excusa perfecta y el fundamento racional por excelencia para “avanzar” y poder intervenir colonizando hasta hoy desde las Políticas y Programas. Jorge Larraín (1996:90) alude: “En este contexto, las teorías del desarrollo, acompañadas de sus respectivas críticas de la ideología, se encontraron y construyeron al otro que tenía que ser salvado de su patrón tradicional de atraso y estancamiento”.

Incluso más allá de todo eso, no se ha pensado suficientemente la pobreza como resultado de los procesos históricos, culturales, políticos, lo que amerita a la vez, re-pensar el reconocimiento de esos otros y responsabilidades históricas en su construcción como otros asumiendo que no se trata de que el otro sea ‘pobre’:

*“Dondequiera que hay pobreza, los pueblos indígenas son los más pobres. Dondequiera que hay problemas sociales, los pueblos indígenas son los que más sufren. Dondequiera hay riquezas naturales, los pueblos indígenas tienen que dejar sus tierras para permitir el desarrollo nacional. Se las han arreglado para sobrevivir, construir sociedades y prosperar en zonas en donde muchos no podrían sobrevivir un solo día. En resumen, es mucho lo que el mundo puede aprender de los pueblos indígenas” (Lejo, 2001:45).*

La CEPAL últimamente, de algún modo, lo ha planteado de modo enfático con las apuestas de Martín Hopenhayn sobre reconocimiento y cohesión social: “Una sociedad cohesionada es aquella en donde las personas se reconocen legitimidad entre sí y en donde las instituciones en sus objetivos y prioridades expresan también ese reconocimiento. Para ser más precisos, la cohesión social se construye en el reconocimiento del otro como un otro legítimo en la convivencia” (CEPAL, 2010:87), no se refleja generalmente en las intervenciones de las instituciones<sup>3</sup> que trabajan con comunidades mapuches, así es manifestada por las mismas comunidades, existe desconexión con la cosmovisión mapuche e influye en su reconocimiento como pueblo, dando cuenta de la insuficiencia por parte de las instituciones.

La integración como control geopolítico, no sólo ha subsumido a esos otros, sino que también los oprime, puesto que las nociones de pobreza y desarrollo son pensadas y puestas en acción desde la razón monocultural que no reconoce a los otros histórica y antropológicamente situados. En esta perspectiva, el sociólogo Jorge Larraín menciona:

*“La formación de identidades culturales supone la noción del otro; la definición del sí mismo cultural siempre implica una distinción con los valores, características y modos de vida de otros. En la construcción de cualquier versión de identidad cultural, la comparación con el otro y la utilización de mecanismos de oposición al otro juegan un papel fundamental”* (Larraín 1996:91).

En estas oposiciones exacerbadas desde la Modernidad oscilan dos categorías: civilización y barbarie, que han sido determinantes en esas significaciones hacia la otredad. Claro está, que la parte perjudicada ha sido la considerada periferia, los considerados débiles, inferiores, y bárbaros como los pueblos indígenas de Abya Yala, de África, una frontera entre unos y otros, donde quien dirime finalmente es el poder de la verdad unívoca. Leopoldo Zea dice:

*“Bárbaro en su sentido original, esto es, balbuceo de la verdad, del logos que no se posee. Bárbaro será entonces el que no posee la verdad y con ella la palabra que la expresa. Bárbaro o balbuceante, frente a quien se dice dueño de esa verdad y, con ella, de la única palabra que puede expresarla. El dueño exclusivo de la verdad-palabra, dueño a su vez del poder que ha de afirmarla contra quien pretenda subvertirla [...] para tener la verdad, ciertamente no se necesita ser filósofo sino tan sólo tener el poder para hacerla prevalecer”* (Zea 1998:20).

En este sentido, Augusto Salazar Bondy (1996:78) alude: “El dominador subyuga en cuanto tiene la capacidad de decidir siempre”. O como dice Octavio Paz (1959:59) “Todo lo que se encuentra alejado del centro [...] aparece como extraño e impenetrable”. Al respecto, Leopoldo Zea (1998:35) “La marginación y la barbarie se dan, por supuesto, desde un centro de poder que califica a partir de su propia situación y lenguaje”.

Por tanto, la comprensión de los otros, en la frontera de la pluralidad de mundos de vida, es central en clave intercultural, de esta manera reconocernos en

las diferencias y similitudes, en la conflictividad de los pueblos, es importante, pero también esa misma frontera desliza desafíos para “querer el bien del otro”, el amor de justicia que ha trabajado Dussel (1972:14) “amor es lo que va más allá de la visión del rostro” y la liberación que alude Dussel hacia ese otro diferente, está más allá de la mezquina totalidad, en este sentido, Enrique Dussel (2001:20) enfatiza: “Pensar sobre esta alternativa, desde la perspectiva de la alteridad del otro. La filosofía al servicio de la liberación y producida desde y para la experiencia de liberación”.

El derecho cultural a manifestarse desde su cosmovisión está intrínsecamente relacionado con el reconocimiento, con la identidad de los pueblos y geoculturas que no deciden la integración ni la interpretan desde el desarrollo, re-velando la falta de comprensión del otro en respeto y reciprocidad, en esta línea Fornet-Betancourt plantea:

*“El respeto y reconocimiento de las culturas tienen que ser vistos, por tanto, como una exigencia ética que apunta, en última instancia, a fundar realmente las condiciones prácticas para que los sujetos de cualquier universo cultural puedan apropiarse, sin consecuencias discriminatorias, las “reservas” de su tradición de origen como punto de apoyo (histórico-antropológico, que no ontológico) para su propia identidad personal”* (Fornet-Betancourt 2000:11).

Dilema moral-intercultural en la convivencia que se despliega en las prácticas culturales, por tanto, es elemental considerar el re-conocimiento de la otredad como experiencia moral de las relaciones humanas donde existe responsabilidad ante Otros como diría el filósofo chileno Humberto Giannini (1999), donde esos Otros son parte de la propia configuración como ser humano, no son absolutamente Otro como también lo plantea Dussel (2001) en su crítica a Lévinas, pues el filósofo francés mira al Otro lejano, intocable, lo vuelve un absolutamente Otro. De hecho, el rostro del Otro para Dussel es analógico. Por otra parte, la apertura para Dussel es el “momento analéctico”, el instante ético-político donde los rostros se ven desde la solidaridad, rasgando la Totalidad hacia la creación en alteridad.

Re-pensar desde esto, es significativo, pues se puede desprender indicios de una praxis humana-emancipadora en relación con Otros, en espacios interculturales como el latinoamericano, en la “pluralidad de razones”, travesía esperanzadora de las culturas a decidir su propio destino, entre lo prefigurado y lo trasfigurado

diría Ricoeur. Reconocimiento y praxis con sentido creador con Otros se relacionan, Dussel dice:

*“En realidad no somos ‘lo otro que la razón’, sino que pretendemos expresar válidamente la razón del otro, del indio genocidamente asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía [...] pretendemos ser la expresión de la Razón del que se sitúa más allá de la Razón eurocéntrica [...] intentamos una filosofía de la liberación del Otro, del que está más allá del horizonte del mundo hegemónico económico-político”* (Dussel 1994:59-60).

Por eso, para el historiador mapuche Pablo Mariman (1996:8) “la herencia de nosotros es la historia. Esa herencia tiene muchos significados, porque rescatamos y reconocemos la sobrevivencia de nuestros antepasados”. La historicidad es un elemento central de los pueblos para re-pensarse y aparecer en la historia y cambiarla.

De esta forma, la temática de integración es compleja, variada y tensa en América Latina. Tiempo atrás Bolívar, Bilbao, Rodó, Martí entre otros tuvieron visión de unidad, pero en el sentido de convergencia de los pueblos contra la hegemonía imperialista. No obstante, hoy día cambia y amplía la mirada con el pensamiento crítico latinoamericano, en particular con la propuesta intercultural de pensar y actuar desde el Sur, bosquejando desafíos que re-planteen la visión monocultural-eurocéntrica. En esta perspectiva, Fornet-Betancourt, Salas, Picotti, Parker, Arpini entre muchos otros, han pensado la tensión entre interculturalidad e integración. Sobre todo, porque esta tensión está compuesta entre la identidad cultural y el desarrollo que reconfigura el escenario interétnico, haciendo menester la crítica geopolítica a la integración como reducción de las diferencias.

El sociólogo Cristián Parker (2007:59) dice: “El desafío de la integración latinoamericana supone, entonces, la negociación de identidades. De hecho, los procesos actuales de integración social y/o de integración internacional en América Latina [...] debe asumir que lo político involucra y desafía a las identidades en contextos crecientemente interculturales”.

Vemos que reconocimiento y respeto ante el Otro con el que se tienen diferencias y similitudes se encuentra en una intersección de elementos, evidenciando que las actuales intervenciones sobre desarrollo por parte de la elite económica y política, están traspasadas por una identidad de lo propio y de lo ajeno que no comprende la cultura indígena en su espiritualidad e integridad, sólo en el discurso, no en la praxis, ocurre de algún modo un monólogo frente al “otro”, que

nos lleva a una incomunicación permanente entre diversos modos de vida, y que es parte de una incomunicación más fundamental como seres humanos que no nos ha permitido vivir en plenitud, y que son la base de la crisis antropológica de nuestros tiempos posmodernos, puesto que un reconocimiento liberador y esencialmente moral ha quedado aplazado en los vaivenes del desencuentro intercultural. Sin embargo, desde este enfoque se puede trabajar críticamente sin subsumir las diversas visiones de mundo, por medio del diálogo intercultural. Por eso, Fornet-Betancourt (2004:22) propone la crítica a fondo del: “Uso colonizado de la razón, cómplice en el fondo de la herencia colonial... mientras perviva esta mentalidad de colonizado la filosofía latinoamericana no podrá abrirse de manera cabal al desafío de la interculturalidad”.

Por otro lado, Arturo Andrés Roig argumenta:

*“La filosofía de la que hablamos tiene como punto de partida la afirmación de un sujeto plural, concreto, histórico, que parte del auto y heteroreconocimiento de la dignidad humana como principio y que intenta conocerse a sí mismo en sus modos de objetivación y, por tanto, de autenticidad y de alienación. A ese punto de partida lo hemos caracterizado como la puesta en ejercicio de un a-priori antropológico”* (Roig 1981:58).

Es este a priori antropológico presente en los pueblos indígenas el que les ha permitido resistir en gran parte de la historia frente a la frontera implacable. Un ejemplo de ello, es lo que el antropólogo de Temuco Manuel Zavala (2011:93) expone:

*“El año 1723 marca una ruptura fundamental en la política española hacia los mapuches. Durante ese año, diversas manifestaciones coordinadas de resistencia ofensiva por parte de los mapuches cuestionan la presencia española al sur del Bío-Bío y dejan entrever que la estrategia evangelizadora y el contacto comercial, que habían tenido un gran desarrollo, no lograban disminuir la capacidad de resistencia... los mapuches mostraron gran resistencia a la conversión al cristianismo, cuestión que estuvo siempre en el centro de las polémicas españolas respecto de la actitud que se debía adoptar”* (Zavala 2011:93).

Estas estrategias colonizadoras cambian en la escenografía histórica que adoptan los dominadores, transforman falazmente la careta respecto las circunstancias. Por consiguiente, la alteridad negada irrumpe hoy como acontecimiento de

una presencia inacabada que se realiza con “otros” en espacio intercultural, Fornet Betancourt (1994:13) explica así: “Entrar en el proceso de búsqueda creadora, agregando que tiene lugar justo cuando la interpretación de lo propio y del otro va brotando como resultado de la interpelación común, mutua, donde la voz de cada uno es percibida al mismo tiempo como un modelo de interpretación también posible”. En este sentido, la “búsqueda creadora” y “la interpretación de lo propio y del otro” como resultado de una praxis intercultural afronta los paradigmas de dominación y los principios epistemológicos de tólos normativo, porque no se basa en la opresión de los otros. De este modo, respetar su exterioridad, con un ethos propio, situado, es reconocerlo y amarlo como es y no como quieren que sea, así, la figura del otro como inacabado se re-delinea abierto en el des-encuentro intercultural. En esta perspectiva, el pensamiento americano frente a la dominación de las geoculturas indígenas no sólo interpela como diría Emmanuel Lévinas o Humberto Giannini<sup>4</sup>, sino que re-delinea las relaciones humanas, la implicancia entre un Mismo que no se da sin Otros, no hay absolutamente “Otros”, no obstante, para ver la proximidad de sus existencias culturales apremia un logos dialógico y, a la vez, el diá-logo intercultural en sintonía con las creencias, valores y el núcleo ético-mítico que envuelve las sabidurías que se encuentran ligada a la tierra, pues re-configuran el morar ético-práxico.

Los planteamientos esbozados permiten ver los sujetos culturales implicados en la convivencia humana. Implicancias mutuas, éticas, en la traslación constante del espacio común y el paso de la intersubjetividad que constituye la acción humana. Al respecto Humberto Giannini argumenta: “Pertenece a todo acto que implica en su estructura el ser realizado-con otro y cómo este me responde [...] en esta posibilidad, inalienable ‘siempre en acto’, de ser interpelado por el otro, de quedar cara a cara, lo que da al mundo su profundidad de espacio ético” (Giannini, 1999:112).

A la vez, nos aclara de forma significativa que la ética no es neutral e interactúa en el espacio común. Una parte del ethos significa modo de habitar, correspondería a un ethos cultural históricamente situado lo que a la vez cuestionaría aún más lo aludido sobre la intervención e imposición del desarrollo y la forma de comprender la pobreza en Políticas y Programas en las tierras sagradas para los pueblos indígenas, porque si aludimos a un ethos como “modo de habitar” se podría repensar el re-conocimiento de las diferentes culturas que construyen sus creencias precisamente desde sus entornos ambientales, territoriales, culturales. Permite releer críticamente la valorización de algunas normas morales universalizantes como lo plantea el deontologismo, normas que no promueven el diálogo y si lo hacen se reduce en el consenso que perpetúa la asimetría desde el monólogo de las élites políticas y económicas, en este sentido, las formas monoculturales de entender

contextos interculturales no admiten superar prácticas que son herederas del colonialismo, subyugando por siglos y siglos a los pueblos de Abya Yala.

El no reconocimiento de otros no sólo devela la reflexividad insuficiente, sino la inmoralidad en la falta de reciprocidad con los pueblos indígenas, prueba de la deshumanización, pues somos solamente en relación a otros en mundos plurales y diversos. Y como plantea Todorov:

*“El discurso de la diferencia es un discurso difícil [...] lleva fácilmente consigo el sentimiento de superioridad, y el postulado de igualdad, el de in-diferencia; siempre cuesta trabajo resistir a este doble movimiento, con más razón cuanto que el resultado final de este encuentro parece indicar sin ambigüedad al vencedor [...] sin embargo, la verdad, o lo que hará las veces de ella, no es tan sencilla”* (Todorov 1979:70).

## Conclusiones

En este bosquejo se avizora que persiste el imaginario de progreso estatal de principios del siglo XX, con importantes cambios, no obstante, las legitimaciones, naturalizaciones y el imaginario cultural dominante no ha variado con profundidad. Este imaginario ideológico-cultural devela que la inquina hacia el pueblo mapuche es soterrada y negada desde los discursos políticos oficiales, donde el pueblo mapuche es visto como un óbice para los procesos de acumulación económica. La ideología, en este sentido se plasma en formas de interpretar la realidad, entonces también va a fundamentar el sentido de acción de las personas en la interrelación con el mundo Intercultural, evidenciando los desafíos éticos en relación con otros. Por eso, el progreso puede ser un discurso que al hablar de pobreza sensibilice y legitime su aporte, pero el tema es de fondo. Tema que nos lleva a la identidad y a los modos de concebir las dinámicas socioculturales, pero, al mismo tiempo, es un problema epistemológico que de no asumirlo sería banal cualquier acercamiento complejo. Esto en parte, revela por qué el rechazo de comunidades mapuches del Sur de Chile al diálogo, existe todavía mucho dolor por el proceso de colonización, no es un tema zanjado, porque la historia de ello sigue presente.

Al mismo tiempo, desde las Ciencias Sociales, a veces existe un miedo al cambio de pensamiento y prácticas en relación a Otros, a tratar de re-mirarse, asusta de forma tal que se prefiere la seguridad errática monológica. Las Ciencias Sociales y Humanas tienen gran responsabilidad en la descolonización, pues trasladan sus conocimientos a los discursos oficiales y públicos, comprometen procesos sociales y culturales, sin embargo, los conocimientos que enfrentan el racismo

no llegan a la mayoría de las personas donde se desenvuelven las prácticas etnocéntricas, obstaculizando su re-conocimiento para asumir los desafíos éticos, culturales y políticos en contextos interculturales.

Falta más estudio e investigación y no como algo cosificado, sino en compromiso humano, por el respeto a diferentes pueblos indígenas en América Latina, con sus sabidurías ancestrales, para ello es fundamental tratar de conocer de forma más profunda la cultura y la historia, para entender la posición investigativa propia al respecto, pues así aparece la alteridad con mayor claridad y se puede reflexionar cercanos a la historia negada de los Otros que no son absolutamente Otros como dice Dussel, el otro es analógico y, por tanto, próximo y semejante.

## Notas

- <sup>1</sup> Variados autores latinoamericanos han planteado y enfatizado estas mutuas implicancias. Larraín, Parker, Zea, Dussel, Fornet-Betancourt, Arturo Roig.
- <sup>2</sup> La pobreza es otra noción que se ha concebido de forma sesgada, fuera de deliberación en bien común, puesto que el centro de la tremenda desigualdad es la no distribución de la riqueza de los territorios, es la desigualdad del ingreso, la desigualdad política, social, para la felicidad de los seres humanos como auto-realizados, dignos. Al ser positivistas, “objetivas” las Políticas generan conceptualizaciones alejadas de los sentidos de las personas involucradas, ya que pobres también pueden ser las personas ambiciosas, los que subyugan, los que lucran en detrimento de otros. Desde el modelo occidental una cultura indígena, puede ser pobre en lo económico, pero no se consideran ellos así. La pobreza es vista como producto de la colonización.
- <sup>3</sup> No son todas las instituciones, sobre todo se diferencia a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Temuco que viene realizando un trabajo magnánimo por una interculturalidad y reconocimiento real.
- <sup>4</sup> Estas divergencias y contribuciones al pensamiento de la alteridad y la ética fueron abordados por quien escribe con la ponencia (Alvarez Osses, 2011).

## Referencias bibliográficas

- ALVAREZ OSSES, I. 2011. Alteridad y ética de la proximidad en Humberto Giannini. III Seminario del Pensamiento Filosófico en Chile. Grupo de Estudios del Pensamiento Filosófico en Chile. Biblioteca de Santiago de Chile. 30-31 de agosto.

- ARPINI, A. 2007. Diversidad y Conflictividad. Contribuciones a la formulación de categorías heurísticas para la integración y el diálogo intercultural. En José, S. (comp.) Integración e Interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina. Colección Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile.
- BENGOA, J. 2003. Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín. Catalonia. Chile.
- CEPAL. 2010. Cohesión social en América Latina. Una revisión de conceptos, marcos de referencia e indicadores. CEPAL. Naciones Unidas. Santiago de Chile.
- DUSSEL, E. 1972. Caminos de liberación latinoamericana: interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano. Latinoamérica libros. Buenos Aires.
- DUSSEL, E. 1994. Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina. Siglo XXI Editores. Ciudad de México.
- DUSSEL, E. 2001. Hacia una filosofía política crítica. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- ESCOBAR, A 1996. La invención del tercer mundo. Construcción y desconstrucción del desarrollo. Edición Grupo Editorial Norma. Barcelona.
- FORNET-BETANCOURT, R. 1994. Hacia una filosofía intercultural latinoamericana. Editorial DEI. San José.
- FORNET-BETANCOURT, R. 2000. Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. Revista Polylog (sic.) Foro para filosofía intercultural. En <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>
- FORNET-BETANCOURT, R. 2004. Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual. Trotta. Madrid.
- FORNET-BETANCOURT, R. 2009. La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento. Conferencia inaugural de la cátedra Fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Católica de Temuco. Temuco. Chile.
- GIANNINI, H. 1999. En Opazo, A (editor) Chile: desafíos éticos del presente. Ediciones Aguilar. Chile.
- KUSCH, R. 1975. América Profunda. Editorial Bomim. Buenos Aires.
- LARRAÍN, J. 1996. Modernidad, Razón e Identidad en América Latina. Andrés Bello. Chile.

- LEJO, S. 2001. Nosotros los pueblos indígenas de las Naciones Unidas. En Patricia, M (comp.) *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos e Interdependencia Global*. Siglo XXI. México.
- MARIMAN, P. 1996. Elementos de Historia Mapuche. En *Proyecto de Documentación Ñuke Mapu*. Chile.
- MORGAN, L. 1994. Sociedad Antigua. En Bohannon, P. (comp) *Antropología lecturas*. España. McGraw Hill Editores. Madrid.
- PAZ, O. 1959 *El Laberinto de la Soledad*. Fondo de Cultura Económica. México.
- PARKER, C. 2007 Interculturalidad e Integración en América Latina. Una problemática abierta. En José, S. (comp.) *Integración e Interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*. Colección Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile.
- PICOTTI, D. 2007. Exigencia histórica de integración e interculturalidad. En José, S. (comp.) *Integración e Interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*. Colección Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile.
- ROIG, A. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. FCE. Ciudad de México.
- SALAS, R. 2007. De la liberación soñada a la globalización imaginada: crítica intercultural de la simbólica latinoamericana. En José, S. (comp.) *Integración e Interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*. Colección Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile.
- SALAZAR BONDY, A. 1996. *Existe una filosofía de nuestra América*. Siglo XXI Editores. México.
- TODOROV, T. 1989. *La Conquista de América: el Problema del Otro*. Siglo XXI. Ciudad México.
- ZAVALA, J. 2011. *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Ediciones UC Temuco. Temuco.
- ZEA, L. 1998. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Anthropos. Barcelona.

**Recibido:** 17/05/2012

**Aceptado:** 20/06/2012

