



**UNIVERSIDAD
ALBERTO HURTADO**
LA UNIVERSIDAD JESUITA DE CHILE

**Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía**

**EN LÓGICA DE FRONTERAS.
Decisión y justicia en las relaciones interculturales**

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Filosóficos

**Por
CRISTÓBAL GONZALO CARMONA CALDERA**

Profesor guía: José Santos Herceg

**Santiago, Chile
2010**

*A los miembros, humanos y no humanos, de la familia Carmona Caldera;
A mis amigos*

AGRADECIMIENTOS

Las reflexiones que a continuación se presentan son fruto de un extenso período de tiempo, en el que se congregaron diferentes instancias académicas y laborales. Las ideas principales se formaron a partir de mi trabajo como ayudante de la cátedra de *Derechos Indígenas en Chile* en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, impartida por la profesora Milka Castro, en donde me pude hacer cargo de diversas unidades del curso, especialmente relacionadas con la filosofía política y los derechos indígenas. Demás está decir que nada de lo que se escribe acá hubiese sido posible sin el apoyo y confianza, tanto académica como personal, de la profesora Castro. En este contexto también debo agradecer la participación que tuve como investigador en el Programa de Antropología e Interculturalidad que ella dirige, en donde pude discutir estas teorías con un grupo interdisciplinario de amigos, provenientes de diversas ciencias sociales.

Asimismo, reconocer en la maduración de esta tesis las clases, trabajos y conversaciones realizadas en el marco del magíster, en especial con los profesores Roberto Rubio y José Santos Herceg, y la relación entablada con Raquel Yrigoyen, a raíz de mi participación en los congresos IV y V de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Debo agradecer también la lectura que hicieron de versiones preliminares de algunos capítulos de esta investigación, los profesores Fernando Quintana de la Universidad de Chile y Rodrigo Lillo de la Universidad Católica de Temuco y de la Defensoría Penal Pública.

Agradecer también a todos los miembros del Observatorio Ciudadano de Temuco, en donde me desempeñé como abogado e investigador en las etapas finales de mi tesis, que me proporcionaron conocimientos esenciales para profundizar en los impactos prácticos de los postulados de este trabajo.

Una última deuda que, aunque impagable, espero algún día retribuir, es la contraída a lo largo de todos estos años con mi profesor guía, el ya citado José Santos Herceg, quien en su trato, dedicación y trabajo rebasó con mucho a lo que estaba obligado contractualmente, y por lo mismo sus enseñanzas se extendieron derechamente a lo que se podría llamar –no sin cierta siutiquería- *el campo de la vida*. Gracias.

TABLA DE CONTENIDOS

RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN	8
PRIMERA PARTE:	19
CAPITULO I	20
i. Del Diálogo que somos	23
i.i. Tradición, prejuicios e interpretación	23
i.ii. La distancia en el tiempo.....	26
i.iii. La conciencia de la historia efectual.....	28
ii. Consideraciones sobre la verdad hermenéutica	31
ii.i. La palabra interior	31
ii.ii. El diálogo como entendimiento	36
iii. Del Diálogo que no somos	37
iii.i. El diálogo como develamiento.....	37
iii.ii. La estructura vertical y la inagotable posibilidad de conflicto.....	40
SEGUNDA PARTE:	49
Narración	50
CAPÍTULO II	51
i. De extravíos, redescrpciones y verdades	54
ii. Teodicea	56
ii.i. Centro y periferia.....	56
ii.ii. ¿Centros sin periferias?	60
ii.iii. Infalibilidad, inefabilidad y secularización	61
CAPÍTULO III	67
i. La raíz mítica de lo moderno	67
ii. Un sujeto anónimo	71
ii.i. Montaigne: hacia el juicio transcultural	73
iii. Holocausto al progreso.....	77
iv. Al otro lado del espejo: América	84
v. Al fin del mundo.....	87
v.i. El discurso emancipador y la civilización de los indios	87

v.ii. La cultura como “fuerza síquica irresistible”	92
v.iii. Reconocimiento jurídico del matrimonio.....	95
CAPÍTULO IV	99
i. El monismo jurídico.....	101
ii. En la Ley.....	109
iii. Creación <i>ex nihilo</i>	112
Hermenéutica.....	121
CAPÍTULO V	122
i. El guardagujas	124
ii. Certezas tranquilizadoras.....	127
iii. Repensando el etnocentrismo.....	134
Política.....	139
CAPÍTULO VI.....	140
i. La persona como “accidente”	142
ii. Evitar el dolor	145
iii. La justicia y la experiencia de la aporía.....	151
CONCLUSIÓN	155
BIBLIOGRAFÍA	166

RESUMEN

En el marco de las crecientes tensiones ético-jurídicas que se dan en el contexto de las actuales sociedades multiculturales, diferentes líneas de pensamiento –filosóficas, jurídicas, antropológicas, politológicas, etc.- han enfatizado la necesidad de crear procesos de diálogos entre las culturas que conviven en un determinado espacio político-administrativo. Sin embargo, la mayoría de las investigaciones a este respecto no abordan con suficiente detención la estructura en que se desarrollan dichas relaciones interétnicas, lo que ha redundado en la falta de respuestas y proposiciones para poder afrontar los problemas que en la práctica se dan entre la sociedad mayor y las minorías culturales.

El objetivo del presente estudio es un análisis a nivel ontológico del espacio político de comprensión entre-culturas, especialmente enfocado a la realidad de los estados latinoamericanos y los pueblos indígenas. En este orden de cosas, a partir de una lectura pragmático-deconstructivista, se propondrá una forma de vertical de entender las relaciones interculturales, en donde, ante cualquier conflicto no normado, la decisión final dependerá de quien detente políticamente el poder en un determinado territorio, en este caso, del Estado-nación latinoamericano. Luego, en la segunda parte de este trabajo, se identificarán y explicarán tres factores o elementos que se estiman necesarios para mediar éticamente la decisión del soberano occidental, de forma tal que ésta dé mayores posibilidades de autonomía a los pueblos originarios.

INTRODUCCIÓN

TENSIONES INTERCULTURALES

Latinoamérica fue el manicomio de Europa así como Estados Unidos fue su fábrica. La fábrica está ahora en poder de los capataces y locos huidos son su mano de obra. El manicomio, desde hace más de sesenta años, se está quemando en su propio aceite, en su propia grasa.

Roberto Bolaño, *Los mitos de Cthulu*

En 1972, Salvador Allende abrió su famoso discurso frente a la ONU con las siguientes palabras:

Vengo de Chile, un país pequeño pero donde hoy cualquier ciudadano es libre de expresarse como mejor prefiera; de irrestricta tolerancia cultural, religiosa e ideológica, donde la discriminación racial no tiene cabida¹

Fuese fiel, idealizada o ideológicamente distorsionada la imagen expuesta por el entonces Presidente de la República, no se puede negar que la atribución de dichas características de libertad y tolerancia a su gobierno, pareciese ser una reivindicación –con todos los matices que se quiera- de un proyecto democrático-liberal que en muchos sentidos se entendía antagonista del marxismo oficialista². Por lo mismo, no sería casual la

¹ ALLENDE, S. 2003. Discurso del Presidente Salvador Allende ante la ONU, año 1972. En: Abrirán las grandes Alamedas. Discursos. Santiago. LOM. p. 25.

² Aunque, claro, los antagonismos se diluían en lo cuando se trataba de la cuestión (o ideología) del nacionalismo. Como explica Kymlicka: "Tanto para los liberales como para los marxistas del siglo XIX, las grandes naciones, con sus estructuras políticas y económicas altamente centralizadas, eran los motores del desarrollo histórico. Las nacionalidades de menor tamaño estaban atrasadas y estancadas y sólo podían participar en la modernidad

omisión que se hace en ella de los pueblos originarios, sino que puede leerse como una elocuente expresión de las políticas de opresión y asimilación llevadas a cabo por los distintos gobiernos nacionales en relación al tema. Bajo este paradigma, los indios y sus derechos eran, lo dijo Carlos Marés, invisibles. Y si bien Allende intentó revertir parcialmente la inserción forzosa de los indígenas –suya es la ley indígena 17.729, la primera iniciativa legal del siglo que reconocía derechos y la deuda pendiente con estos pueblos- lo cierto es que su posición se hace casi imperceptible dentro de una historia nacional que asumió fervorosamente los supuestos subyacentes a la modernidad europea, en donde los particularismos debían diluirse bajo la égida normativa de una razón universal y las formas administrativas y políticas europeo-liberales construidas bajo su dirección³.

Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX, tanto en Chile como en Latinoamérica, se evidenció la llamada “emergencia” de los pueblos indígenas, en donde estos, pese a las reiteradas políticas de asimilación ensayadas por los gobiernos republicanos, aún reclamaban mantener su identidad diferenciada. Recordemos que, cuando a comienzos de los años sesenta empezaron a aparecer los primeros movimientos indígenas en América Latina, sus demandas estaban articuladas primordialmente en torno a la tierra. Eran movimientos agraristas, frecuentemente confundidos con campesinos. En la actualidad, en cambio, el centro de sus demandas se ha desplazado hacia el “reconocimiento”: se debe reconocer su identidad como “pueblos indígenas” al interior del Estado. No es que la tierra y los recursos ya no se encuentren dentro del campo de sus reivindicaciones, sino que se

abandonando su carácter nacional y asimilándose a una gran nación”. KYMLICKA, W. 2003. Del cosmopolitismo ilustrado al nacionalismo liberal. *En*: La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía. Barcelona. Paidós. pp. 224 y 225. En el mismo sentido véase HOBBSAWN, E. 2004. Naciones y nacionalismo desde 1780. Barcelona. Crítica. pp. 42 y 43. Ahora, esta tendencia germinada en el s. XIX europeo, se plasmó en el siglo XX latinoamericano, principalmente a través de las doctrinas indigenistas.

³ *Cfr.* KYMLICKA, Will, *Op Cit.*, p. 221 y ss.

han visto subsumidos en una reclamación más amplia, de carácter cultural⁴. Por ende, dicha demanda por reconocimiento no se reduciría a la mera protección de sus derechos individuales, sino que comprendería, principalmente, sus necesidades como miembros de grupos étnicos determinados.

Tras años de lucha, este movimiento logró en el paradigma legislativo americano una pequeña fisura: se reconoció –ya sea constitucionalmente o a nivel de legislación secundaria- la existencia de los pueblos indígenas, reorganizando la carga normativa a la que se veían afectos. Se suscribieron Cartas Internacionales referidas al tema –como el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)-, y los estados finalmente legalizaron la pluriculturalidad que operaba *de facto* en sus tierras.

Fuese como fuere, las reformas implantadas, no mostrándose del todo ineficaces, han sido claramente insuficientes para la protección de la especificidad cultural de los pueblos originarios, quizás por no haber sido nunca abordadas con seriedad. En este tema, la lógica estatal ha sido siempre pendular, refractaria, timorata, contumaz; no hay implementación de políticas públicas sin escozor, no hay reconocimiento de derechos sin irritación, incluso sin sensación de pérdida –de oportunidades, de intereses, de ganancias-. Lo más grave, no hay vulneraciones sin excusas⁵. Chile, a no

⁴ BENGUA, J. 1999. La emergencia indígena en América Latina. Santiago. FCE. p. 126 y ss.

⁵ De esto la historia nacional tiene innumerables ejemplos, pero para rememorar un caso reciente, baste señalar lo que pasó con la muerte del comunero mapuche Jaime Mendoza Collío a manos de un funcionario de Carabineros de Chile (Agosto 2009). Apenas sabida la noticia, Carabineros declaró que el uniformado había disparado en defensa propia, ya que se había envuelto en una emboscada en donde le estaban disparando –prueba de ello eran los perdigones que habría recibido-, por lo que no le quedó otra alternativa que usar su arma de servicio. Los peritajes que se han ido sucediendo –PDI, Servicio Médico Legal- han demostrado lo falaz de esta historia. Primero, se constató que a Mendoza Collío le dispararon por la espalda, luego, que el comunero no tenía rastro de pólvora en su cuerpo –no había efectuado disparos-, para terminar demostrándose que los perdigones que tenía el

dudarlo, es un ejemplo paradigmático de ello. Se dicta la Ley Indígena, pero cuyo principal órgano (CONADI) no es sino un simple ejecutor de las decisiones políticas gubernamentales –v.gr., caso Ralco⁶–; se aprueba la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, pero “declarando” a su vez que ésta no tiene carácter vinculante; se ingresa un proyecto de reconocimiento constitucional, en el que la Presidenta sugiere que se reconozca la existencia de los “pueblos” indígenas, pero no sus derechos; entra en vigencia el Convenio 169, pero no sin acto (frustrado) de “declaración interpretativa” que limitase sus derechos, y no sin promulgación (consumada) de “reglamento de consulta” (D.S. 124/2009 MIDEPLAN) que aminorase los deberes del Estado –y, cabría agregar, no sin sendos fallos de Tribunal Constitucional declarando la general “no-autoejecutabilidad” del tratado⁷–; en fin, el Estado reconoce, tanto nacional como internacionalmente, el derecho de los pueblos indígenas a sus tierras ancestrales, pero luego criminaliza las reivindicaciones que estos hagan en función de dicho derecho⁸.

Todo lo anterior apunta a la necesidad de una revisión, por no decir refundación, del paradigma que ha dirigido hasta ahora la interacción entre los pueblos indígenas y los Estados latinoamericanos⁹.

uniformado en su vestimenta, habrían sido disparados sin que hubiese un cuerpo en el interior; en una palabra, montaje.

⁶ Al respecto se puede consultar la obra de quien fuera director de la CONADI para ese caso, NAMUNCURA, D. 1999. Ralco: ¿represa o pobreza?. Santiago. LOM.

⁷ Sentencia de 4 de agosto de 2000 en causa rol 309, y sentencia de 3 de abril de 2008, en causa rol 1050-2008.

⁸ Cfr. VILLEGAS DÍAZ, M. [s.a] El derecho penal del enemigo y la criminalización del pueblo mapuche [en línea] < <http://tallerdememoria.wordpress.com/2007/08/21/el-derecho-penal-del-enemigo-y-la-criminalizacion-del-pueblo-mapuche-por-myрна-villegas-d/>> [consultado 7 mayo 2008]; VILLEGAS DÍAZ, M. 2008. Derecho penal del Enemigo y la Criminalización de las demandas mapuche. Informe de Investigación, Concurso de proyectos de investigación aplicada ciencia y tecnología. Santiago. Universidad Central; MELLA, E. 2007. Los mapuche ante la justicia. Criminalización de la protesta indígena en Chile. Santiago. LOM; FUENZALIDA, S. 2007. La aplicación de la ley antiterrorista al dirigente mapuche Víctor Ancalaf Llaupe. Un modelo de sentencia injusta. En: YÁÑEZ, N. y AYLWIN, J. (Eds.). El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”. Las paradojas de la democracia chilena. LOM. pp. 437-465.

⁹ De cuando en cuando aparecerá e este trabajo este tipo de denominaciones, pues si bien el principal país que se tiene en mente al momento de realizar estas disquisiciones es Chile,

¿Unidad en la diversidad?

A comienzos del siglo XX, John Dewey planteó una interrogante que no ha hecho sino crecer en importancia con los años: “¿Cómo podemos mantener las cosas unidas, tal como debemos, sin perder de vista la pluralidad?”¹⁰. Uno podría pensar que esta pregunta resume perfectamente la tensión inherente que ha acompañado al Estado-nación latinoamericano desde su génesis, *i. e.*, el cómo conjugar una configuración político-administrativa central sin erosionar la heterogeneidad cultural de su base ciudadana. Sin embargo, las cosas son un tanto más complicadas. Se debe recordar que tanto las políticas etno-genocidas de la época republicana, como las alternativas indigenistas de mediados del siglo XX, siempre operaron con la finalidad de la homogeneización de las sociedades americanas. Esto recalca el hecho obvio de que el asunto no pasa tanto por el enunciado descriptivo de la existencia de la diferencia, sino por el qué hacer con ella. Después de todo, el hecho mismo de la diversidad, de la diferencia, siempre ha existido, “es el punto de partida, es la constatación inicial, es, al mismo tiempo, insoslayable, indesmentible”, como explica Santos Herceg¹¹. Una cuestión totalmente distinta, es la valoración que de ésta se hace en la construcción del modelo político. Por ende, el gran mérito de la pregunta de Dewey, es que asume el tema de la “pluralidad” como un imperativo ético de las democracias liberales, como parte del horizonte normativo de éstas; enfatiza el hecho de que tanto la “unidad” como la “diversidad” no se excluyen en su antagonismo, sino que dicha relación debe ser pensada en toda su complejidad para lograr un entramado que pueda ser llamado “justo” por los distintos actores en el juego. Es probable que Dewey jamás haya tenido en mente la problemática indígena al momento de

me parece que su condición es, *mutatis mutandis*, homologable a la de la mayoría de los países de América Latina (obviamente, quedan fuera de entrada Bolivia y, en menor medida, Ecuador).

¹⁰ Citado en PUTNAM, H. 1997. Educación para la democracia. En: La herencia del pragmatismo. Barcelona. Paidós. p. 283.

¹¹ SANTOS HERCEG, J. 2009. De la Diferencia y de la Jerarquía. Reflexiones interculturales. texto inédito.

formular su pregunta, pero la visibilización que hace de la necesidad ética de una “diferencia” dentro del Estado, proporciona un excelente punto de partida desde donde reflexionar sobre las relaciones actuales entre la sociedad mayor y los pueblos indígenas. Y es que si se toman en serio las graves deficiencias de las políticas multiculturales, no es raro pensar que, por más que haya habido un superación formal del indigenismo, nada obsta a que aquellas acciones sean vistas como un momento diferencial previo a la etnofagia globalizadora –como lo arguye cierta crítica de filiación marxista¹²-, o como una mejor manera de “administrar” la particularidad indígena¹³, o incluso, como una mera sublimación de los mecanismos de asimilación¹⁴. En otras palabras, que no sean sino fórmulas para llegar, de una manera u otra, a la solución (*solvere*) de la diferencia étnica. Se hace difícil no recordar en este punto la noción de “tolerancia liberal” de la que hablaba Žižek, en la que se “excusa al Otro folklórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de ‘comidas étnicas’ en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro ‘real’ por su ‘fundamentalismo’”¹⁵, aceptando una diferencia inocua, insustancial, aséptica, que no “irrite” a la razón occidental.

¹² Cfr., DÍAZ-POLANCO, H. 2006. Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia. México D.F. Siglo XXI. pp. 156-189.

¹³ Roberto Vernengo hace un interesante análisis al respecto, considerando el reconocimiento indígena brasileño: “Si el ‘pueblo’ en cuestión puede contar con el derecho, por ejemplo, a desarrollar su propia cultura, ello es debido a que se trata justamente de un titular de derecho definido normativamente en su existencia y capacidad por quien reconoce ese derecho, y no por las normas del grupo que pretende contar con ese derecho (...) los indios, reza la constitución actual de ese país [Brasil], tienen derechos constitucionales reconocidos, justamente por tratarse de una clase de personas que la Constitución misma define por ciertas características especiales de los derechos y deberes que se les reconocen sobre tierras, aguas, etc. Resulta así que los supuestos derechos “tradicionales” de los indios son aquellos que el Estado brasileño considera tales y que regula con entera prescindencia de cómo los definan los indios interesados”. VERNENGO, R. 2004. El relativismo cultural desde la moral y el derecho. En: OLIVÉ, L. (Comp.). Ética y diversidad cultural. México D.F. FCE. p. 162.

¹⁴ Véase en este sentido mi 2009. Pueblos indígenas y la tolerancia occidental: los derechos humanos como forma sublimada de asimilación. *Revista Polis* Vol. 8 (23). pp. 301-321.

¹⁵ ŽIŽEK, S. 2005. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: JAMESON, F. y ŽIŽEK, S., Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Bs. As. Paidós. p. 157.

Dentro de estos aspectos, hay un t3pico que siempre ha sido sumamente complejo al momento de pensar la diversidad. Me refiero al tema de los l3mites de la tolerancia de una sociedad occidental frente a las costumbres –“ex3ticas”, “primitivas” o simplemente “diferentes”– del otro ind3gena¹⁶. El ejemplo cl3sico: la validez de la clitoridectom3a en un Estado de tradici3n liberal. Sin negar lo descontextualizada o incluso exagerada que puede parecer una pr3ctica como 3sta en nuestras latitudes, es innegable que representa un modelo –extremo, pero modelo al fin y al cabo- de una serie de costumbres ind3genas –relaciones complementarias de g3nero, gobiernos no democr3ticos, ausencias de garant3as procesales de juzgamiento, distinta valoraci3n de la tierra, etc.-, de vigencia real en nuestro pa3s, y derechamente contrarias a la cosmovisi3n 3tico-jur3dica occidental. La pregunta vuelve a ser entonces (aunque ahora le pese al cad3ver de Dewey), ¿C3mo podemos mantener las cosas unidas, tal como debemos, sin perder de vista la pluralidad?

Ante una encrucijada como la descrita, se ha acentuado la necesidad –en algunos casos como expl3cita “superaci3n” del multiculturalismo¹⁷- de un di3logo intercultural, en el que se considere al “otro” ind3gena como un interlocutor v3lido, en la construcci3n de una universalidad pluralista. Coordinaci3n, consenso y contemporizaci3n ante los desacuerdos, resoluciones por tribunales mixtos en casos dif3ciles, con participaci3n de todos los actores que conforman la sociedad, para determinar si una costumbre ind3gena es o no desarrollable en el marco de la sociedad occidental. Dando por descontado las numerosas virtudes que tiene este

¹⁶ CARMONA, C., *Op. Cit.*, p. 302.

¹⁷ *V. gr.*: “La interculturalidad funcional es un discurso y una praxis que invisibiliza la pobreza en nombre de un supuesto di3logo intercultural que legitima las relaciones de poder existentes. Por ejemplo, las acciones afirmativas del multiculturalismo anglosaj3n son en este sentido un tipo de interculturalidad funcional, no cr3tica.” A esto, el autor le opondr3a una “interculturalidad cr3tica”, como resistencia al discurso occidental modernizador. TUBINO, F. 2004. *La Impostergable alteridad: del Conflicto a la Convivencia Intercultural*. En: CASTRO LUCIC, M. (Ed.), *Los desaf3os de la Interculturalidad: Identidad, pol3tica y derecho*. Santiago. Programa Internacional de la Interculturalidad, Vicerrector3a de Investigaci3n y Desarrollo, Universidad de Chile. p. 84.

planteamiento, me parece que es insuficiente, por cuanto obvia –o por lo menos no lo trata con la adecuada profundidad- el conflicto siempre presente en las relaciones intersubjetivas, y aún más en las interculturales, y que no es reducible a la mera consideración de los factores económicos o políticos que condicionan el diálogo. Es cierto que el vasto sistema teórico que se ha desarrollado bajo el alero del diálogo intercultural, proporciona claves indispensables para la lucha emancipadora de los pueblos indígenas, pero, y este es uno de los puntos que trataré de defender en esta tesis, no se hace cargo de aquel factor de *lo* político presente en todo espacio de “comprensión” entre-culturas: la presencia indeleble de relaciones de poder entre los participantes del diálogo o, más concretamente, el simple hecho de que los pueblos indígenas deben siempre buscar su autonomía dentro del Estado-nación en el que están insertos, y que, al momento de una disputa o ante la necesidad de una definición, el poder de decisión recaerá finalmente en éste, que es quien ostenta la soberanía dentro de ese espacio geopolítico. Por ende, estimo, es menester fijar nuestra atención en aquella dimensión –explícita, implícita, imperceptible a veces- que tiene que ver con el poder, con instancias instituidas que pueden emitir mandatos sancionables, y que, al menos, deben incluir de forma explícita lo que conocemos como un poder judicial y un poder gubernamental¹⁸. Y es que, lo decía Castoradis, puede ser pensable una sociedad sin Estado –en tanto figura contingente y fechable en su nacimiento-, pero “una sociedad sin instituciones explícitas de poder es un absurdo”¹⁹. Por más que se enfatice el hecho de la inteligibilidad comunicacional o de un sustrato no-culturizado en los sujetos que hace posible el diálogo entre tradiciones disímiles – supuestos sobre cuya plausibilidad o conveniencia no me pronunciaré-, ello no significa nada si no se toma en cuenta la relación asimétrica en la que se desarrolla dicha comunicación, expresada en aquel momento fundamental y

¹⁸ CASTORIADIS, C. 2002. La democracia como procedimiento y como régimen. En: Ciudadanos sin Brújula. México D.F. Ediciones Coyoacán. p. 144.

¹⁹ *Ibíd.*

excepcional de la decisión, que descansa, se sabe, en el Estado-nación correspondiente.

Bosquejos

El objetivo global al que apunta este trabajo es proponer una narrativa que profundice los niveles de autonomía político-cultural de los pueblos indígenas en los regímenes latinoamericanos; que profundice sus niveles de diferencia, su distintividad, en el entendido de que sólo así se podrá lograr un modelo que podamos llamar interculturalmente justo. Y, aunque parezca paradójico, la forma de obtener esto en materia de los límites de la tolerancia es precisamente reconociendo el marco insoslayablemente asimétrico en el que se generan dichos espacios autonómicos, y actuando normativamente sobre ellos. Para esto, sostendré dos cosas: en primer lugar, la necesidad de considerar y recuperar la dimensión de verticalidad inherente a toda relación intercultural en tanto espacio político-conflictual, centrándome en el momento cúlmine de la *decisión* del sujeto de la soberanía; en segundo lugar, se propondrán ciertas bases, condiciones, o consideraciones que serían necesarias para que esta decisión sea etnoculturalmente justa, *i.e.*, que considere de manera adecuada la diferencia cultural de los actores en disputa, maximizando sus niveles de autonomía.

Siguiendo este esquema, el presente trabajo se dividirá en dos partes, que en cierto sentido corresponden a la división postulada por Taylor entre cuestiones ontológicas (*ontological issues*) y cuestiones de defensa o normativas (*advocacy issues*)²⁰. La primera parte, conformada por el capítulo I, revisará críticamente la forma “dialogal” –en su expresión de la “fusión de

²⁰ Como explica Carlos Peña: “Una cuestión ontológica se refiere a los factores que se invocan en una proposición para dar cuenta de la vida social; una cuestión normativa, en cambio, equivale a la posición (*stand*) moral o política por la que se aboga”. PEÑA, C. 2001. La tesis del consenso superpuesto y el debate liberal-comunitario. Estudios Públicos (82). p. 172.

horizontes” gadameriana- de abordar o intentar solucionar el conflicto intercultural, apuntando las insuficiencias de esta perspectiva y poniendo en relieve la existencia de una posibilidad –no escasa por lo demás- de que las confrontaciones –sea el nivel que sea- se resuelvan a través de la decisión de quien detente fácticamente la hegemonía en un país. La segunda parte, propondrá las condiciones normativas que debiese cumplir esta decisión intercultural para ser considerada justa. A ella corresponde el resto de los capítulos, que se agruparán en tres enunciados para su mejor desarrollo: narración, hermenéutica y política. Bajo el primer enunciado (capítulos II, III y IV), se propondrá la nueva “narración” en la que se debe enmarcar la decisión intercultural; el segundo (capítulo V), enfatizará una particular interpretación de la que debe ser objeto esta narración, para condecirse con una justicia intercultural; el último (capítulo VI), en tanto, versará sobre el criterio de orientación que, dadas las condiciones estipuladas anteriormente, debe guiar la decisión intercultural. Cabe precisar, que si bien el tópico que tengo en mente cuando peroro sobre la decisión intercultural y los criterios para que ésta pueda ser considerada justa, es siempre la cuestión de los límites a la diferencia indígena en un Estado democrático, los términos en los que me expresaré tratarán de no enfatizar explícitamente dicho horizonte, en la creencia de que estas reflexiones –mayormente dirigidas a la esfera político-cultural- pueden ser ampliadas a otros ámbitos de las relaciones interétnicas, en donde predominan otros racionios, como el económico.

Para terminar, permítaseme una brevísima precisión metodológica. Christiane Schildknecht distinguía dos caminos de conocimiento que aparecen abiertos para la filosofía²¹. El primero es el trazado por la ciencia, directo, argumentativo, proposicional, expresable en un discurso apofántico. El otro se remonta a la “comunicación indirecta” de Kierkegaard, *mostrativo* –

²¹ SCHILDKNECHT, Ch. 1994. Entre la ciencia y la literatura: formas literarias de la filosofía. En: LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (Ed.). Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura. Madrid. FCE. p. 23 y ss.

indicado por la literatura-, que en lugar de una competición del saber por el reconocimiento de un enunciado como verdadero, entra aquí el aleccionamiento o la persuasión. Es este segundo camino el que seguirá mi trabajo. Por ende, la alternativa que se dibujará a lo largo del mismo, no pretende una superación del problema que venga a “des-cubrir” la forma correcta de organizar las relaciones interétnicas. Al contrario, lo que se quiere es, simplemente, proponer un juego de lenguaje alternativo, una estrategia de lectura si se quiere, que produzca efectos de justicia para los pueblos indígenas. Dewey decía que la filosofía no puede ofrecer más que hipótesis y que éstas sólo tienen valor en la medida que hacen más sensible al espíritu humano por la vida que lo rodea²². No es otro el *telos* de esta tesis.

²² Citado en RORTY, R. 2002. Filosofía y futuro. En: Filosofía y Futuro. Barcelona. Gedisa. p. 26.

PRIMERA PARTE:
LA DECISIÓN INTERCULTURAL

CAPITULO I DEL DIÁLOGO QUE (NO) SOMOS...

But *this* is, now, -you may depend on it-
Stable, opaque, immortal –all by a dint
Of the dear names that lie concealed within't.

Edgar Allan Poe, *An enigma*

No pocas veces, en momentos que se ha querido acentuar el carácter pragmático-lingüístico que habría adoptado la “verdad” en la actualidad, me he encontrado con aquel verso de Hölderlin, “*Seit ein Gespräch wir sind...*” (Del Diálogo que somos...), que fuese popularizado a mediados del siglo pasado por Hans-Georg Gadamer. Esta frase nos invita a pensar, o mejor, a recordar al diálogo, como un sustrato arraigado en lo más íntimo de nuestra constitución espiritual y, por lo mismo, como un factor indispensable a tener en cuenta al momento de concebir nuestros proyectos ético-políticos. Lo peculiar de este “regreso” a dicha matriz dialógica, está en el carácter esencialmente flexible y contemporizador que supone; lleva inscripto tanto un gesto de abandono de aquel “arribismo epistemológico” propugnado por el positivismo decimonónico²³, como un re-centramiento discursivo-comunicativo de la noción misma de conocimiento. De manera coherente, el traslado de este axioma al ámbito político-cultural ha llevado a que, en la superación del multiculturalismo –por su subsistir a él un sesgo colonialista²⁴-, se opte por la creación de un “diálogo intercultural”, que

²³ ORELLANA BENADO, M. 1995. Desde las Sombras de la Ilustración. En: *El Mercurio*, domingo 30 de abril.

²⁴ “El multiculturalismo exhibe todavía el síndrome colonialista que consiste en creer que existe una supracultura superior a todas las demás, capaz de ofrecerles una hospitalidad benigna y condescendiente –incluso si la llamásemos metacultura”. PANNIKAR, R. 2002. La Interpelación Intercultural. En: GONZÁLEZ R. ARNAIZ (Coord.). El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural. Madrid. Biblioteca Nueva. p. 30.

proporcionaría los fundamentos discursivos para la construcción de un nuevo espacio socio-simbólico de convivencia, en donde ésta se cultive como un “bien universal”, porque en ella –las palabras son de Fornet-Betancourt- “todos y todas escriben la universalidad delectando la relacionalidad de las diferencias que conforman nuestra diversidad”²⁵. Así, como explica el mismo autor en otra obra: “La interculturalidad no apunta pues a la incorporación de lo otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético. Busca más bien la transfiguración de lo propio y de lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido por la convivencia”²⁶.

Dentro de las muchas y no siempre realistas teorías de cómo puede llegar a operar el mentado diálogo, hay una que ha tenido particular acogida. Charles Taylor, en su ensayo “The politics of recognition” –por lo demás, y no sin cierta contradicción, uno de los textos fundantes del multiculturalismo norteamericano-, propuso el concepto de “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*) de Gadamer²⁷, como forma “dialogante” de comprender, o mejor dicho, de juzgar el valor presente en otra cultura:

We learn to move in a broader horizon, within which what we have formerly taken for granted as the background to valuation can be situated as one possibility alongside the different background of the formerly unfamiliar culture. The ‘fusion of horizons’ operates through our developing new vocabularies of comparison, by means of which we can articulate these contrasts. So that if and when we ultimately find substantive support for our initial presumption, it is on the basis of an understanding of what constitutes worth that we couldn’t possibly

²⁵ FORNET-BETANCOURT, R. 2003. Prólogo. En: SALAS ASTRAIN, R. Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano. Santiago. Ediciones UCSH. p. 9. Para una buena exposición de las bases sobre las que operaría este diálogo, véase de Fornet-Betancourt, R. [s.a.] Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. [en línea] <www.polylog.com> [consultado 25 Julio 2008].

²⁶ FORNET-BETANCOURT, R. 2001. Transformación Intercultural de la Filosofía. Bilbao. Desclee de Brouwer. p. 47.

²⁷ TAYLOR, Ch. 1994. The politics of recognition. En: TAYLOR, Ch... [et. al.]. Multiculturalism: examining the politics of recognition. New Jersey. Princeton University Press. p. 67.

have had at the beginning. We have reached the judgment partly through transforming our standards²⁸

Con mayor o menor rigurosidad, varios autores han erigido la tesis gadameriana como forma paradigmática de componer una sociedad intercultural²⁹, lo que, se verá, no está exento de consecuencias negativas.

En la introducción a este trabajo, mencioné que una de sus intenciones era mostrar la verticalidad inmanente a las relaciones interculturales, en tanto reducibles siempre a un momento de “decisión”, que descansa en manos del representante de la cultura occidental. Ello, que puede considerarse una mera perogrullada demostrable a partir de la pura cotidianidad de las acciones estatales sobre los pueblos indígenas, pareciese no ser del todo cierto en lo referido al diálogo intercultural. Por ende, en orden a hacer plausible mi hipótesis, intentaré argumentar lo contrario: el programa cuasi utópico que dirige este tipo de diálogo no escapa a la mentada verticalidad de las relaciones interétnicas, al menos en tanto cobije alguna pretensión de ser políticamente realizable. Dada la hegemonía fáctica detentada por el Estado-nación sobre los pueblos indígenas, me parece que siempre se puede “inmiscuir” un momento “externo” al criterio normativo que rige el diálogo, en donde se manifieste la dominación ejercida por el poder soberano (el Estado-nación).

El presente capítulo versará exclusivamente en el tratar de develar la dimensión hegemónica inherente al diálogo intercultural –y, con ello, a las relaciones interétnicas en general-, en la modalidad vista de la “fusión de horizontes”. Así, (i) comenzaré revisando tal y como se presenta ésta en la

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ A parte de los autores que se nombrarán a lo largo del capítulo, podemos citar al filósofo peruano Fidel Tubino. Véase por ejemplo, su La formación de la razón pública en las democracias multiculturales. [en línea] http://www.plataforma.uchile.cl/fb/cursos_trans/etica/unidad1/tema05/doc/TubinoFidel.pdf >, [consultado 3 mayo 2008] y Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos. [en línea] < <http://www.pucp.edu.pe/jornada/hermeneutica/docs/Tubino.pdf> > [consultado 5 mayo 2008].

idea original de Gadamer, (ii) para luego pasar a una somera indagación de las pretensiones de “verdad” que ella supone, y las implicancias que tendría su traslado a un contexto político-cultural. A partir de dichas reflexiones, (iii) trataré convencer de la verticalidad ínsita a todo diálogo –se entiende, en tanto presente las variables acá manejadas-, en cuanto existencia estructural de la posibilidad de un momento de “excepción”, en el que se requiera de una decisión por parte del sujeto de la soberanía.

De antemano quisiera acotar que este momento de “decisión intercultural” que postulo, en absoluto excluye la fertilidad de las diferentes propuestas relativas a formación de un diálogo entre-culturas, desarrolladas prolíficamente por el pensamiento filosófico latinoamericano; mi postura no invalida ni minimiza el alcance de la instancia “dialógica”, bajo la que eventualmente operaría la fusión de horizontes. Lo único que pretendo es sostener que se está perdiendo de vista, o al menos no se le está prestando la suficiente atención, a un momento clave en las relaciones interétnicas.

i. Del Diálogo que somos

i.i. Tradición, prejuicios e interpretación

Gadamer comienza su argumentación sobre la materia que nos ocupa, con un breve análisis crítico de la animadversión moderna a la autoridad y de la defensa romántica de la tradición, re-centrando ambos fenómenos en la razón, e intuyendo la inmanente y necesaria presencia de la tradición en la realización de toda hermenéutica espiritual-científica³⁰. Este tipo de investigación, nos dice, no se puede pensar a sí misma en oposición absoluta al modo como nos comportamos respecto al pasado. La actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido, sino que nos encontraríamos siempre “en tradiciones”, y éste nuestro “estar” dentro de ellas, no se reduce a una conducta objetivadora, que pensara como extraño

³⁰ GADAMER, H-G. 1993. Verdad y Método. Vol I. Salamanca. Ed. Sígueme. p. 344 y ss. En adelante VM, I.

o ajeno lo que dice la tradición; más bien se le considera como algo propio, como “un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición”³¹. No habría acá posibilidad alguna de una ciencia “libre de prejuicios”, ya que desde el comienzo de toda hermenéutica histórica, debe hallarse la resolución de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma. “Por tanto –concluye Gadamer-, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podría hallar un entramado de efectos recíprocos (...) En otras palabras, hay que reconocer el momento de la tradición en el comportamiento histórico y elucidar su propia productividad hermenéutica”³².

En este orden de cosas, cabe preguntarse qué consecuencia tiene para la comprensión, la pertenencia a una tradición. Como esbozo a partir del cual responder dicha interrogante, Gadamer recuerda aquella regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo, el llamado círculo hermenéutico³³. Sin embargo, a diferencia del entendimiento que de éste se tuvo en la hermenéutica del siglo XIX –por ejemplo, en Schleiermacher-, en donde la estructura circular se enmarcaba en una relación formal entre lo individual y el todo, que acababa superándose en la comprensión “completa” del texto, Gadamer sigue a Heidegger en su incorporación del círculo a la estructura ontológica del comprender, en el sentido de que la comprensión del texto se encuentra determinada continuamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión: “lo decisivo –señalaba Heidegger- no es salir del círculo,

³¹ *Íd.*, p. 350.

³² *Íd.* 351.

³³ “La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez este todo.” *Íd.*, p. 360.

sino entrar en él de forma correcta”³⁴. Por esto es que la primera de las condiciones hermenéuticas, sea la pre-comprensión que surge del “tener que ver con el mismo asunto”, y la anticipación de sentido que es propia de este movimiento (como “anticipación de la perfección”), estaría determinada desde la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores que nos une con la tradición: “La hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido”³⁵. Por otro lado, y esto es importante, dicha vinculación a la tradición por parte de la conciencia hermenéutica no puede serlo al modo de una unidad incuestionable y natural; lo que hay acá es una polaridad, una tensión de familiaridad y extrañeza en donde precisamente habita para nosotros la tradición, en el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y éste punto medio, declara el autor alemán, sería “*el verdadero topos de la hermenéutica*”³⁶.

Por lo tanto, para Gadamer, la tarea de la hermenéutica no es tanto el desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. Y, de nuevo, esto es algo que recoge de Heidegger. Recordemos que para el autor de *Ser y Tiempo* (1927), la comprensión era el objeto primordial de la interpretación y no, como quería la tradición hermenéutica anterior, una especie de “resultado” de ésta. En su proyectarse, la comprensión tiene su propia posibilidad de desarrollo en la interpretación (*Auslegung*), donde ésta es, literalmente, “exposición”, “explicitación”, esclarecimiento de lo implícitamente comprendido, en un proceso a partir del cual el propio comprender es llevado a sí mismo³⁷. La idea de Heidegger es que la interpretación (por ejemplo, de un texto) no

³⁴ HEIDEGGER, M. 2005. *Ser y Tiempo*. Traducción de Eduardo Rivera. Santiago. Editorial Universitaria. p. 176.

³⁵ *VM.*, p. 363.

³⁶ *Íd.*, p. 365. Las cursivas son originales.

³⁷ “En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo”. HEIDEGGER, M., *Op. Cit.*, p. 172.

es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado³⁸; al contrario, está siempre fundada en un *haber previo*, en una *manera previa de ver*, y en una *manera previa de entender*. Por ello, la primera, constante y última tarea de una interpretación sincera sea el no dejar que los conceptos previos en los que se funda, le sean dados por simples “ocurrencias” y “opiniones populares”³⁹, y así lo extraño o diferente (lo propio) del texto, pueda hacerse valer como lo primero. De igual manera, lo que Gadamer reclama es sólo un entender críticamente reflexivo que procure “no simplemente llevar a cabo sus anticipaciones, sino hacerlas conscientes para controlarlas y obtener así la comprensión adecuada de las cosas”⁴⁰.

Ante este retorno hermenéutico a la pre-comprensión, es menester preguntarse el cómo distinguir los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión, de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos. Esta “verdadera cuestión crítica de la hermenéutica”, según Gadamer, sólo sería posible de resolver por medio de la “distancia en el tiempo”.

i.ii. La distancia en el tiempo

Una buena forma de destacar la importancia y función de dicho concepto, es frente a la teoría hermenéutica del romanticismo. En ésta, se pensaba la comprensión como la “reproducción de una producción originaria”; de ahí su lema: llegar a comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendía. Sin embargo, el que la comprensión ulterior posea una superioridad de principio sobre la producción originaria (un “comprender

³⁸ Por ejemplo, señala Heidegger, cuando en aquel caso particular de interpretación que es la interpretación de los textos, se apela a lo que está “allí”, lo que por lo pronto está allí no es otra cosa que la obvia e indiscutida opinión previa del intérprete, “que subyace necesariamente en todo quehacer interpretativo como aquello que con la interpretación misma ya está ‘puesto’, es decir, previamente dado en el haber previo, la manera previa de ver y la manera previa de entender”. *Íd.*, p. 174.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ VM I, p. 341.

mejor”), no se basa sobre la posibilidad de equiparar al intérprete con el autor original, sino que remite a la diferencia irreductible que se da entre ambos: la distancia histórica⁴¹. Cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, de tal forma que el verdadero sentido de un texto no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y el público originario, o por lo menos no se agota en esto, pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete y, en consecuencia, por todo el proceso histórico: “el sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo”⁴². Eso sí, especifica Gadamer, no se trata tanto de un “comprender mejor”, sino más bien de un “comprender diferente”. Con esto se rompe drásticamente el círculo de la hermenéutica romántica, en cuanto se considera como objeto de la interpretación no el rescate de la subjetividad del autor, sino el tomarse en serio el texto en su pretensión de verdad objetiva. Acá, el tiempo ya no es primariamente un abismo que deba ser salvado, sino que es, en realidad, el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. Tanta es la confianza de Gadamer en la mediación temporal que, refiriéndose a la correcta apreciación del arte contemporáneo, exclama: “Sólo la paulatina extinción de los nexos actuales va haciendo visible su verdadera forma y posibilita una comprensión de lo que se dice en ellos que pueda pretender para sí una generalidad vinculante”⁴³.

Ahora, se debe precisar, su función no se agota en la mera desconexión de los propios intereses sobre el objeto –presupuesto metodológico fundamental de la investigación histórica-, sino que aparecería como elemento esencial en el develamiento del *verum sensum* de éste: “La distancia –explica Gadamer- es la única que permite una expresión completa

⁴¹ VM I, p. 366.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ *Íd.*, p. 368.

del verdadero sentido que hay en las cosas”; aunque, agrega, esto se conjugue en un “proceso infinito”⁴⁴:

No es sólo que cada vez se vayan desconectando nuevas fuentes de error y filtrando así todas las posibles distorsiones del verdadero sentido, sino que constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas (...) no sólo ayuda a que vayan muriendo los prejuicios de naturaleza particular, sino que permite también que vayan apareciendo aquéllos que están en condiciones de guiar una comprensión correcta⁴⁵

i.iii. La conciencia de la historia efectual

Junto a ello, Gadamer sostiene que una conciencia formada hermenéuticamente deberá ser, hasta cierto punto, una “conciencia histórica”, y hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en la comprensión, con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho. Ahora, el hacer patente un prejuicio implica siempre el poner “en suspenso” su validez ¿En qué sentido? Para Gadamer, el hacer visible un prejuicio requiere de una “estimulación”, procedente precisamente de su encuentro con la tradición, con lo otro, “Pues lo que incita a la comprensión tiene que haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad”⁴⁶. Aquella “interpelación” que inicia el movimiento comprensivo, debe “poner en suspenso por completo los propios prejuicios”. Una “suspensión”, que tendría la estructura lógica de la *pregunta*. La esencia de la pregunta, se sabe, es el abrir y mantener abiertas posibilidades, el permitir la irrupción de lo otro, pero claro, sin que éste venga a sustituir inmediatamente al propio prejuicio. Sólo en la medida en que se ejerce éste, es que se puede llegar a tener noticia de la pretensión de

⁴⁴ “El verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito”, *Ibíd.*

⁴⁵ *Íd.*, pp. 368 y 369.

⁴⁶ *Íd.*, p. 369.

verdad del otro y ofrecerle la posibilidad de que se ejercite a su vez⁴⁷. Por lo tanto, de la única forma que se puede tener conocimiento de algo distinto de lo propio, es a partir del conocimiento de la propia historicidad. Y para esto, es necesario tener lo que Gadamer llamó una conciencia de la “historia efectual”.

Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica, en la aparente inmediatez con la que nos orientamos hacia la obra o la tradición, está siempre en juego este otro planteamiento, aunque de manera imperceptible y, por lo tanto, incontrolada; nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Es ella la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación: “lo otro se muestra tan a la luz de lo propio que ni lo otro ni lo propio llegan realmente a expresarse como tales”⁴⁸, enfatiza Gadamer. No se debe caer en aquella ingenua fe en la metodología que sustentaba el historicismo, el cual creía poder verse librado, depurado, de todo prejuicio, y así obtener un conocimiento objetivo. Al contrario, advierte, se debe reconocer que los efectos de la historia operan en toda comprensión, se sea o no consciente de ello.

En este sentido, la conciencia de la historia efectual es, en primer lugar, conciencia de la situación hermenéutica. Pero, como observa Gadamer, el hacerse consciente de una situación es una tarea sumamente compleja, por cuanto este concepto se caracteriza porque uno no está “frente a ella”, sino, “*en ella*” y, al ser así, su esclarecimiento absoluto es imposible. El concepto de situación se determina justamente “en que representa una posición que limita las posibilidades de ver”⁴⁹; de aquí que le pertenezca esencialmente el concepto de horizonte. Horizonte, es el ámbito

⁴⁷ *Íd.*, p. 370.

⁴⁸ *Íd.*, p. 371.

⁴⁹ *Íd.*, p. 372.

de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante, la palabra horizonte ha sido empleada por la lengua filosófica para caracterizar la vinculación del pensamiento a su determinatividad finita y la ley del progreso de ampliación del ámbito visual. El tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello, ponderando correctamente el significado y valor de todas las cosas que caen dentro de ellos. Entonces, la elaboración de la situación hermenéutica significa “la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean de cara a la tradición”⁵⁰. Otra forma interesante de hablar de horizonte es en el marco de la comprensión histórica, esto es, dentro de la exigencia de la conciencia histórica de ver el pasado en su propio ser, de ganar en cada caso el horizonte histórico desde el que habla la tradición, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas. “En este sentido –dice Gadamer- parece una exigencia hermenéutica justificada el que uno se ponga en el lugar del otro para poderle entender”⁵¹. Sin embargo, en este conato por alcanzar el verdadero horizonte histórico, en la medida que atiende no sólo a lo que el otro intenta decirle sino también a la posición desde que lo hace, retrotrae su propia posición a la inmunidad de lo inasequible, de manera que el texto que se intenta comprender es privado de su pretensión de decir la verdad; no hay ni diálogo ni entendimiento: “De hecho, se ha renunciado definitivamente a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo”⁵².

Llegados a este punto, la cuestión pasa por dilucidar la configuración del fenómeno hermenéutico entre ambos “horizontes”, el propio y el histórico. La respuesta de Gadamer se centra en considerar que ningún horizonte es cerrado, sino que la movilidad histórica de la existencia humana estibaría precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una

⁵⁰ *Íd.*, p. 373.

⁵¹ *Íbid.*

⁵² *Íd.*, p. 374.

determinada posición. “El horizonte”, explica, “es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento”⁵³. Nuestra conciencia histórica no se traslada a mundos extraños, sin vinculación con el nuestro; al contrario, todos juntos forman un “gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente”⁵⁴. Por esto es que la necesidad del comprender que se articula con un “desplazamiento” hacia el “horizonte histórico”, no se entiende en el sentido de desplazarse a una “situación histórica”, sino que uno debe tener siempre su horizonte. Así, el “desplazarse” es un “traerse a sí mismo hasta esta otra situación”⁵⁵, en un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro, en una tensión dinámica: “Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos”⁵⁶. De aquí que el comprender sea “siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’”⁵⁷.

Esta sería pues, en rasgos generales, la “fusión de horizontes”.

ii. Consideraciones sobre la verdad hermenéutica

ii.i. La palabra interior

Siempre me ha parecido curiosa una frase que escribe Gadamer, a propósito del “principio de la historia efectual”. Cuando, en los comienzos de su indagación al respecto, caracteriza a este principio en su funcionalidad

⁵³ *Íd.*, p. 375.

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ “Sólo así se satisface el sentido de ‘desplazarse’. Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará conciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que se desplaza a su situación”. *Ibíd.*

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ *Íd.*, p. 376.

hermenéutica como una verdadera “exigencia”, dice que sería necesaria “cada vez que una obra o una tradición ha de ser extraída del claroscuro entre tradición e historiografía y puesta a *cielo abierto*”⁵⁸. Personalmente, la frase “a cielo abierto” no deja de provocarme escozor, en tanto hay algo en ella que recuerda a la pretensión cientificista de considerar a la verdad o, más específicamente, a la verdad de una obra o un texto, en su objetividad pura, cosa que, se sabe, va en abierta contradicción con el espíritu de finitud y situacionalidad desplegado por el autor alemán en *Verdad y Método*. Sin embargo, si en un sencillo ejercicio replegamos la hermenéutica gadameriana sobre sí misma, nos damos cuenta de que, tal vez, habría que tener más cuidado al hablar de algo así como el “espíritu” de dicha –y en realidad, de cualquier- obra. Después de todo, dada su constante oposición a la intromisión de una objetividad metodológica en las ciencias del espíritu, vale preguntarse si existe todavía en Gadamer, algún “resto” aprehensible de verdad, de sentido en el texto, que permita “anclar” de algún modo su significado.

En mi opinión, por más que Gadamer tenga siempre presente la relación entre efecto social de la obra y el horizonte de expectativa de los destinatarios históricamente situados, e inclusive, que las incorpore dentro de la propia estructura ontológica del comprender, parece no negar que las interpretaciones que se dan del texto deban ser proporcionadas con respecto a una hipótesis sobre la naturaleza de la intención profunda del mismo (*intentio operis*), que avanzaría progresivamente con el paso del tiempo. Recordemos que, ya desde la “Introducción” a *Verdad y Método*, el fin explícito de Gadamer será siempre el desarrollar un concepto de conocimiento y de verdad que responda al conjunto de la experiencia hermenéutica⁵⁹. Y si bien repetidas veces nos dice que este tipo de verdad

⁵⁸ *Íd.*, p. 370.

⁵⁹ *Íd.*, p. 25.

se aleja del metodologismo científico⁶⁰, lo que hay, finalmente, es una redescipción o adecuación al mismo. Acá, el “progreso en la investigación” de las *Geisteswissenschaften* sigue pensándose teleológicamente, pero ya no en términos referidos únicamente a la “expansión y penetración en nuevos ámbitos o materiales”, sino que más bien buscando “la configuración de etapas de reflexión más depuradas dentro de los correspondientes planteamientos”⁶¹. Es así que, por más que Gadamer insista que el fenómeno hermenéutico en su “productividad” se trataría antes de un “comprender *diferente*” que de un “comprender *mejor*”⁶², está claro que si la mediación temporal hace posible distinguir los “prejuicios verdaderos” de los “falsos”, si hace visible “la verdadera forma” o, mejor todavía, si permite “una expresión completa del *verdadero sentido* que hay en las cosas”⁶³, entonces las diversas interpretaciones de un texto sí pueden ser subsumidas jerárquicamente de acuerdo a la “mejor comprensión” que tengan de éste. De igual forma, la crítica que Gadamer dirige al objetivismo histórico por ignorar su propia situación hermenéutica –en el sentido de que, al negar los presupuestos sustentadores de todo comprender, el historicismo “yerra al mismo tiempo la verdad que sería asequible a la finitud de nuestra comprensión”⁶⁴–, es más de especie que de género; en efecto, el error del historicismo estribaría en perseguir una verdad absoluta, desmesurada para las limitadas capacidades gnoseológicas humanas, y no en el *telos* de la búsqueda.

A mi juicio, si bien lejos de la concepción ontológica de la hermenéutica clásica, las reflexiones precedentes permiten atisbar en

⁶⁰ Por ejemplo: “Evidentemente en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un ‘objeto idéntico’ de la investigación, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza, donde la investigación va penetrando cada vez más profundamente en ella (...) la investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación”, *Íd.*, p. 353.

⁶¹ *Íd.*, p. 354.

⁶² *Íd.*, p. 368.

⁶³ Ver *Supra*, I.i.ii.

⁶⁴ *Íd.*, p. 371.

Gadamer el manejo de una cierta “presencia” en el texto, que fundaría el juego de las interpretaciones, y que, como nota Alejandro Vigo, se comprendería en un cariz esencialmente *aletheiológico*⁶⁵. Ahora, diría que podemos “comprender mejor” dicho cariz, refiriéndonos a lo que Jean Grondin denominó como el “núcleo de la hermenéutica”, a saber, la doctrina estoico-agustiniana del *verbum interius*⁶⁶. Ésta, es aquella intuición gadameriana desarrollada a partir del *De Trinitate* de San Agustín⁶⁷, de que “lo dicho” nunca posee su verdad en sí mismo, nunca “satura” su intención, sino que siempre remite hacia un “resto” no dicho: “no se puede expresar todo lo que hay en el alma (...) el *actus signatus* nunca se recubre con el *actus exercitus*”, comenta Gadamer en una conversación con Grondin⁶⁸. Es el hecho de que la enunciación hablada siempre se queda atrás con respecto del contenido de su enunciación, y solo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el hablar interior que está al acecho detrás de lo dicho. El énfasis, es claro, no está puesto en lo que haya –si es que algo hay– de significado no-dicho, pre-lingüístico, sino en el momento “procesal”, en la “búsqueda” de la comprensión que nace a partir de la incapacidad del *logos* externo para manifestar en su “redondez” el *logos* interno. Por ende, como explica Grondin, no debe verse esta doctrina como

⁶⁵ Cfr. VIGO, A. 2005. Caridad, sospecha y verdad. La idea de racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea. Teología y Vida Vol. XLVI (1-2). pp. 270 y ss.

⁶⁶ GRONDIN, J. 1999. Introducción a la hermenéutica filosófica. Barcelona. Herder. p. 172.

⁶⁷ San Agustín desarrolla su planteamiento a modo de entender cómo el hijo de Dios se puede pensar de esta forma sin entender el *verbum* como una simple exteriorización sensorial de Dios. Para resolver esta cuestión, Agustín recurre a la distinción entre un *logos* interno y uno externo. El hablar o pensar original es interior, es el lenguaje del corazón. Pero este hablar aún no ha adquirido la forma de un lenguaje sensorial o histórico determinado. Cuando esta palabra interior adopta la forma de un lenguaje concreto, no se la dice tal como es, sino de la manera en que se la puede ver a través de nuestro cuerpo en aquel momento. De la misma forma, el *verbum* divino que se introdujo en un tiempo determinado en el mundo histórico no se debe confundir con el *verbum* eterno de Dios. De la misma manera que a la expresión humana de una palabra precede una palabra interior, así también preexiste junto a Dios un *verbum* antes de la creación y advenimiento terrenal de Cristo: la *sapientia* o autoconciencia divina. Este *verbum* externo y contingente debe ser diferenciado del *verbum* divino tal como es en sí mismo. Sin embargo, y esto es solo posible para Dios, esta manifestación era idéntica en su esencia con la *sapientia* divina. Pero dicha identidad entre la esencia y la palabra concreta es del todo imposible para los seres humanos. *Íd.*, pp. 65 y ss.

⁶⁸ *Íd.*, p. 15.

una recaída en un mentalismo ingenuo. Lo que hay acá es una crítica de Gadamer a aquella lógica proposicional orientada a la dominación metodológica, en el sentido de que todo enunciado tiene límites por principio, nunca puede expresar sin más una verdad: “la palabra interior ‘detrás’ de la pronunciada no significa otra cosa que este diálogo, el arraigo del lenguaje en nuestra existencia interrogativa y cuestionable por sí misma, un diálogo que ninguna proposición puede reproducir del todo”⁶⁹, nos dice Grondin. Este diálogo, ya se dijo, se entiende como un proceso de des-ocultamiento (*aletheia*) de la verdad, en el sentido enseñado por Heidegger, y que en Gadamer se resuelve en una ambivalencia irreductible, como explica López Sáenz: “por un lado [Gadamer] renuncia a la Verdad, como instancia que nos sobrepasa; por otro, parece admitir que la búsqueda de la verdad no se limita a nuestra exclusiva competencia: encontramos la verdad, pero ella también nos encuentra”⁷⁰.

En un texto posterior a *Verdad y Método*, Gadamer hablaría – refiriéndose al fenómeno de la traducción- de una “orientación” hacia lo dicho, hacia el sentido de lo dicho, aquel que sólo aparece en la originalidad del decir y se esfuma en la repetición e imitación⁷¹. Quizás esa “orientación”, esa “direccionalidad” o “búsqueda” del (hacia) el sentido, que es en lo que se basa el acto de “comprender”, sea el *topos* de la “verdad” en Gadamer. En definitiva, creo que lo que Gadamer hace es proponer un método, literalmente, un “camino para ir en busca de algo”, de una verdad diferente, pero verdad al fin y al cabo. La fusión de horizontes sería ese camino.

⁶⁹ *Íd.*, pp.172 y 173.

⁷⁰ LÓPEZ SÁENZ, M. C. 2002. Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H. G. Gadamer. [en línea] A parte rei (22) <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>> [consultado 9 enero 2009].

⁷¹ GADAMER, H-G. 1993. Hombre y lenguaje. *En*: VM II. pp. 151 y 152.

ii.ii. El diálogo como entendimiento

Como afirmaba Warnke, el objeto de las ciencias del espíritu es el producto de la fusión de horizontes de la situación del intérprete y de la tradición⁷². En la arquitectura de dicha fusión, el comprender se concibe como participación en un sentido, en una tradición, en un diálogo. Gadamer, en su ensayo “¿Qué es la verdad?” (1957), explica que en dicho diálogo, “no hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad (...) Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado”⁷³. Ahora, la última forma lógica de esa motivación del enunciado estaría, para nuestro autor, en la estructura de la pregunta. Todo enunciado sería esencialmente una respuesta y su comprensión demanda el comprender la pregunta a la que responde y que es, a su vez, respuesta a algo. Pero no es sólo que el enunciado sea siempre una respuesta y que remita a una pregunta, sino que ambos desempeñan una función hermenéutica en tanto que ambos son interpelación. Sólo habría verdad en el enunciado en la medida que éste es interpelación: “El horizonte situacional que constituye la verdad de un enunciado implica a la persona a la que se dice algo con el enunciado”⁷⁴. Por ello es que la comprensión recíproca, la fusión del presente con el horizonte pasado sea, finalmente, un “entenderse sobre algo”, entendimiento en el que la comprensión del pasado va dada por la capacidad de percibir en él *algo* que a nosotros nos parece válido; en otras palabras, es una conversación que nos revela el “modo de ser” de la cosa⁷⁵. Al fin, para Gadamer, lo que se averigua cuando se busca la verdad, es que ésta no se puede decir sin interpelación, sin respuesta y, por tanto, “sin elemento en común del consentimiento obtenido”⁷⁶.

⁷² Citado en LÓPEZ SÁENZ, M. C., *Op. Cit.*, p. 6.

⁷³ GADAMER, H-G. 1993. ¿Qué es la verdad?. En: VM II. p. 58.

⁷⁴ *Íd.*, p. 59

⁷⁵ *Íd.*, pp. 61 y 62.

⁷⁶ *Íd.* p., 62.

Richard Rorty, en una conferencia pronunciada en honor a Gadamer en su centésimo aniversario, llamaba a tener cuidado de no explicar la distinción entre un entender mayor o menor, recurriendo a una distinción entre apariencia y realidad⁷⁷. Si bien esta afirmación me parece correcta, se debe tener claro que el proscribir el léxico dualista de la teoría de Gadamer, no cancela en modo alguno en ella la posibilidad de una jerarquización o preferencia entre interpretaciones diversas. Y con esto, claro está, no me refiero a una mera validación (o falsación) de las conjeturas interpretativas dentro de los márgenes formales del texto –como se encuentra en Ricoeur⁷⁸ o Eco⁷⁹- sino a que dicha “elección”, se haría a partir de una idea inagotable, pero no inefable, de “verdad”.

iii. Del Diálogo que no somos

iii.i. El diálogo como develamiento

⁷⁷ RORTY, R. 2002. El ser al que se puede entender, es lenguaje. En: Filosofía y Futuro. Barcelona. Gedisa. p. 126.

⁷⁸ “Mostrar que una interpretación es más probable a la luz de lo que conocemos es algo distinto a mostrar que una conclusión es verdadera”. RICOEUR, P. 1995. La explicación y la comprensión. En: Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido. Buenos Aires. Siglo XXI editores. p. 90. En este caso, la interpretación como conjetura sería una primera “fase”, que, mediada por la explicación terminaría en lo que llama la “apropiación”. Para Fernando Quintana en cambio, la teoría de Ricoeur no cancela el asunto de la verdad, sino que aún la interpretación como conjetura nos aproxima a ella, pero “en un camino que nunca puede darse por terminando”, QUINTANA BRAVO, F. 2006. Interpretación y argumentación jurídica. Santiago. Editorial Jurídica de Chile. p. 211; nos dice también: “Como toda conjetura es una hipótesis, tendrá que ser examinada en sus consecuencias, desde varios ángulos. Si surgen consecuencias inadmisibles, dentro del propio sistema en el que nos movemos, se dará paso a otras conjeturas, y así sucesivamente. Cada una de ellas importa una aproximación mayor. El test de error o inadmisibilidad va limpiando el camino, en cuanto a lo que no debe aceptarse, por las consecuencias que se siguen. La eliminación del error es un paso más en la dirección de lo verdadero.”, p. 202. Sin embargo, se hace complicado entender –y esta objeción puede valer también para Gadamer- cómo nos acercaremos a la verdad, pues en un camino infinito ningún paso que demos nos pondrá más cerca de la final (siempre habrá infinita distancia hasta ella), por lo que el asunto de la progresión resulta, a lo menos, complicado. Para un instructivo y afable análisis de la perspectiva de Ricoeur a este respecto, véase SILVA ARÉVALO, E. 2005. Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. Teología y Vida Vol. XLVI (1-2). p. 196 y ss.

⁷⁹ ECO, U. 2000. Los límites de la interpretación. Barcelona. Editorial Lumen. p. 43.

Luego de estas sucintas precisiones, no puedo dejar de pensar que hay algo tremendamente peligroso en la continua invocación a la “fusión de horizontes”, como bosquejo estructural del diálogo entre culturas. Y ello sin siquiera detenerme en las irritaciones propias que una homologación de este tipo pudiese producir –por ejemplo, el discernir bajo qué “constantes” humanas se construiría la “pre-comprensión” de otra cultura⁸⁰ o, en un sentido similar, el debate acerca de la conmensurabilidad o inconmensurabilidad de los diversos horizontes culturales⁸¹-, sino enfocándome puramente en el *telos* que guía esta “conversación”.

La cuestión pasa principalmente por el hecho que, por más difusa que sea la noción de verdad en Gadamer, no se puede obviar que el *leitmotiv* de este “entendimiento” es siempre el “revelar” el “modo de ser de una cosa”⁸², el “sentido verdadero” contenido en la obra. Se dijo antes, esta “fusión horizontal” actúa, etimológicamente, a manera de un *methodos*, como un camino hacia la verdad –aun cuando ésta se presente meramente como una “reflexión más depurada”-. Por ende, antes que un “escuchar” lo que tiene que decir el “otro” –sea la tradición histórica que sustenta la pre-comprensión del texto, u otra cultura-, su objeto primario es el “des-ocultamiento” de la

⁸⁰ Cfr. HAYASHI, Y. 2000. Hermeneutics and the Possibility of Cross-Cultural Understanding. [en línea]. <http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/59222> [consultado 11 enero 2009].

⁸¹ Frente a la problemática del entendimiento entre lenguas (culturas) diversas, Gadamer subraya que la traducción es siempre posible: “El esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido. En ello se muestra palmariamente la generalidad superior con la que la razón se eleva por encima de las barreras de toda constitución lingüística dada. La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico (...) Es verdad que la multiplicidad de las lenguas (...) nos plantea también a nosotros una pregunta. Pero ésta es únicamente la de cómo puede estar cada lengua en condiciones de decir todo lo que quiera a pesar de su diversidad respecto de las demás lenguas. La lingüística nos enseña que cada lengua realiza esto a su manera. Nosotros por nuestra parte planteamos la cuestión de cómo actúa en todas partes la misma unidad de pensar y hablar dentro de la multiplicidad de estas maneras de hablar, y cómo logra que en principio cualquier tradición escrita pueda ser entendida”. GADAMER, H-G. VM I, p. 536. En LARA ZAVALA, M. P. 1991. La racionalidad y la interpretación de las culturas. Alteridades Vol. I (1). pp. 13-20, se encuentra un somero repaso de la aplicación de determinadas teorías enfocadas en la pragmática (Habermas, Gadamer, McIntyre, Rorty) para la interpretación y posibilidades de comunicación entre diferentes culturas.

⁸² GADAMER, H-G. ¿Qué es la verdad?. *Op. Cit.*, p. 62.

verdad, que se sostendría incluso en la ausencia misma de lo “otro”: “La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo haga valer contra mí”⁸³. En este “ascenso hacia una generalidad superior” –la expresión es de Gadamer-, el reconocimiento de la “alteridad” se supedita a que ésta tenga “algo que decir”⁸⁴; así, la solidaridad, construida a partir de la “buena voluntad”, se entiende como la desembocadura de una tarea: “La tarea de aprender a reconocer lo común en los otros”⁸⁵. Esto explica el que, en el “pensar ecuménico” que desarrolló más tarde Gadamer –no se equivoca Pérez Tapias en ello⁸⁶-, haya un “redescubrimiento” de la metafísica, en tanto construcción de un horizonte “metafísico” compartido, formado a partir de los “aportes” de las diversas culturas al “futuro común del pensamiento humano”⁸⁷. Por lo mismo, es acertado el uso que hace Taylor de la “fusión de horizontes”, insertándola en su argumentación como una herramienta para determinar el “valor” de una cultura ajena, lo “importante” que ésta tenga que decirle a la humanidad o, como lo dijo –no sin ironía, por cierto- Susan Wolf, para saber si es que esa cultura puede hacer una contribución “*to the world’s store of beauty and brilliance*”⁸⁸.

Usando –o abusando más bien- de la terminología de Panikkar, diría que este diálogo gadameriano es antes (y primordialmente) dialéctico, no dialogal⁸⁹, lo que, en pocas palabras, significa que las tradiciones

⁸³ GADAMER, H-G. VM I, p. 438.

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ GADAMER, H-G. 1990. Ciudadanos de dos mundos. En: La herencia de Europa. Barcelona. Península. p. 116.

⁸⁶ PÉREZ TAPIAS, J. 2004. Hermenéutica de las tradiciones y diálogo entre culturas. Aportaciones desde Gadamer. En: ACERO, J. J... [et. al.] (Editores). El legado de Gadamer. Granada. Universidad de Granada. p. 515 y ss.

⁸⁷ GADAMER, H-G. 2002. La filosofía y su historia. En: Acotaciones hermenéuticas. Madrid. Trotta. pp. 98 y 100.

⁸⁸ WOLF, S. 1994. Comment. En: TAYLOR, Ch...[et al.]. *Op. Cit.*, pp. 78 y ss.

⁸⁹ “El diálogo dialéctico presupone la racionalidad de una lógica aceptada mutuamente como juez del diálogo, un juez que está por encima de las partes involucradas. Pero la dialéctica puede ser entendida de otra manera, no como la confrontación de dos *logoi* en un combate

ancestrales, el derecho consuetudinario indígena, en fin, las prácticas que conforman y nutren el universo simbólico de los pueblos originarios, valen sólo en tanto sean des-cubiertos como manifestaciones de lo universal (o racionalmente universalizable) que hay en “lo humano”. El resto –lo contingente, lo accesorio, la diferencia- es, literalmente, “resto”, lo que queda, lo que sobra tras el acucioso proceso de “depuración” cultural.

iii.ii. La estructura vertical y la inagotable posibilidad de conflicto

Ahora bien, con independencia de la plausibilidad que pudiese tener todavía la “experiencia de sentido” postulada por Gadamer –que, personalmente, no me parece mucha⁹⁰- y la dudosa moralidad que pueda haber en la instrumentalización del “otro” que encierra esta propuesta, el problema surge al considerar la forma en que se estructura el diálogo, en tanto que la presencia de una verdad en el texto –por más asintótica que

caballeresco, sino más como un *legein* de dos ‘dialogantes’ que se escuchan el uno al otro. Y se escuchan para entender lo que la otra tiene que decir. A esta segunda forma de dialéctica le doy el nombre de diálogo dialogal”. PANNIKAR, R., *Op. Cit.*, p. 28. Ahora, como precisa Raúl García, si bien la noción de diálogo y de dialéctica tiene un origen común, con el paso del tiempo se nota un paulatino desplazamiento de esta última, para fundar una tradición en que se subraya más bien “su condición de método o procedimiento racional de acceso a lo inteligible, su condición lógica y/o su condición de síntesis de opuestos en el momento de pensar la realidad en su conjunto”, aunque, explica, un retorno a pensar la noción de diálogo parece implicar siempre una propensión hacia la dialéctica: “una propensión a concebir en él (en el diálogo) un ámbito en el que se trata de encontrar o construir en lo posible (por lo menos) algo de conciliación, algo de acuerdo entre razones contrarias o diferentes”. Cabe agregar que, para el autor, ello no excluye que existan otras posibles concepciones de diálogo que la recién expuesta. GARCÍA, R. 2007. El diálogo en descomposición. Reflexiones acerca del surgimiento y las transformaciones de la noción de diálogo: del núcleo filosófico al giro discursivo y otras interrogantes. *Persona y Sociedad* Vol. XXI (2). p. 42.

⁹⁰ La idea de Gadamer de la existencia de un postulado de sentido en la obra, ha ido perdiendo poco a poco legitimidad en la hermenéutica filosófica, privilegiándose la actividad creadora del lector por sobre “textura” de la obra; esto, que fue acentuándose a partir de la llamada “Estética de la recepción” de Wolfgang Iser (*Cfr.* 1987. La estructura apelativa de los textos. *En:* BÜRQUER, P. (Ed.). *Estética de la recepción*. Madrid. Arco /Libros) y Hans Robert Jauss (*Cfr.* 1989. El lector como instancia de una nueva historia de la literatura. *En:* WARNING, R. (Ed.). *Estética de la recepción*. Madrid. Visor), se puede observar tanto en las obras ya citadas de Ricoeur o Eco, y encontrar su epítome en la “estructura grafemática” de Jacques Derrida (*Cfr.* 2003. *Firma, acontecimiento, contexto*. *En:* *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Cátedra).

sea- vendría a trivializar la verticalidad que hay en él; en otros, términos, vendría a hacer anodina la pregunta por la soberanía.

Recordemos que, en el proceso de “comprensión”, es el intérprete quien “desplaza” su propio horizonte hacia el horizonte del pasado: “Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que *se* desplaza a su situación”⁹¹. En este movimiento, el eje se conserva siempre del lado del intérprete; es él quien decidirá si lo dicho por lo “otro” goza de una valía más allá de su propio horizonte, si es que se condice con el “ser de las cosas” que, ya vimos, puede ser develado aun en la ausencia misma de la otredad. Vale la pena mencionar que, en aquel rescate de la “fusión de horizontes” que realizó originalmente Taylor, dicha situación era explícita: con ésta se pretendía fundar no-etnocéntricamente el umbral moral decidido por la autoridad occidental, a partir del cual las culturas minoritarias podían gozar de lo que Stuart Hampshire llamó “licencia a la diferencia”. Ya lo decía Panikkar, esta hermenéutica es aún monocultural⁹². Empero, como este juego dialéctico supone un conjunto de valores que pueden ser defendidos meta-contextualmente y que son susceptibles de ser aceptados por todos los participantes del diálogo, la posición hegemónica del intérprete puede ser obviada en tanto sus argumentos sean racionales y universalizables. Y si, como creo, el objetivo del diálogo es el consenso sobre la cosa misma, entonces la “sutura” que ésta proporciona, invisibiliza o, mejor dicho, trivializa la asimetría existente entre los participantes.

Llegados a este punto, podemos distinguir ya dos lugares críticos en lo que a la fusión de horizontes se refiere, a saber, la verticalidad que determina, escinde y limita fácticamente toda horizontalidad teóricamente

⁹¹ GADAMER, H-G. VM I, p. 375.

⁹² PANIKKAR, R., *Op. Cit.*, p. 40.

imaginable, y la capacidad “neutralizadora” u “ocultadora” de las relaciones de poder, que tiene aquella “presencia” que habita detrás del texto/cultura. Por el momento, me centraré en la verticalidad inherente a la estructura dialéctico-hermenéutica; la problemática derivada de la función *aletheiológica* de la *Horizontverschmelzung*, será analizada en el siguiente capítulo.

Teniendo en cuenta lo anterior, mi tesis es la siguiente: esta estructura vertical que asume el diálogo hermenéutico en Gadamer, es *la* estructura de todo diálogo intercultural, y en consecuencia –siguiendo una interpretación un tanto laxa del aforismo jurídico “quien puede lo más, puede lo menos”-, de las relaciones interétnicas en su conjunto, al menos en lo que a la relación Estado-nación/pueblos indígenas se refiere. Pero, he de precisar, esta verticalidad o asimetría no es subsumible completamente dentro de aquellas “condiciones del diálogo” (factores económicos, políticos, militares, etc.) de las que, no sin acierto, habla e incita a atender Raúl Fonet-Betancourt⁹³; por lo mismo, si bien pueden ser de alguna forma atenuadas, no pueden ser completamente subsanadas. El que en gran parte de Latinoamérica los pueblos indígenas ejerzan su derecho a la autodeterminación a partir de sistemas autonómicos, y no de propuestas independentistas, implica que, por más relaciones de coordinación que supongan aquellos, subsiste siempre un vínculo de subordinación respecto del Estado nacional, derivado del hecho básico de que el fundamento político y jurídico que da existencia y norma la operación de régimen autonómico, emana de una fuente externa a la comunidad, a saber, de la ley sustantiva que funda la vida del Estado-nación⁹⁴. Y mientras esta relación no

⁹³ FONET BETANCOURT, R. 2000. Aprender a filosofar desde el contexto el diálogo de las culturas. *En*: Interculturalidad y globalización. San José. DEI. p. 12.

⁹⁴ *Cfr.* DÍAZ-POLANCO, H. 2006. Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios. México D.F. Siglo XXI. p. 153 y ss. Cabe aclarar que para el autor, a pesar de todo, los sistemas autonómicos tendrían relaciones de *coordinación* y no de *subordinación*.

sea alterada sustancialmente, la dominación imbricará todos los posibles espacios de comunicación entre las culturas en diálogo.

En este sentido, tenía razón Carl Schmitt en cuanto a que en el ámbito de lo político⁹⁵, el antagonismo es, finalmente, “inerradicable”⁹⁶. Si bien se trata de dos tradiciones étnicas pertenecientes a una unidad político-administrativa común, no hay que olvidar que ésta misma configuración ha sido hilvanada y responde los intereses de una de ellas, de forma tal que la distinción básica entre “nosotros” y “ellos” (subsumible para Schmitt en la diáda antitética “amigo-enemigo”⁹⁷), es la que continúa ordenando las relaciones interculturales⁹⁸. Y este “nosotros” soberano, hegemónico, lo sabía el jurista renano, se manifiesta en que “la última palabra”, la “decisión” sobre un conflicto cuya deliberación ya está agotada, es siempre del Estado-nación⁹⁹. Obviamente, este tipo de decisión está y estará siempre presente en innumerables situaciones político-administrativas-judiciales –desde la misma definición legal de la condición indígena, pasando por las sentencias de los Tribunales Orales en lo Penal, hasta la aprobación final de

⁹⁵ Mouffe distingue “la política” de “lo político” en los siguientes términos: “Si quisiéramos expresar dicha distinción de un modo filosófico, podríamos decir, tomando el vocabulario de Heidegger, que ‘la política’ se refiere al nivel ‘óntico’, mientras que ‘lo político’ tiene que ver con el nivel ‘ontológico’. Esto significa que lo óntico tiene que ver con la multitud de prácticas de la política convencional, mientras que lo ontológico tiene que ver con el modo mismo en el que se instituye la sociedad (...) concibo ‘lo político’ como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a ‘la política’ como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político”. MOUFFE, Ch. 2007. En torno a lo político. Buenos Aires. FCE. pp. 15 y 16.

⁹⁶ SCHMITT, C. 2007. The concept of the political. Chicago. The University of Chicago Press. p. 26 y ss.

⁹⁷ “*The specific political distinction to which political actions and motives can be reduced is that between friend and enemy (...) The political enemy need not to be morally evil or aesthetically ugly; he need not appear as an economic competitor, and it may even be advantageous to engage with him in business transactions. But he is, nevertheless, the other, the stranger,; and it is sufficient for his nature that he is, in a specially intense way, existentially something different and alien, so that in the extreme case conflicts with him are possible*”. *Id.*, pp. 26 y 27.

⁹⁸ Y esta afirmación de un “nosotros”, se evidencia incluso en aquellos contra-discursos que narran la construcción del Estado-nación como un crimen. Cfr. SCRUTON, Roger, “La primera persona del plural”, en *Estudios Públicos*, N° 56, primavera 1994, p. 16.

⁹⁹ Cfr. SCHMITT, C. 2001. Political Theology. Four chapters on the concept of sovereignty. Chicago. The University of Chicago Press. p. 7.

megaproyectos sobre recursos naturales ubicados en sus territorios¹⁰⁰ - que se den en la interacción de los pueblos indígenas con el Estado, lo que ya justificaría sobradamente el estudio de las condiciones en las que ésta podría ser considerada etnoculturalmente justa. Pero lo que quiero enfatizar acá es que, mientras los pueblos originarios sigan dependiendo políticamente de los estados occidentales, no es pensable, ni siquiera como ideal contrafáctico-crítico, un diálogo intercultural en ausencia de una posible decisión soberana que haga transparente esta hegemonía. O mejor dicho, solo es pensable de una manera que lo hace totalmente inoperable políticamente hablando. En el diálogo, siempre estará presente la posibilidad de un conflicto no arbitrable con los criterios normativos imperantes –ya sea por la “indecidibilidad” inherente a la estructura del diálogo, o porque existiendo estos patrones, las partes son incapaces de conocerlos y/o aplicarlos, o inclusive por la sola “urgencia” política de poner fin a la deliberación¹⁰¹ - y que, por ende, necesitará de un acto “externo” a esa racionalidad, justificado en su sola autoridad, que resuelva dicho conflicto; en otras palabras, por más “criterios reguladores” que se asuman para atenuar el contexto asimétrico en el que se realiza, el diálogo sigue siendo inminentemente vertical.

Para hacer creíble esto, comencemos examinando un ejemplo pedestre y no idealizado de las relaciones interculturales: El Convenio 169 de la OIT, único instrumento internacional vinculante para la protección

¹⁰⁰ Uno podría pensar que con la reciente entrada en vigencia del Convenio 169 en nuestro país, dicha situación podría ser modificada. Sin embargo, este convenio, principalmente en sus artículos 6 y 7, lo que establece es el deber de consulta y participación de los pueblos indígenas en todas las medidas que les afecten, y no el consentimiento previo para ello, cosa que sí exige en ciertos artículos la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (*v.gr.*, Art. 19). Empero, de nuevo, se debe recordar que ésta es una “declaración”, en otras palabras, no es un instrumento internacional vinculante para el estado chileno, aunque hay un par de disposiciones en él que podrían ayudar a argumentar lo contrario. Véase a este respecto, YRIGROYEN, R. 2009. *De La Tutela Indígena a la Libre Determinación del Desarrollo, Participación, Consulta y Consentimiento*. Lima. IIDS.

¹⁰¹ Como se ve, no es la intención de este trabajo el proponer una teoría comprensiva de la decisión, sino simplemente proponer el supuesto –discutible por cierto- de su inmanencia a toda situación de diálogo intersubjetivo o, más específicamente, intercultural.

específica de la diferencia étnica. Independientemente de lo errónea que puede ser la lectura que nuestro Tribunal Constitucional (TC) hizo –en sentencia Rol 309 de 2000- sobre el carácter general de no-autoejecutabilidad (*non-selfexecuting*) de dicho tratado¹⁰², es difícil negar que sí existen en él ciertas disposiciones que, dada su redacción, hagan pensar que no son autoejecutables. Así, frases como “En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional” (9.1), “las medidas que sean necesarias” (14.2), “siempre que sea posible” (15.2, 16.3), “siempre que sea viable” (28.1), etc., no son escasas en el Convenio. Pues bien, y la respuesta es obvia, ¿quién determinará la “medida” en que se pueden ejercer dichas prerrogativas?

Proyectemos ahora, una situación ideal. En el marco del diálogo intercultural, se realizan todas las “acciones afirmativas” necesarias para equiparar lo más posible a las partes en disputa, se configuran ciertos “principios de equidad discursiva” (Maliandi) de forma tal que las asimetrías

¹⁰² Por ejemplo, en el análisis que hace del art. 34 del Convenio. Éste, como se sabe, contiene lo que se puede llamar una “cláusula de flexibilidad”, al prescribir que “La naturaleza y el alcance de las medidas que se adopten para dar efecto al presente convenio deberán determinarse con flexibilidad, teniendo en cuenta las condiciones propias de cada país”. Ahora, el TC creyó ver en esta norma un principio que permitía la lectura del Convenio como esencialmente no-autoejecutable, o meramente “programático”: “[a] cada Estado le corresponde determinar la naturaleza y alcance de tales actos, considerando para ello las condiciones de cada cual” (Considerando 49, Sent. Rol 309). En este sentido, lo primero que se debe aclarar es que, contrariamente a lo afirmado por el Tribunal Constitucional, y aun considerando la ambigüedad misma de su redacción, este artículo de ninguna forma puede ser interpretado como expresión de que el Convenio sólo contiene obligaciones meramente potestativas para los estados, en lo referido a la aplicación de sus normas. Al contrario, a lo que hace mención dicha norma cuando llama a tener en consideración “las condiciones propias de cada país”, es a la historia única e intransferible que tiene cada Estado en relación con los pueblos originarios de su territorio, que es imposible de abordar en toda su complejidad por las necesarias características de abstracción y generalidad que debe contener un tratado internacional. Esta última interpretación, además, se ve refrenda tanto por el artículo 31.1 de la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados, que prescribe que éstos deberán interpretarse de buena fe, teniendo en cuenta su objeto y fin, como por el principio de derecho internacional del “efecto útil”, esto es, que los tratados deben interpretarse de tal forma que produzcan efectos, que incidan en la realidad. Por ende, si la razón del Convenio 169 es la de brindar protección a los pueblos indígenas, es obvio que su interpretación ha de hacerse de tal forma que permita la efectividad de los derechos humanos consagrados en ella. De aquí que la interpretación del TC carezca de asidero, descartándose con ello que el Convenio tenga una cláusula que establezca de manera general el carácter no-autoejecutable de sus normas.

económico-político-militares hayan sido, si no resueltas, al menos lo suficientemente atenuadas, a la vez que se excluye el recurso a la violencia, física o simbólica. O supongamos incluso, que siguiendo el “duólogo dialogal” de Panikkar, antes de plantear “condiciones de posibilidad del diálogo”, se comienza a partir del encuentro existencial con cada cultura¹⁰³. En cualquiera de estas circunstancias, siempre está la posibilidad de que no se llegue a acuerdo y que la “conversación” continúe indefinidamente ¿Qué pasa entonces? ¿Se sigue discutiendo hasta alcanzar el consenso sobre la cosa, hasta acordar racionalmente valores universales? Esto, si bien en la hermenéutica textual puede ser factible, es prácticamente inviable en una de carácter cultural como la que se pretende aquí; hay en ésta una necesidad praxeológica-política de una decisión que “suture” la discusión. De hecho, incluso en aquel momento en el que se está teniendo el “diálogo-sobre-los-factores-distorsionadores-del-diálogo” –la idea es de Fernet-Betancourt-, podemos remitirnos a la posibilidad de necesidad de una decisión. Pues, cuando se está acordando la dimensión procesal del diálogo, ¿cómo se resuelve un asunto que no está normado? ¿Y, si se establece un procedimiento especial para ello, quién decide al momento de que aparezca un conflicto en él o, derechamente, quién decide cuándo hay un “conflicto no normado”?

En una conferencia dictada en Barcelona en 1929, “The Age of Neutralizations and Depoliticizations”, Schmitt describía una serie de cambios de “pensamientos dominantes” sucedidos a partir del siglo XVI –que en mucho recuerdan a los paradigmas de T. S. Kuhn-, como respuesta al anhelo liberal –y típicamente occidental- de alcanzar un terreno neutral, en el que no hubiese conflictos y en el que se pudiese llegar a acuerdo a través de

¹⁰³ “Sin profundizar en un mayor análisis, nuestro punto de partida es simplemente el encuentro existencial en un intento genuino de diálogo. El diálogo mismo mostrará lo que ocurre en él, mucho antes de que postulemos sus ‘condiciones de posibilidad’. El punto de partida no está previamente preparado por una mente, o esbozado por una voluntad de poder o de utilidad”. PANIKKAR, R., *Op. Cit.*, p. 45.

debates e intercambios de opinión¹⁰⁴. Se trataba de forjar un Estado tecnocrático, en donde el elemento personalista y decisionista se encontrara erradicado. A algo similar aspira el llamado diálogo intercultural, siempre que en sus argumentos no se tome la debida consideración al régimen confrontacional que articula el espacio político, y que se reivindique la presencia de una “verdad” transcultural, por más espuria que ésta sea¹⁰⁵. Sin embargo, las situaciones planteadas en los párrafos anteriores nos llevan a pensar que, mientras exista la hegemonía fáctica de un participante sobre otro, y mientras esté a la vez la posibilidad de que no se llegue a acuerdo en un diálogo, subsistirá un campo en el que dicha hegemonía se haga efectiva. De esta forma, la respuesta a las interrogantes formuladas es sencilla: resolverá el asunto, quien detente la soberanía dentro de ese espacio político-administrativo; en nuestro caso, la cultura occidental. Por ende, más allá de que exista o no un nivel meta-ético que asegure la universalidad de los resultados, en la práctica, la clausura necesaria del asunto controvertido dependerá del poder soberano. Y es sobre dicha “decisión”, huella indeleble de las relaciones de poder y por lo general oculta en las disquisiciones acerca de la interculturalidad, sobre la que centrará el análisis esta investigación.

En resumidas cuentas, se ha elucubrado tanto acerca de la necesidad de tratar al “otro” con dignidad, de crear una convivencia equitativa y respetuosa de su diferencia, que se ha terminado por olvidar de quién depende, en último término, que ello se haga realidad. Y es justamente esa

¹⁰⁴ SCHMITT, C. 2007. The Age of Neutralizations and Depoliticizations. En: The concept of the political, *Op. Cit.*, p. 89. Los “estadios” que Schmitt describe serían el *teológico* (S. XVI), el *metafísico-racional* (S. XVII), el *humanismo ético* (S. XVIII), el *económico* (S. XIX), y finalmente, el *técnico* (S. XX).

¹⁰⁵ Esto, me parece, se halla en las propuestas de diálogo de PAREKH, B. 2005. Repensando el multiculturalismo. Madrid. Ediciones Istmo. pp. 197 y 198 (Véase también su elocuente “Response”, en MOLLER OKIN, S., 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?*. New Jersey. Princeton University Press. pp. 69-75) y de SANTOS, B. 1998. Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. En: De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad. Santafé de Bogotá. Siglo del Hombre editores, Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes. pp. 345-367.

dimensión, la que intentaré mediar éticamente en la segunda parte de este trabajo.

SEGUNDA PARTE:
NARRACIÓN, HERMENÉUTICA Y POLÍTICA

Narración

CAPÍTULO II

METÁFORAS DE DESCENTRAMIENTO

...a mode of truth, not of truth
coherent and central, but angular and
splintered.

De Quincey, *Writings*

En el capítulo anterior, indiqué que uno de los problemas que conlleva la matriz de la “fusión de horizontes” es que, al reclamar la existencia de una verdad que guíe la interpretación –por más difusa aquella fuese-, volvía anodina la postura hegemónica del intérprete. Y es que si lo que finalmente se revela a través del diálogo es “la cosa misma” o, en nuestro tema, normas susceptibles de ser aceptadas por todas las tradiciones participantes *qua* seres racionales, qué importa entonces que su proceso de “des-ocultación” haya dependido en definitiva de la “decisión” unilateral de una de las partes. De hecho, en éstas circunstancias, se produce un “borramiento” del elemento personalista a tal nivel, que no es posible hablar siquiera de “decisión”. Después de todo, lo señaló Sartre, el recurso a lo cognitivo, el deseo de encontrar necesidad es, al mismo tiempo, deseo de renuncia a la libertad, a la responsabilidad, a la elección, a la decisión.

La impostura que ello representa –entiéndase, la sustitución de “decisión” por “ejecución”, de “política” por “gerencia” -, da cuenta que el potencial “ideológico” –en el preciso sentido acuñado por J.B. Thompson, de “significado al servicio del poder”¹⁰⁶- de esta apelación a la verdad, es bastante alto. La legitimación de una acción política bajo conceptos tales

¹⁰⁶ THOMPSON, J.B. Ideology and Modern Culture, citado en LARRAÍN, J. 1996. Modernidad Razón e Identidad en América Latina. Santiago. Ed. Andrés Bello. p. 44.

como “Humanidad” o sus sucedáneos habituales –los sospechosos de siempre: paz, justicia, progreso, civilización, etc.-, escinde en un maniqueísmo estructural toda polémica al respecto, inmunizando de cualquier crítica al discurso hegemónico que se despliega a su alero (y de esto nos proporciona un triste ejemplo la “guerra contra el terrorismo” que aún lleva adelante la diplomacia norteamericana¹⁰⁷). Carl Schmitt lo advirtió en 1927:

To confiscate the word humanity, to invoke and monopolize such a term probably has certain incalculable effects, such as denying the enemy the quality of human being and declaring him to be an outlaw to humanity; and a war can thereby be driven to the most extreme inhumanity¹⁰⁸

Fuere por el hecho que fuere –no es mi intención convertirme en su siquiatra-, Occidente se ha mostrado particularmente prolífico en este tipo de tendencias. Aunque para algunos pueda parecer una perogrullada, nunca está de más subrayar el componente propiamente mitológico que imbrica al pensamiento “etno-eurocéntrico”: la auto-concepción –no muy humilde, por cierto- de “cúspide” cultural de la Humanidad y, coherentemente, canon

¹⁰⁷ Como bien observó Žižek, el hecho de que la “guerra contra el terrorismo” de Estados Unidos se legitime como el esfuerzo de llevar los derechos humanos a las personas que sufren bajo regímenes fundamentalistas, no puede ser rechazado como una simple hipocresía, sino que apunta a la ambigüedad fundamental que subyace a la referencia de tales derechos en nuestras sociedades (ŽIŽEK, S. 2004. La revolución blanda. Buenos Aires. Atuel/Parusia. p. 78). Así, por ejemplo, cuando G. W. Bush dice que “la libertad no es el regalo de América a las naciones, sino que es el regalo de Dios a la humanidad”, es mucho más peligroso que si dijese que la libertad es un regalo de los EEUU a las demás naciones, pues, de ser así, quienes se oponen a los EEUU se estarían oponiendo a un simple Estado-nación. Por el contrario, si la libertad es un regalo de Dios a la humanidad, y los EEUU se perciben como el distribuidor privilegiado de este bien en el mundo, entonces quienes se oponen a los EEUU, se estarían oponiendo al regalo más noble que Dios le dio a la humanidad. Cfr. ŽIŽEK, S. 2003. La estructura de dominación y los límites de la democracia. [en línea] Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, el 25 de noviembre de 2003. Disponible <www.antroposmoderno.com> [consultado 13 septiembre 2007]. Esto legitima una guerra de exterminio, y lleva, como lo explicó José Santos Herceg en su original lectura del “Zum ewigen Frieden” de Kant, a la paz del cementerio, “a que el mundo se transforme en un enorme y eternamente pacífico cementerio” SANTOS HERCEG, J. 2004. La paz del sepulturero. Actualidad ético-política de Kant. En: Kant y la racionalidad práctica. Homenaje a los 200 años. Santiago. Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez. p. 54.

¹⁰⁸ SCHMITT, C. The concept of the political, *Op. Cit.*, p. 54.

según el cual medir o censurar –por lo general, ambas- al resto de las tradiciones¹⁰⁹. Éste es un lugar común en nuestra cultura, como a propósito de un pasaje de “El jardín de Epicuro” de Anatole France, lo explicó Derrida: el borrar el exergo y la efigie de cada moneda, la historicidad de las propias maneras, y transmutarlas, a través del uso metafórico, en conceptos universales. La metafísica, aquel anhelo transversal al esquema de occidental, no es sino “mitología blanca”, elevación del mito propiamente indoeuropeo en la forma universal de lo que todavía se quiere llamar Razón¹¹⁰. “Poetas tristes”, diría Derrida, que quitan el color a las antiguas fábulas, y no son, sin embargo, más que “recolectores de fábulas”¹¹¹. “Nigromantes”, diría Nietzsche, que “sacan blancura, leche e inocencia de todo lo negro”¹¹².

Considerando la tendencia relatada, cuya estructura y potencia en el discurso colonizador será analizada con mayor detención más adelante¹¹³, una vez fijada la estructura vertical que rige las relaciones interculturales, se hace perentorio el excluir cualquier consideración que haya en éstas, aunque sea meramente referencial, a la verdad. Esta es, pues, la primera “consideración” que postulo para que la decisión intercultural de la que se habló en páginas anteriores, se considerada justa. En orden a ello, (i) se explicitará las características que tendría este postulado de exclusión de la verdad –i.e., como redescrición metafórica-, (ii) para después pasar a examinar la redescrición propuesta en el plano teológico-político y sus posibilidades en el ámbito ético-jurídico.

¹⁰⁹ SANTOS HERCEG, J. 2005. Etno-eurocentrismo. En: SALAS, R. (comp.). Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Tomo I. Santiago. Editorial Universidad Cardenal Silva Enríquez. p. 345.

¹¹⁰ DERRIDA, J. 2003. La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico. En: Márgenes de la filosofía. Madrid. Cátedra. p. 253.

¹¹¹ “Mitología blanca –la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que sigue siendo, no obstante, activa, inquieta, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto”. *Ibid.*

¹¹² NIETZSCHE, F. 2000. La genealogía de la moral. Bs. As. Ed. EDAF. p. 84.

¹¹³ *Infra*, Cap. III.

i. De extravíos, redescrpciones y verdades

En un ensayo titulado “La esfera de Pascal”, escribía Borges: “Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas”; o, mejor, “de la *diversa entonación* de algunas metáforas”¹¹⁴, como apunta al final del texto. La intención de este primer apartado, algo se mencionó ya, es proponer una desestabilización de aquella jerarquía cuasi-ontológica que ostenta la cultura ético-jurídica occidental en sus relaciones con las tradiciones indígenas. Y, para ello, la antes seductora aserción de Borges se vuelve, ahora, ineludible. Lo que se hará –o al menos se intentará-, será el proponer el abandono de cierta metáfora¹¹⁵, de un juego lingüístico particular, de un léxico determinado -que es el que ha guiado y administrado las relaciones interculturales desde, digamos, los últimos cinco siglos en América Latina-, por otro más permeable a la diversidad cultural; en otras palabras, se intentará lo que Rorty llamó una “redescrpción metafórica”¹¹⁶. Bajo esta lógica, la perspectiva etnocéntrica-universalista que se intenta desterrar no se presenta como un problema a solucionar, como un enigma a

¹¹⁴ BORGES, J. L. 2007. La esfera de Pascal. En: Obras completas. Tomo II. Buenos Aires. Emecé. pp. 16 y 19.

¹¹⁵ Se comprenderá más adelante que no basta sólo eso, sino que además es necesaria su “diversa entonación”.

¹¹⁶ RORTY, R. 1991. Contingencia, ironía y solidaridad. Barcelona. Paidós. p. 36. Esta, obviamente, no se entiende a manera de una evolución que nos acerque progresivamente a un núcleo moral o a un fondo ético de la humanidad. Al contrario, implica una narrativa no teleológica, enfocada en la creación de metáforas, de léxicos alternativos, como visiones más útiles o eficaces para determinados propósitos, antes que formas que describen mejor cómo son realmente las cosas. El paso de un juego lingüístico a otro, de una metáfora a otra, se explica –según Rorty- antes por sus resultados, que por su “contacto” u “adecuación” con la realidad: “[p]odemos saber cómo responder a una observación críptica de un juego lingüístico diferente sin saber ni preocuparnos de qué oración nuestro juego lingüístico corriente es materialmente equivalente a esa observación. Producir la conmensurabilidad encontrando equivalencias materiales entre oraciones procedentes de distintos juegos lingüísticos es sólo una de las distintas técnicas existentes para hacer frente a nuestros semejantes. Cuando no funciona, recurrimos a otra que funcione –por ejemplo, coger el truco a un nuevo juego lingüístico, y quizás olvidar el antiguo. Ésta es la mima técnica que utilizamos cuando la naturaleza no humana se manifiesta recalcitrante a dejarse predecir en el vocabulario de la ciencia tradicional”. RORTY, R. 2001. La filosofía y el espejo de la naturaleza. Madrid. Cátedra. 323 y ss.

resolver, sino –siguiendo a Dewey- como algo que debe ser dejado de lado, “abandonado”¹¹⁷. Se trata, simplemente, de cambiar el tema¹¹⁸.

Pero ¿En qué forma operaría esta redescrición? Borges, en el mencionado ensayo, narra la historia de dos alegorías acogidas en occidente para representar a la divinidad. Por un lado, Dios como una figura perfecta, como una esfera en donde todos sus puntos equidistan del centro; por el otro, Dios a manera de una esfera infinita, en la que el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. Estas metáforas sugieren no sólo dos vías de intuir a Dios, sino que –o al menos esto es lo que postulo- dos formas de autocomprensión de la cultura occidental. A la figura de la esfera tradicional, que es la que ha dominado, en la mayoría de los países al menos, el trazo de las interacciones y omisiones entre el derecho moderno y los pueblos indígenas, le opondré aquella amorfa e ilimitada esfera que tanto aborrecía Pascal, aquella esfera infinita, en donde la cultura occidental se presentaría como un centro más dentro de una inabarcable circunferencia. No habría, según esta última perspectiva, una superioridad epistémica del legado occidental para arrogarse la cúspide de la pirámide ético-jurídica-política, sino que cada tradición operaría en relación a su propio centro.

La variación entre ambas imágenes pasa, a mi entender y en el tema *sub-lite*, por la exclusión del concepto de verdad como mediador intercultural, *id est*, como un “terreno común” que organice jerárquicamente – en base a su adecuación a éste- a culturas que conviven en un mismo espacio político-administrativo. Para precisar los contornos de la redescrición metafórica sugerida, revisaré el movimiento análogo que, a mi

¹¹⁷ “*We do not solve them: we get over them (...) Old questions are solved by disappearing, evaporating, while new questions corresponding to the changed attitude of the endeavor and preference take their place*”. DEWEY, J. 1994. *The influence of Darwinism on philosophy*. Ed: Gouinlock, James (Ed.). *The moral writings of John Dewey: Revised edition*. Canada. Prometheus Books. p. 32.

¹¹⁸ RORTY, R. 1982. *Consequences of pragmatism*. Minneapolis. University of Minnesota Press. p. xiv.

juicio, tuvo lugar en materia teológico-política, y que permitió –aunque sea en un porcentaje menor- la superación los conflictos religiosos en Europa.

ii. Teodicea

ii.i. Centro y periferia

En lo referido a la primera metáfora, cuenta Borges que Jenófanes de Colofón, cansado del antropomorfismo de los poemas homéricos, propuso a los griegos la existencia de un solo Dios, como una esfera eterna. Según Platón, la esfera es la figura más perfecta y más uniforme, porque todos los puntos equidistan del centro. Olof Gigon, entendió que Jenófanes habló analógicamente; el Dios es esferoide, porque esa forma es la mejor, o la menos mala, para representar la divinidad. Parménides, decenios más tarde, repitió la imagen: “El ser es semejante a la masa de una esfera bien redondeada, cuya fuerza es constante desde el centro en cualquier dirección”¹¹⁹.

Esta primera metáfora nos lleva, intuitivamente, a la imagen del Sol – sensible, invisible, platónico-, en cuanto explicación e implicación mítico-metafórica de cómo, ora a nivel religioso, ora a nivel epistemológico, organizar y comprender la realidad. Es la inextricable comunidad entre el Sol y la metáfora, cuyo vínculo es la “remisión” misma, el más allá, el otro lado, el trascender hacia la realidad verdadera que se oculta tras la realidad fenoménica¹²⁰. Es aquel deseo de constricción, aquella ansia de encontrar “fundamentos” a los cuales aferrarse¹²¹; creencia en un núcleo de verdad, de existencia verdadera, a la cual tender, des-cubrir, contemplar y venerar. No por nada –lo decía Derrida- los diversos “centros” que han hegemonizado el pensamiento de Occidente, han designado siempre lo invariante de una presencia: *eidos*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousía*, *aletheia*, trascendentalidad,

¹¹⁹ BORGES, J. L. La esfera de Pascal. pp. 16 y 17.

¹²⁰ ROVATTI, P. A. 1999. Como la luz tenue. Metáfora y saber. Barcelona. Gedisa. p. 116.

¹²¹ RORTY, R. La filosofía y el espejo de la naturaleza. p. 127 y ss.

consciencia, Dios, hombre, etc.¹²². Acá, aquellas alegorías falocéntricas de “penetración” y “profundidad” adquieren pleno sentido. No es de extrañar entonces, que en materias religiosas, el dios del monoteísmo –lo afirmaba Jeremías- no era sólo el “Dios viviente”, el “Rey eterno”, sino el “Dios verdadero” (10:2), “el único Dios verdadero”, enfatizaría siglos más tarde Juan (17:3)¹²³. Esta metáfora sólo admite una religión correcta, verdadera, a la cual aquellas otras manifestaciones religiosas –impías, heréticas, infieles- debían, eventualmente, reducirse.

Ahora, como es evidente, la idea de un centro y una periferia absolutas, lleva implícito en sí el imperativo de la transformación, el deber de reflejar, de “enderezar” las cosas mundanas según la efigie incandescente de lo Uno. Quienquiera que recuerde la alegoría de la caverna platónica, sabrá del movimiento puramente político que se encierra ahí: una vez llevado a cabo el ascenso y contemplado el Bien, es menester descender junto a aquellos que se hayan prisioneros, para ser sus “conductores”, para “ocuparse y cuidar” de ellos¹²⁴. En consecuencia, cuando una determinada iglesia adquiría el monopolio del poder temporal, terminaba, indefectiblemente, coaccionando a los relapsos para que se adecuasen al dogma por ella fijado. Este fenómeno no cobró relevancia sólo en la vieja Europa (con instituciones tan tristemente notables como la Inquisición), sino que se hizo catastróficamente real en la conquista y colonización de América.

¹²² DERRIDA, J. 1989. La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En: La escritura y la diferencia. Barcelona. Anthropos. p. 385.

¹²³ El historiador Jonathan Kirsch contrapone en los siguientes términos la relación del monoteísmo y el politeísmo en torno a la verdad: “El paganismo puede compararse con un bazar ruidoso y abigarrado donde los mercaderes pregonan su mercancía, y cada uno proclama la superioridad del dios o diosa que ofrece al público, Apolo o Afrodita, Mitra o Isis, y un sinfín más. Tal vez tratan de gritar más que la competencia, pero no se meten en peleas. Los firmes defensores del único Dios verdadero, en cambio, entran en el bazar con la convicción absoluta de que el resto de los dioses y diosas son no ya inferiores sino falsos”. KIRSCH, J. 2006. Dios contra los dioses. Historia de la guerra entre monoteísmo y politeísmo. Barcelona. Ediciones B. p. 104.

¹²⁴ PLATÓN. 1992. República. En: Diálogos. Tomo IV. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid. Gredos. 514a-520d.

Un buen ejemplo de cómo se despliega argumentativamente esta ideología, la encontramos en la primera figura de Bartolomé de Las Casas¹²⁵ que bosqueja Tzvetan Todorov en su libro, *El descubrimiento de América*.

Según Todorov, en su defensa de los derechos de los indios, Las Casas parte de la premisa de la igualdad de todos los hombres: “Desde su origen todas las criaturas racionales nacen libres y porque en una naturaleza igual Dios no hizo a uno esclavo de otro, sino que a todos concedió idéntico arbitrio”¹²⁶. Por tanto, afirmaba que la única oposición que importaba era aquella que distinguía entre cristianos o no cristianos; en otros términos, a diferencia de la ideología “esclavista” que enfatizaba la carencia de racionalidad de los indios y los asemejaba a las bestias, en el discurso lascasiano cualquier persona era apta para ser convertida al cristianismo: las diferencias entonces, eran de hecho y no de naturaleza¹²⁷.

Sin embargo, para el monje dominico, la alteridad que separa a los españoles de los indios no deja de ser trascendente. Y esto es obvio: si el cristianismo es en realidad universal, si es válido para cualquier hombre en cualquier lugar y es el destino final de todas las naciones –si actúa, ya lo vimos, como “centro”-, entonces, el que los indios se vean privados de la revelación los pone en una relación de carencia, de inferioridad y sumisión ante los españoles, quienes son los portadores de la religión verdadera y tienen el deber de “iluminarlos”. De aquí que Las Casas vea a los indígenas americanos como “cristianos en potencia” o como “cristianos que no saben

¹²⁵ Es interesante ver que, a este respecto, Las Casas aparece como un nexo entre ambas realidades occidentales –Edad Media/Modernidad-, justo en aquel tiempo –siglo XVI- y lugar –América- que para muchos implica los inicios del pensamiento moderno, y quizás sea por ello que su pensamiento con respecto a los indios se puede subsumir dentro de ambos períodos.

¹²⁶ Citado en PIQUERAS, R. (Ed.). 2001. La conquista de América. Antología del pensamiento de Indias. Barcelona. Ediciones Península. p. 199.

¹²⁷ TODOROV, T. 2005. La Conquista de América. El problema del Otro. México D.F. Siglo XXI Editores. p. 171.

que lo son”¹²⁸ y funcione en base a un esquema evolucionista único, lineal, en cuyo comienzo se encuentra la barbarie y rusticidad del indio, y que termina –como punto más alto- en la Europa cristiana; ellos (allá) están ahora como nosotros (aquí) estábamos antaño:

Muncho, pues, menos razón para que de los defectos y costumbres inculta y no moderadas que en estas nuestras indianas gentes halláremos, nos maravillar, y por ellas, menospreciarlas, pues no solamente munchas y aun todas las más del mundo fueron muy más perversas, irracionales, y en prabidad más estragadas, y en las repúblicas y en munchas virtudes y bienes morales muy menos morigeradas y ordenadas; pero nosotros mismos en nuestros antecesores fuimos muy peores, así en la irracionalidad y confusa policía, como en vicios y costumbres brutales por toda la redondez desta nuestra España¹²⁹.

Por consiguiente, me parece acertada la aserción de Todorov, cuando afirma que personajes tan aparentemente antagónicos como Las Casas y Cortés estaban, sin embargo, de acuerdo en algo: “la sumisión de América a España, la asimilación de los indios a la religión cristiana, la preferencia del colonialismo en detrimento del esclavismo”¹³⁰. Y será esta misma ideología la que legitimará el avasallamiento del indio a la cultura europea, que dura aún en nuestros días. De hecho, si trocamos el “cristianismo” por la “razón” en el discurso lascasiano, la metáfora religiosa medieval se presentaría como equivalente al proceso moderno de la “razón natural”.

Con un paradigma tan poco contemporizador en materia político-religiosa, no era de extrañarse que en el medioevo germinaran fenómenos que iban desde la inquisición y las cruzadas, hasta las guerras de religión. Además de los diversos factores económicos y sociales que influyeron en la superación de dichos conflictos, fue necesario un cambio en la concepción misma de la religión que, a mi juicio, se puede interpretar como una

¹²⁸ *Íd.*, p. 180.

¹²⁹ *Íd.*, p. 181.

¹³⁰ *Íd.*, p. 190.

redescripción metafórica, en la que el concepto de verdad con respecto a ésta fue, por decirlo de alguna forma, “descentrado”.

ii.ii. ¿Centros sin periferias?

Volvamos, como uno debiese hacer más a menudo, a Borges. La segunda metáfora del concepto de esfera proviene del *Corpus hermeticum*, aquella apócrifa biblioteca atribuida a Hermes Trimegisto. En ella, nos cuenta Borges, el teólogo francés Alain de Lille –Alanus de Insulis– descubrió, a fines del siglo XII, la siguiente fórmula, que las edades venideras no olvidarían: “Dios es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna”¹³¹. Esta metáfora, refutada por sus opositores por ser una *contradictio in adjectio* (pues sujeto y predicado se anulan), representa el movimiento de la verdad de su lugar de primacía en el ámbito religioso, descentrándola, multiplicándola y, como parece obvio, relativizándola (con lo que deja de ser “Verdad”) para el nacimiento del Estado laico y de la tolerancia como virtud; en otras palabras, el cómo, para lograr efectos de justicia o, mejor dicho, para evitar sufrimiento, se debió abandonar una metáfora por otra.

Al igual que con la primera metáfora, y no sin cierta irritación claro, podemos ejemplificar con el pensamiento de un Las Casas ya más maduro, un momento de este “descentramiento” de la verdad religiosa.

En efecto, Todorov postula en el monje dominico un desplazamiento semejante al que me he estado refiriendo. Cuando en la dialéctica suscitada por el debate de Valladolid debe defender los sacrificios humanos practicados por los indios americanos, Las Casas se ve obligado a desarrollar un nuevo tipo de argumentación, en el que termina excusando

¹³¹ BORGES, J. L., *Op. Cit.*, p. 17.

estos actos en razón de que se debían como obediencia a su dios, aunque este haya sido falso, pues lo importante es que ellos lo sintieran como verdadero. La religiosidad de las culturas americanas debía juzgarse no tanto en relación con el centro de la verdadera religión (la cristiana), sino, en cambio, con el fervor y la autenticidad con que siguieran los preceptos de sus propios dioses, aunque éstos fuesen ineluctablemente falsos. “Pero -se pregunta Todorov- reconocer que su dios es verdadero para ellos, ¿no es dar el primer paso hacia otro reconocimiento, a saber, que nuestro dios es verdadero para nosotros –sólo para nosotros?”¹³². Lo que quedaría, entonces, no es ya el Dios cristiano, sino la misma idea de divinidad, de religiosidad: cada quien tiene el derecho a acercarse a dios por la vía que le conviene. Ya no hay un Dios verdadero (el nuestro), sino una coexistencia de universos posibles, si alguien lo considera como verdadero¹³³. Para Todorov, Las Casas descubre esa forma superior del igualitarismo que es el perspectivismo, donde cada quien se pone en relación con sus valores propios, en vez de confrontarse con un ideal único¹³⁴. Esta idea, me parece, sería fundamental para el nacimiento de la tolerancia pública.

ii.iii. Infalibilidad, inefabilidad y secularización

Bien sabidas son las dificultades que ocasionó la des-diferenciación del reino de los cielos con los principados terrestres. El heriocratismo medieval, intensificado en la era de Inocencio III –quien justificaba la actuación temporal del papado debido a que la *ratione peccati* pertenecía al fuero del derecho público, y no meramente al fuero interno-, y que fue llevado a su paroxismo por la doctrina de la *plenitudo potestatis* de Inocencio IV, comenzó a resquebrajarse ya en tiempos de Bonifacio VIII. Lamentablemente, el esquema “centro/periferia” siguió operando, lo que

¹³² TODOROV, T., *Op. Cit.*, p. 200.

¹³³ *Íd.*, p. 201.

¹³⁴ *Íd.*, p. 202.

unido a la escisión de la cristiandad provocada por la reforma protestante, significó la existencia de diversos credos dentro de un mismo Estado, que tenía -a la vez- su propia religión oficial. Si antes eran los Reinos católicos de Europa los que, siguiendo las exhortaciones papales, quemaban herejes o judíos por no querer convertirse -o precisamente, y no sin un dejo de singular ironía cristiana, para convertirlos-, ahora cada país luchaba con la misma fe su particular emancipación de aquellos “extranjeros” espirituales establecidos en sus fronteras, convencidos, claramente, que sólo podía haber “una” religión verdadera. Y, creo, es el fin de esta idea, uno de los factores que posibilitó el término de las guerras religiosas.

El Estado moderno se construyó sobre la necesidad de un ente neutro en materia religiosa, que por tanto diera cabida a múltiples creencias, siempre y cuando no sobrepasaran un determinado marco, fundado en la civilidad y la razón. Ahora, para una lógica occidental obsesionada con la búsqueda del *eidos* platónico detrás de cada forma, la única manera de permitir la convivencia de estas múltiples formas, era acabando con la noción de una “Idea” de religión o, mejor, con las facultades gnoseológicas para aprehenderla; reconocer que, en estas materias, no podíamos jamás llegar a saber con certidumbre el final de camino, y que después de tanta disquisición especulativa, sólo nos quedan los nombres desnudos. De aquí que, por ejemplo, la hermenéutica protestante defienda el principio de subjetividad en la exégesis bíblica: “Soy yo -diría Lutero en Worms- quien he de decidir en conciencia cómo he de leer la palabra de Dios, pues soy yo solo y sin mediación ninguna quien ha de responder ante el Absoluto, ante Dios”¹³⁵.

Coherentemente, los padres fundadores de la ideología liberal centraban el análisis de su apología de la libertad religiosa en la

¹³⁵ Cfr. JIMENEZ REDONDO, M. 2002. Modernidad terminable e interminable. Ensayos sobre democracia y liberalismo. Santiago. Ed. Universitaria. p. 44.

imposibilidad de conocer a ciencia cierta cuál era la respuesta definitiva en esta materia. Ya Hobbes explicaba en el *Leviatán* que si un ciudadano debe preferir las reglas de su soberano antes que las de Dios, es porque con respecto a las de éste, existe la dificultad de que “cuando los hombres son mandados en nombre de Dios, no sepan, en muchos casos, si el mandato deriva de Dios efectivamente. O si el que manda abusa del nombre de Dios para ciertos fines particulares suyos”¹³⁶.

Por similares motivos es que John Locke señala en su *Ensayo sobre la tolerancia* (1667), que las opiniones especulativas y el culto divino son las únicas que tienen un derecho absoluto y universal a la tolerancia, pues el magistrado no tiene “un conocimiento más cierto o más infalible que yo para alcanzar aquél [*el otro mundo*], donde ambos somos indagadores, igualmente súbditos los dos, y en lo que no puede ofrecerme garantía alguna de que no me extraviaré, ni compensación alguna si fracaso”¹³⁷. Podemos recordar también el tercer argumento contenido en su *Carta sobre la tolerancia* (1689). Para Locke, de avocarse el gobierno civil a la tarea de la salvación de las almas, se restringiría considerablemente el número de personas que pudiesen ser salvadas, pues los ciudadanos se verían obligados sustraerse a la “luz de su propia razón, oponerse a los dictados de sus propias conciencias”, y a tener la religión que “por ignorancia, ambición o superstición, ha establecido el azar en los países en que nacieron”¹³⁸. El resultado de ello –nos dice Locke- se conformaría muy mal con la noción de divinidad: “los hombres deberían su felicidad o su miseria eternas a los lugares donde hubieran nacido”¹³⁹. Acá, al reconocer la contingencia e historicidad de las religiones de cada nación, Locke reconoce con ello la fragilidad de los juicios de los hombres para alcanzar de manera infalible la

¹³⁶ HOBBS, T. *Leviatán o de la materia forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México D.F. FCE. p. 484.

¹³⁷ LOCKE, J. 1999. *Ensayo sobre la tolerancia*. En: *Escritos sobre la Tolerancia*. Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. p. 84.

¹³⁸ LOCKE, J. 2000. *Carta sobre la tolerancia*. En: NAVARRO-VALLS, R. y PALOMINO, R. (Ed.). *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*. Barcelona. Ariel. pp. 167 y 168.

¹³⁹ *Íd.*, 168.

verdad sobre la salvación, y de ahí que en estas materias cada hombre deba seguir libremente los dictámenes de su conciencia. Locke pensaba –como notó Garzón Valdés-, que la determinación del camino que conducía al Cielo era sólo una cuestión de fe personal incommunicable racionalmente, y por ello propiciaba la tolerancia en materia religiosa¹⁴⁰.

Pero, quizás, donde de forma más prístina encontramos la adopción de aquella última metáfora descrita por Borges, es en Baruch Spinoza. Para el pensador holandés, ya que “la fe fue revelada y escrita en los antiguos tiempos, según la inteligencia y las opiniones de los profetas y del vulgo, cada uno está hoy obligado a apropiarla a sus opiniones para abrazarla sin repugnancia y sin vacilación alguna”¹⁴¹. De aquí que, según Spinoza, la fe no requiera tantos dogmas “verdaderos” como “piadosos”, esto es, que lleven a la obediencia; y, aun cuando entre ellos existan varios que ni sombra de verdad tengan, “basta, sin embargo, que aquel que los cumple ignore que son en sí mismos falsos”¹⁴². En forma similar a la argumentación lascasiana, es por la fe de cada uno, mirada sólo en razón de su obediencia o contumacia y no en consideración de la verdad o falsedad en ella, que se debe juzgar a alguien por pío o por impío¹⁴³. Se excluye como factor en el juicio eterno el mayor o menor conocimiento que se adquiriera en esta materia: “El autor de la naturaleza –escribirá posteriormente Diderot-, que no me recompensará por haber sido un hombre de ingenio, no me condenará por haber sido un tonto”¹⁴⁴. Más allá de los preceptos de obediencia y de amor al prójimo que establece Spinoza, la fe es medida por su devoción hacia ella, y no por la verdad que pueda contener¹⁴⁵. Hay en esta

¹⁴⁰ GARZÓN VALDÉS, E. 1992. 'No pongas tus sucias manos sobre Mozart': algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia. Estudios (29), ITAM. p. 48.

¹⁴¹ SPINOZA, B. 1996. Tratado teológico-político. En: Tratado teológico-político (selección). Tratado político. Madrid. Tecnos. p. 54.

¹⁴² *Id.*, p. 50.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ DIDEROT. 1962. Obras filosóficas completas. Buenos Aires. Cia. Argentina de editores. p. 66.

¹⁴⁵ Lo dicho por Giordano Bruno con respecto al universo, se puede aplicar, ahora, a la religión: “(...) en el universo no hay medio ni circunferencia, sino que, si se quiere, en todas

interpretación un desmembramiento de la noción clásica de esfera: ya no existe un centro, una religión verdadera, al que todos debiesen tender; al contrario, al dejar de ser relevante el concepto de verdad, cada sujeto tiende a lo que en su subjetividad teológica le parece valedero. “*For on Earth -bien decía Milton por aquellos años- Who against Faith and Conscience can be heard Infallible?*”¹⁴⁶.

En este sentido, y trasladando dicha idea al campo ético-cultural, quizás no sea exagerado exclamar con San Pablo: “Nuestra ciudadanía está en los cielos” (Flp. 3,20), mas no según la interpretación tradicional de la escatología cristiana, sino en relación a que las premisas valóricas fundamentales que uniforman cada sociedad se encuentran, realmente, “en los cielos”: obedecen a la autocomprensión existencial de cada pueblo y, en definitiva, involucran supuestos éticos que no son reducibles a una explicación racional.

En pocas palabras, mi idea es que, de forma análoga al descentramiento de la verdad en el ámbito religioso, la decisión intercultural debe estar mediada por un descentramiento similar en términos ético-culturales. Eso sí, quisiese aclarar que con ello no estoy insinuando, en absoluto, el que el Estado deba asumir una postura de neutralidad étnico-valórica como manera de administrar las diferencias en una sociedad multicultural -este es un viejo afán liberal que se encuentra, de una forma u otra, tanto en Habermas¹⁴⁷ como en Rawls¹⁴⁸-. Ello no es plausible¹⁴⁹ y

partes está el medio y cada punto se puede considerar como parte de alguna circunferencia en relación con algún otro medio o centro”. BRUNO, G. 1984. Sobre el infinito universo y los mundos. Bs. As. Ed. Orbis. p. 177.

¹⁴⁶ [Pues en la tierra ¿quién puede presumirse infalible contra la Fe y la Conciencia?]. MILTON, J. 2001. Paradise Lost. En: Paradise Lost and Paradise Regained. EEUU. Signet Classic. Book XII. 528-30.

¹⁴⁷ HABERMAS, J. 1999. La inclusión del otro. Barcelona. Paidós. p. 94 y 95. Resulta singular que Rorty adhiera de alguna forma a esta visión utópica liberal de una “sociedad democrática universal”, la que “en todas las cuestiones que no sean políticas, esta cosmópolis puede seguir siendo tan multicultural y heterogénea como siempre”, en la que “las tradiciones culturales no influirán en las decisiones políticas”. Sin embargo, a diferencia de Habermas, reconoce esta visión como un “invento predominantemente europeo”, al que

significaría volver al sempiterno movimiento de travestir de universales los valores occidentales –que fue lo que motivó en un primer momento estas reflexiones-. La renuncia a todo afán veritativo que pregonó es y debe ser siempre –como alguna vez la concibió Kafka respecto de la escritura-, una renuncia “libre y gozosa”; una renuncia, en el que el sujeto de la decisión no tenga renuencia a actuar a falta de una plataforma intercultural sobre la cual situarse, y opere con hidalguía a partir de sus propios principios, aunque teniendo conciencia de su contingencia y, por ende, sabiendo que en su imposición a otras culturas siempre hará violencia –una violencia que, en consideración a sus propias maneras, lo mismo que inevitable, le es condenable, incluso prohibida-. Sobre ello, sin embargo, ahondaré en otro lugar¹⁵⁰; lo primero es hacer plausible esta nueva narración, este giro hacia la contingencia de las normas valóricas de Occidente.

En los próximos dos capítulos, intentaré dar buenas razones por las cuales debiésemos adherir al descentramiento propuesto. Primero, relatando y explicando de qué forma el esquema centro/periferia justificó la asimilación de los pueblos indígenas en América. Segundo, des-montando la estructura de dicho esquema que operativiza y legitima la supremacía del derecho moderno sobre el derecho propio indígena.

se debiese tratar de “convencer” a otras culturas de adoptar. RORTY, R. 2002. Filosofía y futuro. En: Filosofía y futuro. Barcelona. Gedisa. pp. 24 y 25.

¹⁴⁸ RAWLS, J. 2003. The law of the Peoples. Boston. Harvard University Press. p. 73 y ss.

¹⁴⁹ Ya explicó Kymlicka que, si bien es plausible que el Estado no tenga ninguna confesión oficial, ello es casi un sinsentido en lo referido a la particularidad étnica, ética o cultural, como el autor lo pone en evidencia: “*The state can (and should) replace religious oaths in courts with secular oaths, but it cannot replace the use of English in courts with no language*”. KYMLICKA, W. 1996. Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights. Oxford. Oxford University Press. p. 111.

¹⁵⁰ *Infra*, Cap. V.

CAPÍTULO III

PRE-TEXTOS:

MITO Y COLONIZACIÓN EN EL DISCURSO MODERNO

The road to hell is paved with good intentions.

Proverbio atribuido a Samuel Johnson

En el presente capítulo se describirán los ciclos argumentales que ha desplegado Occidente –basados, claro está, en el esquema centro/periferia-, para legitimar su dominación sobre el resto del mundo. Para ello (i) comenzaré analizando aquel resto mítico que imbrica a la modernidad, y que le permite adecuar su contingencia cultural a un discurso universal y trascendente. Luego, a manera de ejemplo de la hipótesis del capítulo, (ii) me enfocaré en delinear la figura del sujeto moderno, y (iii) su despliegue argumentativo en la construcción de una ideología que sustentase la colonización. Finalmente, (iv) trataré de bosquejar la aplicación del ideograma moderno en América, y, más específicamente, (v) refiriéndome a la implantación y permanencia de este pensamiento en el acervo jurídico-político chileno.

i. La raíz mítica de lo moderno

Seguramente, una de las más conocidas definiciones de la Ilustración, sea aquella enunciada por Kant en 1784: “La ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”¹⁵¹. Detengámonos someramente en ella. Es interesante notar que Kant comienza refiriéndose a la *Aufklärung* no en virtud de determinados atributos, sino en términos casi

¹⁵¹ KANT, I. 1999. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?. En: ERHARD, J.B....[et. al.]. ¿Qué es Ilustración?. Madrid. Tecnos. p.17.

puramente negativos, como una “salida” o “vía de escape” de algo anterior. Al parecer, en esta construcción oposicional, lo que busca es una diferencia, una escisión entre el hoy y el ayer que le permita señalar su época sin limitarla¹⁵² -si se quiere, en alguna forma equivalente al *post tenebras lux*¹⁵³ que engalanó nuestro primer escudo patrio-. Con ello, procede a simplificar la realidad en términos dicotómicos, en base a una estructura binario- jerárquica en la que la segunda figura de la serie es definida en oposición a la primera, en cuanto aquella se presenta “carente” de lo que ésta “es” – imagen plena, vasta; centro que organiza los mundos de vida ajenos, a partir de su propia luz: maduro/infantil, civilizado/bárbaro, europeo/indio, etc.-, y, al mismo tiempo, lo que ésta “es”, es todo lo que aquella “no es”. Así, a esta época ilustrada, en donde la humanidad está lo suficientemente “madura” como para no necesitar dirección ajena, le precedió un tiempo más primitivo, de “inmadurez”, un “estado de rusticidad”, en donde el hombre estaba bajo el yugo de la “superstición”¹⁵⁴ –y, lo señaló Voltaire, en esta época de *Les lumières*, todo aquello que fuera más allá de la “adoración a un Ser supremo y de la sumisión del corazón a sus órdenes eternas”¹⁵⁵, caía dentro de esa categoría-. El comportamiento mimético, mítico y metafísico, parecían como eras superadas, cuya regresión provocaba un “indecible terror” por significar

¹⁵² Cfr. FOUCAULT, M., [s.a]. ¿Qué es la Ilustración? [en línea] http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/Foucault_ilustracion.htm [consultado 8 marzo 2008].

¹⁵³ Aquella frase, que pretendía marcar el fin del oscurantismo colonial español, y su reemplazo por la razón ilustrada republicana, tenía un significado mucho más preciso en su contexto original, el escudo de la ciudad de Ginebra. Así lo nota D’Alembert en su artículo – el que, recordemos, más tarde le valdría una severa reprimenda epistolar del más célebre de los ginebrinos- sobre la mentada ciudad: “El escudo que tuvo desde entonces expresaba esta constitución mixta: un águila imperial, de un lado; y del otro, una llave representando el poder de la Iglesia, con esta divisa: *post tenebras lux*. La ciudad de Ginebra conservó estos símbolos luego de haber renunciado a la iglesia romana; ya no tiene en común con el papado más que las llaves que lleva en su escudo; incluso, es muy singular que las haya conservado luego de haber roto, con una suerte de superstición, todos los lazos que podían vincularla con Roma; la ciudad, aparentemente, ha pensado que la divisa *post tenebras lux*, que expresa perfectamente, según ella cree, su estado actual respecto a la religión, le permitía no cambiar en nada los símbolos de su escudo”. D’ALEMBERT, J. 1996. Ginebra. En: ROUSSEAU, J. J. Carta a D’Alembert. Santiago. Arcis-LOM. p. 240.

¹⁵⁴ “La liberación de la superstición se llama Ilustración”, dice Kant, en su “Del ‘sensus communis’ a la capacidad de juicio” en ERHARD, J.B... [et al.], *Op. Cit.*, p. 27.

¹⁵⁵ VOLTAIRE. 1985. Superstición. En: Diccionario filosófico. Madrid. Akal. p. 485.

una vuelta a aquella naturaleza que, a decir de Adorno y Horkheimer, le había costado a la humanidad un indecible esfuerzo abandonar¹⁵⁶. Ser Ilustrado, ser moderno, se concibe entonces, como un “dejar atrás”, un “superar” o, mejor dicho, como una “liberación”, ya sea del peso normativo de las tradiciones o del caos primigenio de lo natural; en fin, como explica Fitzpatrick, ser Ilustrado es –en más de un sentido- ser lo que el “otro” no es¹⁵⁷.

En este orden de cosas, la modernidad se presenta míticamente a sí misma como el ascenso desde el salvajismo, en vez del descenso desde los dioses¹⁵⁸. Ahora, cabe precisar que su hegemonía en esta estructura no es relativa sólo a su “otro” constitutivo, sino que se construye de manera absoluta a partir de una trascendencia transustanciada en la inmanencia de un objeto original: “El tiempo original está vinculado con el objeto presente en un proceso de desarrollo o civilización en la cual la continuidad del objeto es mantenida incluso mientras cambia”¹⁵⁹. La Ilustración coloca al objeto en una relación integral con “lo general”, concebidos como orden y razón universales. En todo lo particular se encontraría inmanente lo general, a partir de lo que Fitzpatrick llama “Objetos Eternos”, figuras que median entre lo general y lo específicamente particular, al apropiarse la calidad de lo universal. De esta manera, las formas occidentales proporcionan modelos ejemplares de lo que el mundo realmente es o debería ser.

¹⁵⁶ ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M., s/f]. *Dialéctica del Iluminismo*. [En Línea]. Escuela de Filosofía Universidad Arcis, en <<http://www.philosophia.cl>>. [consulta: 24 febrero 2005].

¹⁵⁷ FITZPATRICK, P. 1998. *La mitología del derecho moderno*. México D. F. Siglo XXI editores. p. 47.

¹⁵⁸ *Íd.* p. 66. Siguiendo este argumento, los salvajes debían abandonar sus costumbres bárbaras –por ejemplo, la antropofagia-, que eran las que les impedían progresar hacia una sociedad civilizada, como se lee en una novela de Voltaire: “Les demostró, pues, que aquellos festines en los que se alimentan en la carne de sus semejantes son ágapes de buitres y no de hombres; que aquella execrable costumbre inspira una ferocidad destructiva del género humano; que ésta era la razón por la cual ellos no conocían ni los consuelos de la sociedad, ni el cultivo de la tierra; finalmente, juraron por su gran Manitú que no volverían ni a comer ni hombres ni a mujeres”. VOLTAIRE. 2000. *Historia de Jenni o el ateo y el sabio*. En: *Novelas y cuentos*. Navarra. Ed. Planeta. p. 510

¹⁵⁹ *Íd.*, p. 50

En el derecho, las cosas no funcionaban de manera distinta. Su justificación procedía también en términos negativos, en donde América se elevaba como figura paradigmática del caos: falta de leyes, de gobierno, de cría de animales domésticos, de propiedad, etc., ante lo cual se hacía necesaria la instauración de la sociedad civil. En este sentido se forjó la noción del “estado de naturaleza”, como un “estado de carencia” en relación con lo propiamente moderno. En palabras de Locke:

En primer lugar, se carece de un Derecho establecido, asentado, conocido, recibido y permitido por consentimiento común como la Norma de lo Bueno y la Malo, y la medida común para decidir todas las disputas entre ellos (...) En segundo lugar, en el Estado Natural se carece de un juez conocido e imparcial, con Autoridad para determinar todas las diferencias de acuerdo con el derecho establecido (...) En tercer lugar, en el Estado natural se carece a menudo de Poder para respaldar y apoyar la Sentencia cuando es justa, y para darle su debida ejecución¹⁶⁰

A partir de esta falta de orden, se desarrolla el imperativo de la soberanía del derecho, que duplica en la modernidad el simbolismo mítico del centro ordenador de la creación. Sólo aquello que procede del centro tiene validez. Aquí es el sujeto soberano quien efectúa un orden unificador en la naturaleza y junta las cosas en orden; y, como su identidad no podía aparecer con carácter finito positivo porque no podía ser ninguna cosa (limitada), “El sujeto soberano encuentra su identidad en la diferencia: su diferencia de una naturaleza silvestre y desordenada, y en particular, de ese ‘hombre natural indómito’”¹⁶¹. Este sujeto moderno, quizás en algún momento ficcional o presupuesto contrafácticamente como ideal, degeneró en mito al momento de dejar de considerarse concientemente como invención, y dársele el estatus de universal. Un mito blanco, incoloro, que ejerce, por ello, una violencia oculta, solapada, anidada en las estructuras

¹⁶⁰ Citado en FITZPATRICK, P., *Op. Cit.*, p. 89.

¹⁶¹ *Íd.*, p. 90.

normativas de nuestra sociedad, que justificó la asimilación jurídico-política del indígena, y que, en fin, dio –y aún lo hace- derecho a fundar (y conservar) el derecho. “*Even the most dehumanized modern fantasies depend on some older and simpler figure*”, dijo alguna vez Chesterton¹⁶², y en este caso, no se equivocaba.

“Se ha dicho –refiere Sábato- que sin una teoría revolucionaria no puede haber acción revolucionaria. Parece inútil agregar que tampoco es posible instaurar el reinado de la barbarie sin una doctrina de la barbarie”¹⁶³. Pues bien, dentro de esta “doctrina de la barbarie” moderna –panfletaria, mística y tenazmente contradictoria, pero doctrina al fin y al cabo-, resulta tremendamente interesante para los objetivos de esta tesis la noción de “sujeto”, la cual analizaré a manera de tropo metonímico del orden jurídico-político y su despliegue según la lógica centro/periferia, con el afán de mostrar cómo una figura de este tipo, legitima la asimilación de los mundos de vida indígenas al centro occidental.

ii. Un sujeto anónimo

Acaso una buena forma de comenzar este apartado –aun a riesgo de caer en la pedertería-, sea recordando unos versos de John Milton, escritor que, aun con todas sus contradicciones, puede ser considerado un fiel representante del liberalismo inglés del siglo XVII¹⁶⁴. Las líneas a las que me refiero se encuentran en el canto I de su *Paradise Lost* (1667), en aquella celeberrima exhortación de Lucifer a sus camaradas caídos:

¹⁶² CHESTERTON, G. K. 1986. *The Man Who was Thursday. A nightmare.* London. Penguin Books. p. 50.

¹⁶³ SÁBATO, E. 2003. *Uno y el universo.* Buenos Aires. Seix Barral. p. 83.

¹⁶⁴ “Puritano o humanista; soñador genial... John Milton encabeza, con todo su teísmo y su cristiana adhesión a la Biblia, para el perpetuo hontanar de la libertad viril y de fiera pasión de justicia, ese famoso linaje inglés, llamado liberal”. Véase WIATKOWSKA, T. 1989. *El paraíso recuperado: el radicalismo de John Milton.* Iztapalapa Vol 18 (18). p. 193.

“Is this the region, this the Soil, the Clime”
 Said then the lost Arch Angel, “this the seat
 That we must change for Heav’n, this the mournful gloom
 For that celestial light? Be it so (...)”
 Farewell happy Fields
 Where Joy forever dwells: Hail horrors, hail
 Infernal world, and thou profoundest Hell
 Receive thy new Possessor: One who brings
 A mind no to be chang’d by Place or Time.
 The mind is its own place, and in itself
 Can make a Heav’n of Hell, a Hell of Heav’n”¹⁶⁵

En la imagen recién bosquejada, vemos a un Lucifer para quien el carácter punitivo de su exilio ya no es condicionante de su ánimo, sino que se presenta como elemento puramente contingente dentro de un sistema en el que lo único necesario es su propia mente, su propio espíritu –“*A mind no to be chang’d by Place or Time*”-. De esta forma, la mítica rebelión del arcángel se traduce en un gesto de rechazo a toda aquella historia normativa con la que debía cargar indefectiblemente el sujeto, en una liberación del yugo de toda tradición. Por lo mismo, la clásica interjección “*non serviam*” que se le atribuye a Satanás, excede, acá, la mera oposición a Dios, y se convierte, figurativamente, en la ruptura del sujeto moderno con su etimología medieval (*subiectius*)¹⁶⁶. El individuo es, ahora, “poseedor” y soberano de todo lo que le rodea.

El cambio que traslucen los versos de Milton en torno a la concepción misma del sujeto es, a todas luces, significativo. Tal cual, estandarte de una verdadera revolución cultural que venía surgiendo desde el renacimiento, esta imagen fue aprehendida rústicamente por la cultura jurídica moderna, a manera de un rescate de la verdadera esencia del hombre. En efecto, como

¹⁶⁵ MILTON, J., *Op. Cit.*, Book I, 242-255.

¹⁶⁶ “El rey, por ser el rey, estaba situado por encima del pueblo, no pertenecía a él; de allí que el pueblo mismo no tuviera nada que ver con el oficio real; no era él quien le confería poder al rey, por tanto no podía desconocerlo. El pueblo era súbdito, estaba en una posición de sujeción respecto al rey; de allí que a las personas se les llamara *subjecti*”. GONZÁLEZ OCHOA, C. 1994. El sujeto político a fines de la Edad Media. En: LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (Ed), *Op. Cit.*, p. 93.

lo señaló Ricouer, el “sujeto de derecho” moderno sugiere una “marcha regresiva”¹⁶⁷, que conduce del derecho a la moral, y de ésta a la antropología. A su vez, esta misma representación que domina en la filosofía y la antropología, en la que aparece un sujeto con un núcleo estable, permanente e inmutable, es legitimada por el derecho tanto en la práctica de la vida social como en la teoría del derecho¹⁶⁸. Y, ya vimos, dada su abstracción y trascendencia, esta noción sólo podía ser definida operativamente en “lo que no era”.

En orden a delinear una primera imagen de la constitución de este sujeto liberal moderno, se comenzará analizando someramente el conocido ensayo de Michel de Montaigne, *De los caníbales* (1578-1580).

ii.i. Montaigne: hacia el juicio transcultural

En el mentado ensayo, se sabe, el autor francés aborda el tema de la barbarie de los indios americanos, luego de conocer a tres de ellos en una visita a Rouen.

De una primera lectura, se podría colegir que Montaigne abogaba por un relativismo cultural, en el que no existiría un punto de referencia absoluto en virtud del cual juzgar la idoneidad valórica de las conductas de cada sociedad. En él habría un claro rechazo al derecho natural, puesto que las leyes se fundarían, no en la naturaleza, sino en la tradición y lo arbitrario. En consecuencia, la palabra “bárbaro”, no debiese tener más que un sentido relativo; puesto que todas las costumbres tendrían un igual valor, cada uno aparecería como bárbaro a los ojos del otro:

¹⁶⁷ RICOEUR, P. 1997. ¿Quién es el sujeto de derecho?. *En*: Lo justo. Santiago. Ed. Jurídica. pp. 27 y ss.

¹⁶⁸ BROEKMAN, J. M. 1993. Antropología y derecho. Madrid. Ed. Civitas. p. 262.

Volviendo a mi asunto, creo que nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones, según lo que se me ha referido; lo que ocurre es que cada cual llama *barbarie* a lo que es ajeno a sus costumbres. Como no tenemos otro punto de mira para distinguir la verdad y la razón que el ejemplo e idea de las opiniones y usos del país en que vivimos, a nuestro dictamen en él tienen su asiento la perfecta religión, el gobierno más cumplido, el más irreprochable uso de todas las cosas.¹⁶⁹

Sin embargo, un análisis más acucioso nos revela determinadas aseveraciones que dan cuenta de que sí existirían, para Montaigne, ciertas pautas habilitantes que permiten realizar juicios y comparaciones entre las formas de vida de cada comunidad. Por ejemplo, Montaigne estima encomiable el coraje del indio americano por parecerse al valor de la cultura clásica, de la misma forma que aprobaría la poligamia que practican los indígenas, por encontrar su símil en conductas bíblicas y romanas¹⁷⁰. La poligamia no sería un mal, y la prueba de ello está en que grandes personajes de su historia la han aprobado. Lo mismo acontece cuando revisamos su apreciación del lenguaje y la poesía indígena¹⁷¹, e incluso en su exposición del canibalismo¹⁷². Pero ¿es ésta una manera de considerar que todos los valores son relativos? ¿O sería más bien una forma de juzgar aquella sociedad utilizando criterios derivados de la nuestra?

Ante el “otro”, Montaigne se ve movido a un impulso generoso: antes de despreciarlo, lo admira. Sin embargo, como ya lo notó Taylor, la exigencia perentoria de un juicio de valor favorable, además de condescendiente, es homogeneizadora, porque implica que dicha sentencia ha sido realizada de acuerdo a nuestros propios estándares¹⁷³; en este caso, a los cánones de la

¹⁶⁹ MONTAIGNE, M. 1947. De los caníbales. En: Ensayos Completos. Tomo I. Barcelona. Iberia. p. 192.

¹⁷⁰ *Íd.*, pp. 198-200.

¹⁷¹ “El lenguaje de aquellos indígenas es dulce y de agradable sonido, con terminaciones semejantes a las griegas”. *Íd.*, p. 201.

¹⁷² “Crisipo y Zenón, jefes de la secta estoica, opinaban que no había mal en nutrirse de la humana carroña en caso necesario”. *Íd.*, p. 197.

¹⁷³ TAYLOR, C. 1997. La política del reconocimiento. En: Argumentos filosóficos. Barcelona. Paidós. p. 331 y ss.

cultura clásica. Lo que Montaigne elogia no son los “caníbales”, sino sus propios valores. “Él quisiera ser relativista –nos dice Todorov- y, sin duda, cree que lo es, pero, en realidad, jamás ha dejado de ser universalista”¹⁷⁴. Sin darse cuenta, ha instituido sus propios términos morales –que, dicho sea de paso, no corresponden a los de la sociedad europea de su tiempo, sino que más bien funcionan críticamente para con ella- en pautas de carácter universal. Sería un universalista inconsciente, que se pretende relativista, pero no por eso deja de emitir juicios e imponer su ideal sobre los otros.

Empero, estimo que la profundidad de la antinomia particular/universal en Montaigne no se agota acá –como pareciese sugerirlo Todorov-, en este “universalismo velado”, y es que el autor francés añade un elemento que complejiza aún más dicha relación: la apelación a una “razón universal” que normaría la justicia transcultural de las apreciaciones del observador y, a partir de esto, la constitución de un *ego* al que le es factible desembarazarse de su situación particular y decidir adecuadamente mediante su (*la*) razón. Volvamos ligeramente atrás, a aquel párrafo citado acerca del concepto de *barbarie*. Cuando en éste, Montaigne desprecia el provincialismo de quienes, al no tener otro “punto de mira” que sus propias costumbres, llaman “bárbaro” a lo meramente diferente, deja entrever la posibilidad de adquirir otra perspectiva, un lugar de privilegio desde donde realizar tales apreciaciones. Por ello, no es gratuito el llamado a “juzgar siempre según la voz de la razón y no según la voz común”¹⁷⁵ con el que abre su disertación, sino que estaría planteando los límites en donde es legítima la diferencia entre los usos y costumbres de cada pueblo, a saber, dentro de los límites de la mera razón. Para una mayor comprensión del tipo de universalismo que postulo encontrar en Montaigne, detengámonos someramente en su análisis del canibalismo y de los episodios de venganza nativa que describe. Luego de una sucinta relación de tales actos, Montaigne no desestima el

¹⁷⁴ TODOROV, T. 1991. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana.* México D.F. Siglo XXI editores. p. 63.

¹⁷⁵ MONTAIGNE, M., *Op. Cit.*, p. 189.

“horror bárbaro” que suponen, pero los relativiza al contraponerlos con las costumbres europeas:

Hallo más barbarie en comer a un hombre vivo que en comerlo muerto. Y nosotros sabemos (...) que aquí se ha estado desgarrando a veces, con muchas torturas, un cuerpo lleno de vida, asándolo a fuego lento y entregándolo a los mordiscos y desgarros de canes y puercos. Esto es más bárbaro que asar y comer a un hombre ya difunto¹⁷⁶

En este sentido, al intentar evaluar los usos de los indios, Montaigne propone el juicio de un sujeto nuevo, de un sujeto que trasciende las diferencias particulares de su tiempo y espacio, y que es capaz reparar y condenar tanto la falta ajena como la propia. No es una comprensión de la humanidad como “reconocerse en el *otro* en tanto distinto a uno, es decir, *en* las diferencias y no en las similitudes adjetivas”¹⁷⁷ la que propugna el autor, sino el establecer la capacidad del hombre –de *todo* hombre- de elevarse por sobre su propio contexto y decidir transculturalmente sobre lo bueno y lo malo; una propuesta que se aleja de la noción de respeto y tolerancia recíproca de las diferencias culturales, y que puede entenderse más como la pretensión de un “juicio objetivo”, realizado de acuerdo a normas universales e imparciales. Por ello es que cuando exclama: “podemos llamar bárbaros a aquellos pueblos *respecto de la razón*, pero no respecto de nosotros, que los superamos en toda suerte de barbarie”¹⁷⁸, daría cuenta de un parámetro en virtud del cual las acciones podrían ser moralmente evaluadas –como explica Todorov, “quien dice ‘rebasar’ [*superar*] está comparando y juzgando”¹⁷⁹-. Ahora, para que este canon sea “universalmente válido”, debiese estar desprovisto de toda contingencia empírico-valórica, no ser tributario de ninguna doctrina particular de lo bueno, pues de lo contrario se caería en la miopía provinciana de intentar juzgar las costumbres de otras

¹⁷⁶ *Íd.*, p. 197.

¹⁷⁷ JOCELYN-HOLT, A. 2000. Historia General de Chile. El retorno de los dioses. Tomo I. Buenos Aires. Editorial Planeta. p. 258.

¹⁷⁸ MONTAIGNE, M., *Op. Cit.*, p. 197.

¹⁷⁹ TODOROV, T., *Op. Cit.*, p. 64.

latitudes de acuerdo a criterios emanados de mi propia situación en el mundo; en otras palabras, la Razón posibilitaría la enunciación de un juicio de reproche objetivo e imparcial sobre una costumbre. Vale recalcar, por último, que la existencia de este tipo de razón supone a la vez un sujeto gnoseológicamente apto para aprehende sus preceptos.

En síntesis, en este “acto de juzgar” que postula el ensayista francés, está el núcleo del individuo moderno, aquel capaz de reflexionar críticamente sobre su propia tradición y de evaluar las acciones de los otros –y las suyas propias- neutralmente, de acuerdo a reglas morales que no caen en el etnocentrismo pues son comunes a todos los hombres. La contradicción que hay en Montaigne no pasa simplemente por considerarse relativista y reivindicar al mismo tiempo los criterios de acción griegos como ideales a seguir –que es en lo que enfoca su análisis Todorov-. A la vez, estos criterios se confunden con la Razón, una razón universal y apodíctica, cuyas normas se alejan de la costumbre de cada pueblo, y que son aprehensibles por todo hombre, sin importar el condicionamiento ambiental al que haya estado sujeto.

iii. Holocausto al progreso

Contrario a lo que pudiese creerse –y a lo que en cierta forma vengo afirmando acá-, el sujeto autónomo descrito en el párrafo precedente no ha sido sólo una experiencia moderna. Se ha encontrado antes ya, en culturas aparentemente tan disímiles como la hindú, la filosofía epicúrea, cínica y estoica y en la patrística cristiana. En todas ellas aparece el mismo individuo autosuficiente que reconocemos como vástago de la sociedad industrial, salvo por una diferencia básica: aquellas se refieren a lo que Louis Dumont caracterizó como un individuo “extramundano” (*an outwardly individual*), en donde la renuncia al mundo exterior se erige a manera de *conditio sine qua non* para la libertad, entendida ésta como crecimiento o desarrollo

espiritual¹⁸⁰. En la medida que era un individuo verdadero, un ser que elige libremente, portador autónomo de responsabilidades morales y dueño de su propia vida, el hombre quedaba fuera del mundo terrenal cotidiano, pagando por su libertad con la renuncia a sus deberes sociales y dejando atrás el bullicio y la vanagloria de dichas preocupaciones. El camino hacía la individualidad quedaba, por tanto, reservado para unos pocos elegidos. Llevaba a través de la inmersión mística, del refinamiento religioso, de la extrema piedad: “La verdad –dice San Agustín- manda llamar sabios (...) a los que mediante el reinado del espíritu han conquistado la paz subyugando a todas las pasiones”¹⁸¹. Era un camino para filósofos y religiosos, no para leñadores ni aguadores.

Ahora, siguiendo a Dumont, a partir de una serie de cambios en los que se mezclan las políticas eclesiásticas, la doctrina estoica de la Ley natural y el protestantismo calvinista, se produce lo que él llama –en analogía con la unión cristiana de Dios y el hombre en Cristo- la “encarnación del valor”¹⁸². Aquellos ideales ascetas de renuncia al mundo, iniciaron la transición a una ética terrenal que terminaría finalmente radicada en la voluntad del individuo¹⁸³. La autosuficiencia del sujeto es, ahora, moderna, en tanto se presenta como atributo universal de la humanidad; la capacidad de servirse por su propia razón, para volver a Kant, es algo que se halla inscripto en todos los hombres. Así lo vio también Descartes, en *El discurso del método* (1636): “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo (...) la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es *naturalmente* igual en todos los hombres”¹⁸⁴. A partir de esta idea –en apariencia inocua y altruista-, que será llevada a su paroxismo por Kant, el hombre se hace objetivo

¹⁸⁰ DUMONT, L. 1992. *Genesis I. En: Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective.* Chicago. University of Chicago Press. pp. 26.

¹⁸¹ SAN AGUSTÍN. *De Libero Arbitrio.* Cap. I, p. 279.

¹⁸² DUMONT, L., *Op. Cit.*, p. 45.

¹⁸³ *Íd.*, p. 56.

¹⁸⁴ DESCARTES, R. 2003. *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas.* Madrid. Editorial Espasa-Calpe. p. 41. Las cursivas son mías.

gracias a su subjetividad trascendente¹⁸⁵. El problema con esto -ya lo sabía Fanon¹⁸⁶-, es que la objetividad siempre se vuelve contra el colonizado.

Para sustentar esta acusación, déjese comenzar por la siguiente constatación: el que el sujeto racional moderno esté en el basamento natural de todos los hombres, no quiere decir que todos los hombres sean – actualmente- sujetos racionales modernos. Por más pueril que pueda parecer esta aserción, nos muestra la distancia que debía ser mediada para que el proyecto Ilustrado-moderno fuese eficaz. Y acá aparece, de nuevo, el mito: se codificó la referida distancia como una “transición” hacia algo, como un develamiento de la verdadera esencia del ser humano, de manera tal que las diferencias empíricas fuesen subsumidas teleológicamente en una especie de taxonomía cultural universal, en cuya cúspide se ubicaba –y aún lo hace- el modelo de hombre europeo. Luego, considerando que todos los hombres eran, en teoría, igualmente Hombres, el que algunos de ellos permaneciesen estáticos en etapas pre-modernas de desarrollo, se debía en gran medida a su propia negligencia: su “minoría de edad”, su “inmadurez”, era, en una palabra, “culpable”. Y si, ya sea por pereza, miedo o superstición, no habían sido capaces de librarse de su condición servil, era evidente –aunque contradictorio con el mismo pensamiento liberal- su necesidad de guía, tutela o, más propiamente, de “iluminación” por parte de quienes ya se habían “atrevido” –nótese el mérito contenido en dicho acto- a pensar por sí mismos. La Ilustración se comprendía a sí misma como un proceso de moralización, como desarrollo de su propia subjetividad dominante, en donde la luz se expandía hacia todos los hombres, y que viajaba, como nos recuerda Hegel, de oriente a occidente:

La historia universal va del este al oeste, pues Europa es verdaderamente el término y Asia el comienzo de esta historia. Para la historia universal existe un este por excelencia (...) aunque el este

¹⁸⁵ Cfr. RAMÍREZ, A. 1990. El hombre objetivo: filosofía de un engaño. Revista de Filosofía Vol. XXXV-XXXVI. pp. 165 y ss.

¹⁸⁶ FANON, F. 1963. Los condenados de la tierra. México. D.F. FCE. p. 69.

sea para sí algo completamente relativo: en efecto, aunque la tierra forma una esfera, la historia, sin embargo, no describe un círculo alrededor de ella; tiene más bien un este determinado que es Asia. Aquí nace el sol exterior, físico, y por el oeste se pone, pero por el oeste nace el sol interior de la conciencia de sí que propaga un resplandor superior. La historia es la educación por la que se pasa del desenfreno de la voluntad natural a lo Universal y a la libertad subjetiva¹⁸⁷.

El trazado físico que describe la llegada del sol a Occidente, explica Hegel, obviamente no es cíclico en su alegoría. Se detiene, se reinventa, renace metafóricamente en esas fértiles tierras; renuncia a su atávica rotación –que en mucho recordaba a Sísifo-, y se alza en representación de la subjetividad del género humano, procurando iluminar sus más recónditos rincones –léase, Oriente-. Pero este Oriente no es meramente aquel de chinos y musulmanes, es también el de América (las “indias” orientales) y África, lugares que encierran las mismas maravillas exóticas y costumbres bárbaras de los sitios antes mencionados. Como explica Mary B. Campbell: “El de ‘Oriente’ es un concepto que puede separarse de cualquier zona estrictamente geográfica. Está esencialmente ‘en otra parte’”¹⁸⁸.

Desvaríos cartográficos aparte, lo que parece claro es que la transición del “desenfreno de la voluntad natural” a la “libertad subjetiva”, debía ser llevada a cabo a través de procesos educativos inscritos en una ideología antropológico-evolucionista (ésta, eso sí, no correspondería en modo alguno con la visión darwiniana que surgiría al siglo siguiente, que funcionaba a manera de un “relojero ciego” –para usar la feliz expresión de

¹⁸⁷ Citado en DERRIDA, J. La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico. nota 56, p. 308. En el mismo sentido, Robert Huntingdon le escribía a John Locke desde Alepo: “El país está miserablemente descompuesto y ha perdido la reputación de su nombre y el pujante cúmulo de prestigio que un día tuvo por su sabiduría y su erudición orientales: ha seguido el movimiento del Sol, pues en todas partes se ha dirigido al occidente”. DE BAER, E. S. (Comp.). 1976. Correspondence of John Locke. NY. Oxford University Press. p. 353.

¹⁸⁸ Citado en SARDAR, Z. 2004. Extraño oriente. Historia de un prejuicio. Barcelona. Ed. Gedisa. p. 50.

Dawkins¹⁸⁹-, sino que se proyectaba lineal y ascendentemente sobre el tejido de la historia). Kant, por ejemplo, en sus *Lecciones de pedagogía*, enfatizaba el que, por medio de la enseñanza, se desarrollaría el germen de bien que hay en los hombres, se alcanzaría su destino natural de seres autónomos: “sólo por la educación –diría el pensador alemán- el hombre puede llegar a ser hombre”¹⁹⁰. Y quiénes más indicados para instruir al resto del mundo, que la civilización europea. La razón política ilustrada llevaba entonces, ínsita, dos potencialidades contrarias. Por una parte, reivindicaba la libertad del individuo, que se presumía razonable por naturaleza, y llevaba a la democracia, que permite que la razón colectiva gobierne la ciudad. Por otro lado, conducía al despotismo ilustrado para con los sujetos poco razonables todavía, y, eventualmente, a la muerte de quienes perseveraran en su oposición a la Razón¹⁹¹. De aquí que cuando Kant diga -con toda la buena intención del mundo, sin duda- que no vivimos aún en una época ilustrada, pero sí en una época de Ilustración¹⁹², proporcione la consigna para llevar el evangelio del sujeto liberal allende las fronteras europeas, a todo lugar en que haya “hombres”. Así, el otro no-europeo, el colonizado, el bárbaro, aparece vestido de la calidad de *a-lumno*, como un ser de ignorancia “redimible” y, por ende, receptor pasivo (beneficiario) de la luz natural que emana de Europa. Sábato lo vio con meridiana claridad: “Gengis Kant: Bárbaro conquistador y filósofo alemán”¹⁹³.

¹⁸⁹ “La selección natural, el proceso ciego, inconciente, automático que fue descubierto por Darwin y que, como hoy sabemos, es la explicación de la existencia y de la forma aparentemente finalista de cada ser vivo, no tiene en vista ningún fin. Ella no tiene una mente ni ninguna forma de conciencia. No proyecta el futuro. No ve, no tiene ninguna forma de previsión. Si se puede decir que ella ejerce el rol de relojero en la naturaleza, es el relojero ciego”. Citado en DE ROSA, G. 2007. Evolución de los seres vivos y fe cristiana. Mensaje (556) p. 20. Una analogía interesante es la que realiza Kuhn sobre el carácter no teleológico de la evolución darwiniana y su concepción de evolución en la ciencia. KUHN, T. S. 2004. La estructura de las revoluciones científicas. Santiago. FCE. pp. 263-267.

¹⁹⁰ Citado en FIGUEROA, M. 2006. Kant y el sentido ético de la educación. Una lectura en la época de la globalización. Persona y Sociedad Vol. XX (3). p. 76.

¹⁹¹ MORIN, E. 2003, Pensar Europa. La metamorfosis de un continente. Barcelona. Ed. Gedisa. p. 86.

¹⁹² KANT, I., *¿Qué es la Ilustración?*, p. 23.

¹⁹³ SÁBATO, E., *Op. Cit.*, p. 76.

Todo este proceso de producción ideológica, es posible en cuanto lleva implícito –y esto es fundamental- una lógica de consentimiento por parte del no-europeo, no efectivo¹⁹⁴, sino hipotético¹⁹⁵. La gran diferencia entre ambas es que, mientras en la primera quien o quienes “reciben” el consentimiento poseen el estatuto de una segunda persona que comprende el discurso, quien o quienes reciben el consentimiento en el consentimiento hipotético poseen el estatuto de tercera persona que interpreta, a la vez, discursos y maneras de hablar¹⁹⁶. Y es justamente en esta “interpretación” de los actos y maneras del otro –*prima facie* tan contradictoria con el espíritu de autonomía moderno-, en donde se juega toda la lógica argumentativa del colonialismo y neocolonialismo occidental. En John Stuart Mill encontramos un certero ejemplo de cómo funciona.

En su “Introducción” a *Sobre la libertad* (1859), Mill formulaba un “sencillo principio”, que debía regular “absolutamente” las relaciones entre la sociedad y los individuos, a saber:

Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Pereda define el consentimiento efectivo en los siguientes términos: “*P* da a *Q* su consentimiento efectivo sobre *X* si, y solo si, a) *P* expresa fácticamente a *Q* su aceptación de *X* en un tiempo *t1* siendo *X* una acción particular o una clase de acciones claramente delimitada, b) *X* sucede en *t1*, y c) *P* expresa a *Q* ‘a título personal’, esto es, como agente individual”. PEREDA, C. 2004. *Lógica del consentimiento*. En: OLIVÉ, L. (Comp.). *Ética y diversidad cultural*. México D.F. FCE. p. 103.

¹⁹⁵ “*P* da según *Q* su consentimiento hipotético sobre *X* si, y solo si, a) *P* no expresa fácticamente su aceptación de *X* o *P* expresa fácticamente su aceptación de $\neg X$; b) *Q* interpreta ese dato como resultado de ciertas faltas –inmadurez, desinformación, ausencia...- y c) *Q* interpreta que, de no ser por esas faltas, *P* expresaría su aceptación fáctica de *X*”. *Íd.*, p. 108.

¹⁹⁶ *Íd.* p. 106.

¹⁹⁷ MILL, J. S. 1986. *Sobre la libertad*. Madrid. Alianza editorial. p. 65.

Bajo tales auspicios liberales, pareciese difícil encontrar argumentos para predicar la doctrina del progreso moderno a aquellos que la rechazasen. Sin embargo, las cosas no son tan simples. Nótese la singularidad de que Mill especifica la clase de personas sobre las que rige el principio, *i. e.*, un “miembro de una comunidad *civilizada*”¹⁹⁸. Una primera lectura nos puede sugerir un gesto meramente retórico, mas cuando Mill enuncia en el párrafo siguiente las restricciones a su principio, se comprende perfectamente la precisión:

Casi es innecesario decir que esta doctrina es sólo aplicable a seres humanos en la madurez de sus facultades (...) podemos [después de descartar a los niños] prescindir de considerar aquellos estados atrasados de la sociedad en los que la misma raza puede ser considerada como en su minoría de edad. Las primeras dificultades en el progreso espontáneo son tan grandes que es difícil poder escoger los medios para vencerlas; y un gobernante lleno de espíritu de mejoramiento está autorizado para emplear todos los recursos mediante los cuales pueda alcanzar un fin, quizás inaccesible de otra manera. El despotismo es un medio legítimo de gobierno tratándose de bárbaros, siempre que su fin sea su mejoramiento, y que los medios se justifiquen por estar actualmente encaminados a ese fin.¹⁹⁹

La operación mental que realiza el liberal europeo es sencilla: aún cuando el no-europeo se oponga fácticamente a la enseñanza que prodiga Europa, ésta interpreta dicha oposición como resultado de ciertas faltas – inmadurez, incompetencia, desinformación, etc.-, por lo que –supone-, de no mediar dichas carencias, el no-europeo hubiese prestado felizmente su aquiescencia al proceso civilizador. En otras palabras, aunque lo que se hace va en contra de la “voluntad actual” de los agentes en cuestión, corresponde, sin embargo, a su “voluntad real”, y si no fuese porque éstos son inmaduros, colectivamente incompetentes, desinformados o irracionales,

¹⁹⁸ El énfasis es mío.

¹⁹⁹ *Íd.*, p. 66. En otras páginas Mill establece dos restricciones más: por desinformación (p. 182) y por irracionalidad (pp.182-183).

estarían de acuerdo con lo que se hace; de aquí que sea moralmente justificable interferir en su libertad²⁰⁰.

Como a estas alturas ya debe resultar obvio, lo que legitima este tipo de consentimiento es el contar, pretendidamente, con criterios formales y universales bajo los cuales juzgar cuándo se puede estar afecto a ciertas carencias, cuáles son dichas carencias, etc.; criterios cuyo sitio es ocupado hoy por los DDHH o –como quisiese Garzón Valdés– por las “necesidades básicas”²⁰¹ de aquel hombre universal, que no sería sino el retrato gastado, borrado y blanqueado de Occidente.

iv. Al otro lado del espejo: América

Coherentemente con el ideograma descrito, los americanos (o indios) y sus particularidades se definieron en meros “accidentes” correspondientes a una sustancia común, a una misma naturaleza²⁰². Recordemos que ya en 1512, a partir de las leyes de Burgos, se considera a los indios como vasallos libres del rey de Castilla, con los mismos derechos que los españoles. Asimismo, en 1537, el papa Pablo III había reconocido la verdadera condición de hombres de los indígenas en la bula *Sublimis Deus*. Con esto, las civilizaciones indígenas quedaban integradas al curso de la historia universal, pero, por la misma razón, no quedaban excluidas de la concepción jerárquica inmanente a ella. Se veían reducidas a mera posibilidad de realizar en América, otra Europa. Esto explica el eje común de

²⁰⁰ PEREDA, C., *Op. Cit.*, p. 110.

²⁰¹ GARZÓN VALDÉS, E. 2004. El problema ético de las minorías étnicas. En: OLIVÉ, León (Comp.). *Ética y diversidad cultural*. México D.F. FCE. p. 50 y ss. Sin embargo, como ha acotado Pereda, cuanto más se alejan dichas necesidades básicas de lo meramente fisiológico –lo que Garzón llama las necesidades básicas “derivadas”–, más involucran en su definición una concepción de “vida buena”, esto es, dependientes de una determinada tradición.

²⁰² “(...) los naturales de aquellas tierras, cualesquiera que fueran sus costumbres, participaban de la misma naturaleza que la de los europeos, asiáticos y africanos, o para decirlo en términos de la época, que también descendían de Adán y podían beneficiar del sacrificio de Cristo”. O’GORMAN, E. 2003. *La invención de América*. México D.F. FCE. p. 150.

la diada “Nuevo Mundo/Viejo Mundo”, como señala O’Gorman: “se trata de dos modalidades de un único mundo: en potencia el uno, y en este sentido ‘nuevo’; en acto, el otro, y en este sentido ‘viejo’”²⁰³. Ya Derrida había advertido que, allí donde hay *telos*, donde hay una teleología que parece guiar, ordenar y tornar posible una historicidad, la anula por las mismas razones, neutraliza la irrupción imprevisible e incalculable, la alteridad singular y excepcional de *lo que viene*, de *quien viene*, y sin lo cual, sin el cual, “nada ocurre ya”²⁰⁴. En fin, y en esto ha sido enfático Dussel, el “descubrimiento” de América no fue sino un “en-cubrimiento”: América no es descubierta como algo distinto, sino como materia donde se proyecta lo “mismo”²⁰⁵. El otro americano, al ser en-cubierto en su “alteridad”, podrá ser categorizado como lo “mismo” aún no desarrollado, como un “hombre en bruto” –la expresión es de Hegel refiriéndose a el continente africano- y, ya que Europa es, al fin y al cabo, “el fin de la historia Universal”, es su deber “civilizar” al salvaje, “modernizarlo”, “ilustrarlo”, pasar-*lo* de la potencia al acto, al “ser” plenamente moderno y racional; Europa se representa a sí misma a modo de “misioneros de la civilización” –de nuevo Hegel-, convirtiendo así al indio en una víctima “culpable”, que debe ser “emancipada” aún en contra de su voluntad –su voluntad “actual”, no su voluntad “real”-, como “holocausto de un sacrificio salvador”²⁰⁶, o –para usar la metáfora de Van Kessel- como un “holocausto al progreso”²⁰⁷.

²⁰³ *Íd.*, p. 152.

²⁰⁴ DERRIDA, J. 2002. El “mundo” de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía). [en línea]. Conferencia pronunciada en la apertura de un congreso de la Asociación de las sociedades de filosofía de lengua francesa, en la Universidad de Niza, el 27 de agosto de 2002. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/luces_por_venir.htm> [consultado 24 Noviembre 2007].

²⁰⁵ Cfr. DUSSEL, E. 1992. 1492. El encubrimiento del otro (Hacia el origen del “mito de la modernidad”). Madrid. Editorial Nueva Utopía. p. 45 y 46.

²⁰⁶ DUSSEL, E. 2001. Europa, modernidad y eurocentrismo. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao. Ed. Desclée de Brouwer. p. 355.

²⁰⁷ VAN KESSEL, J. 1992. Holocausto al progreso; los aymaras de Tarapacá. La Paz. Ed. Hisbol. En este sentido, vale recordar aquella memorable escena de la película de Fritz Lang, *Metropolis*, donde las alucinaciones del protagonista mostraban cómo los obreros se inmolaban, cual subterráneas libaciones humanas, a la demoníaca maquinaria necesaria para sostener y mantener la ciudad.

Más allá de toda la diatriba anti-clerical que proliferó en este período, se ve que el pensamiento moderno perseveró y sublimó la arquitectónica medieval del centro/periferia, pero ahora enfocado en un sujeto trascendente, que debía liberarse del yugo de la tradición y decidir por sí mismo. De la misma forma, es en relación a esta figura que se debe levantar el orden social, no constriñendo al individuo a adoptar una determinada concepción de vida buena, sino sólo a seguir las normas morales racionales de convivencia, a las que, en el fondo, responderían todos aquellos que fuesen subsumidos bajo el epígrafe de “humano”; baste como ejemplo de ello, las diversas declaraciones de derechos de fines del siglo XVIII – principalmente, la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789)- y el surgimiento del concepto moderno de Constitución: “La tradición del constitucionalismo no es otra cosa que la lucha por colocar límites al poder y de asegurar de manera institucional los derechos de las personas”²⁰⁸.

Pues bien, la extrapolación de esta teoría al orden de la dogmática jurídica no sólo desembocó en el evolucionismo legal decimonónico desarrollado por Maine, Post, Bachofen y otros juristas de la época²⁰⁹ -y que justificó “científicamente” el colonialismo europeo hasta bien entrado el siglo XX²¹⁰- sino que, al mismo tiempo, incorporado dentro del acervo cultural de

²⁰⁸ ZAPATA LARRAÍN, P. 2008. Justicia Constitucional. Teoría y práctica en el derecho chileno y comparado. Santiago. Editorial Jurídica. p. 158.

²⁰⁹ Cfr. KUPPE, R. y POTZ, R. 1995. La antropología del derecho: Perspectivas de su Pasado, Presente y Futuro. Serie L: Cuadernos del Instituto; b) Derechos Indígenas. Instituto de Investigaciones Jurídicas-unam (3); COLLIER, J. F. 1995. Problemas Teóricos-Metodológicos en la Antropología Jurídica. En: SIERRA, M. y CHENAUT, V. (Coords.). Pueblos Indígenas ante el Derecho. México. CIESAS. CEMCA, pp. 45-78 y SIERRA, M. T. y CHENAUT, V. 2002. Los Debates Recientes y Actuales en la Antropología Jurídica: las Corrientes Anglosajonas. En: KROTZ, E. (Ed.). Antropología Jurídica: Perspectivas Socioculturales en el Estudio del Derecho. Barcelona. Anthropos. pp. 113-170.

²¹⁰ El *Boletín de la Sociedad Etnológica* de Londres publicaba la siguiente declaración en 1856: “Actualmente se reconoce a la Etnología un lugar primordial en nuestra atención, y no simplemente por las satisfacciones que brinda para quienes experimentan afición y curiosidad por las obras de la Naturaleza, sino también porque reviste una importancia práctica de primer orden. Esta importancia se manifiesta en nuestro país principalmente, ya que sus numerosas colonias y extendido comercio lo vinculan con múltiples variedades de la especie humana que difieren, física y moralmente, entre sí mismos y respecto de

los estados criollo-mestizos latinoamericanos, legitimó los procesos político-administrativos de asimilación simbólica del indígena, que en no pocos casos devino en el uso de la violencia física por parte del Estado para asegurar dichos procesos. Chile no fue excepción a ello.

Para concluir este capítulo, realizaré un sucinto análisis de cómo la metáfora clásica de la esfera, terminó legitimando la absorción indígena en tres momentos distintos de la historia nacional. Omitiré en este breve muestrario –por no decir bestiario-, las políticas ya no etnocidas sino netamente genocidas del Estado chileno para con el pueblo mapuche, que tuvieron lugar a partir de mediados del siglo XIX –*v.gr.*, la “pacificación de la Araucanía”- con el fin de despojarle de sus tierras y confinarlos en reducciones a través del otorgamiento de Títulos de Merced, por estimar que ello ya escapa a la lógica que estoy tratando de explicar.

v. Al fin del mundo

v.i. El discurso emancipador y la civilización de los indios

Con la laicización del centro uniformador en la Razón y el sujeto liberal, se abrió una veta ideológica adecuada para que la aristocracia chilena se embarcara en un programa indigenista de corte liberal asimilacionista²¹¹. Para mostrar las directrices más importantes y los efectos que produjo dicho principio en nuestra cultura jurídica, permítaseme

nosotros”. Citado en PELTO P. J. y SPINDLER, G. D. 1972. El estudio de la Antropología. México. Uteha. p. 29.

²¹¹ Como explica Yrigoyen: “Bajo tal ideología liberal se pregonaba la conversión de *indios* en ciudadanos iguales ante la ley, lo que se traduce en el levantamiento constitucional de las cargas coloniales de los indios (mitas y servicio personal). La otra cara de la moneda es el levantamiento de las protecciones colectivas que existían en la era colonial y protegían a los indígenas frente al avance de los criollos, como la inalienabilidad de las tierras indígenas (...) Bajo la ideología del Estado-nación y el monismo legal, las constituciones sancionan un solo idioma, cultura, religión y ley para todos los ciudadanos, buscando la asimilación de los indígenas a dicho patrón general. Quedan proscritos el fuero, autoridades, y normas indígenas, así como sus idiomas y cultura”. YRIGROYEN, R. 2006. Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. En: BERRAONDO, M. (Coord.), Pueblos indígenas y derechos humanos. Bilbao. Universidad de Deusto. p. 348.

remontarme a los albores de la vida republicana, a aquel momento de definición de la identidad chilena por parte de su elite, en donde, como signo de oposición a la Corona española, se reivindica fuertemente el elemento araucano.

En efecto, siguiendo la idealización hecha por Ercilla en *La araucana* (1569)²¹², la aristocracia criolla buscó y encontró en la resistencia mapuche, una herencia de la cual asirse para construir su propio poema épico fundacional²¹³. El proceso de constituir una nación, se sabe, implicaba internalizar una conciencia, una identidad colectiva, mediante la creación de símbolos, valores y representaciones destinados a reforzar los sentimientos de pertenencia social –lo que se ha llamado la “potencia míticorreligiosa” del Estado-nación²¹⁴-. La preponderancia que en este sentido tuvo la imagen del mapuche, lo demuestra su presencia –aunque fuese meramente nominal- en los más diversos símbolos republicanos: la logia Lautarina, la fragata Lautaro, el primer escudo patrio de 1812, etc.²¹⁵.

Contrario a lo que podría creerse, este rescate de la figura araucana no significó, en absoluto, el reconocimiento de su diferencia étnica o de la viabilidad de su especificidad cultural como proyecto societal. Su uso se redujo a una mera reivindicación icónico-mítica del pasado bélico araucano, que era singularmente alimentada a partir de una “higienización” de su efigie,

²¹² “(...) si queremos mirar su crianza, costumbres, modos de guerra y ejercicio della, veremos que muchos no les han hecho ventaja, y que son pocos los que con tan gran constancia y firmeza han defendido su tierra contra tan fieros enemigos como son los españoles.” ERCILLA y ZÚÑIGA, A. 1980. *La araucana*. Santiago. Editorial del Pacífico. p. 15.

²¹³ “Ercilla ha creado un mito –el mito araucano- fecundo en consecuencias, no siempre benéficas para la cultura y adelanto nacionales, y como todo mito, ha ido encarnándose en nuestro pueblo, y creciendo y evolucionando (...) Tal vez no exista otro libro –libro literario- que haya ejercido un tan profundo y general ascendiente en la ideología de un pueblo. En Chile respiramos a Ercilla y no lo sabemos”. SOLAR CORREA, E. 1970. *Semblanzas literarias de la colonia*. Buenos Aires. p. 16.

²¹⁴ MORIN, E., *Op. Cit.*, p. 47.

²¹⁵ GALLARDO PORRAS, V. 2001. Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional. *Revista de Historia Indígena* (5). p. 120 y ss.

en la que, cuando no se exaltaba su “coraje e indomable espíritu”, las loas se reducían a la fantástica atribución de virtudes europeas.

Una de las obras que mejor da cuenta de esta re-apropiación cultural ejercida por la elite criolla, es *Cartas Pehuenches* (1819), del renombrado jurista y hombre público chileno, Juan Egaña. Inspiradas en las famosas *Cartas Persas* de Montesquieu, Egaña simula un intercambio epistolar entre un pehuenche afincado en la ciudad –bajo el cuidado de su “protector”, Andrés-, y su compañero que está en los Andes. A través de estas misivas, el pensador enjuicia las costumbres e instituciones de la época, no pocas veces comparándolas con las tradiciones indígenas, que conservarían idílicamente la rectitud que nuestra sociedad ha perdido. De aquí, en parte, la necesidad de establecer una continuidad para con ellas. Y, en concordancia con el imaginario nacional de la época, el *leitmotiv* de dicho nexo estaba dado por la oposición mapuche a la monarquía española: “La actual revolución de Chile tiene el objeto más justo y necesario que puede interesar un pueblo –expresa Melillanca, *alterego* de Egaña-: es el mismo por el cual nuestra nación sostuvo más de doscientos años de guerra; su libertad e independencia de la tiranía española”²¹⁶. Coherentemente, toda la expoliación y miseria sufrida por los pueblos precolombinos a manos de los ibéricos, pesaba en el imaginario criollo como afrenta personal que debía ser lavada, purgada. Ahora, lo interesante y revelador de Egaña, es que a lo largo de las epístolas no restringe el genocidio español a la sola pérdida de vidas, sino también la destrucción de la cultura vernácula. Así, en un memorable párrafo, el autor denuncia el auténtico genocidio que se llevó a cabo bajo el eufemismo del “intercambio cultural”: “Ellos le vendieron la religión por doce o quince millones de víctimas que sacrificaron entre mil tormentos; sus caballos costaron todo nuestro oro, plata y preciosos frutos; y

²¹⁶ EGAÑA, J. 2001. *Cartas Pehuenches o Correspondencia de dos indios naturales del Pire Mapu, o sea la cuarta tetrarquía de los Andes, el uno residente en Santiago, y el otro en las cordilleras pehuenches*. Santiago. Ediciones de la Universidad de Chile. p. 34.

a cuenta de su alfabeto nos usurparon medio globo”²¹⁷. Gravoso comercio éste, nos dice Egaña, que además destruyó civilizaciones cualitativamente comparables con el desarrollo europeo²¹⁸, dentro de las cuales se encuentran, obviamente, los araucanos, que “superiores a las otras naciones en la elocuencia, en el sistema político federativo, y en algunas observaciones astronómicas, lo han sido sobretodo en la hidráulica”²¹⁹.

Detengámonos en este primer párrafo de la “Carta Tercera”, donde, a mi parecer, se halla prístina la ideología de asimilación liberal que caracterizó explícitamente la acción gubernamental chilena durante los siglos XIX y XX (y que se mantiene solapadamente en la actualidad). Al igual que Montaigne, Egaña establece su admiración por las costumbres nativas en tanto puedan ser subsumidas bajo un epígrafe de “valor” occidentalmente determinado. La consideración que hace de la elocuencia, del sistema político federativo o de la ingeniería hidráulica mapuche -independiente de la poca veracidad que encierra-, nos indica que, para él, todo lo civilizado que hay en las culturas indígenas se define en términos europeos; el atropello ibérico de los valores culturales indios adquiere relevancia sólo en tanto éstos habían alcanzado niveles de progreso iguales o superiores a los del otro lado del Atlántico. Así, cuando en otra carta Egaña condena las costumbres penales mapuches por ser inhumanas y destructivas²²⁰, si bien las matiza alegando los defectos que se hallan en el propio sistema procesal chileno, deja claro que el camino a seguir a este respecto pasa más por un refinamiento de este último que por el rescate de aquella. En el fondo, las

²¹⁷ *Ibid.*, p. 67.

²¹⁸ “Así es que en un solo día quemaron en México todas las bibliotecas de geroglíficos, que como expone el infante real de Tezcucó, sólo la de esta capital formaba una gran montaña en las hogueras. Despreciaron su calendario perpetuo, que en dos mil años sólo variaba dos minutos, sus sencillas y exactas meridianas indicativas de los trópicos, ambos trabajos superiores a cuanto han inventado astrónomos europeos. Ignoran su delicado arte del vaciado; y sobretodo el de vitrificar las piedras con que formaron los grandiosos palacios, que como expone Cortés al emperador Carlos V, no se veían tan magníficos en España. Un famoso matemático francés jamás pudo desaguar la laguna de México, sobre la cual los naturales tenían fundadas siete ciudades, y que ellos desaguaban con gran facilidad”. *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*, pp. 56 y 57.

costumbres nativas eran buenas cuando se asemejaban al canon europeo. A pesar del incesante despotricar contra la corona española, del llamado que hace a nuestros legisladores a “que no se deslumbren con la sola lectura de los libros políticos y legislativos de Europa” sino que atiendan principalmente a la historia y geografía del país²²¹, lo que se encuentra debajo de su construcción poética-política del mapuche y la cultura americana son rasgos propiamente hispánicos, occidentales si se quiere²²². Toda la alabanza y exaltación simbólica del mundo indígena que hace Egaña, se supedita a la semejanza de esta imagen con un determinado “nosotros”, y está inextricablemente unida al convencimiento de que éstos deben abandonar todos aquellos rasgos “irritantes” de su cultura, para volverse “ciudadanos” de ésta, nuestra novel república.

Se ve que el discurso pro-indígena forjado a comienzos del siglo XIX, llevaba inserto aquella ideología liberal-ilustrada que bosquejé en el apartado anterior y que legitimaba la reducción y eliminación todo exceso cultural que no fuese compatible con el “progreso” de la nación chilena europeizada, con el “centro” de los valores democrático-occidentales que giraban en torno al “ciudadano”. Reflejo de dicho discurso, la legislación dictada desde entonces siempre consideró la diferencia indígena como algo extirpable por medio de la actividad civilizatoria del Estado. En 1813, la Junta que siguió al gobierno de Carrera promulgó el decreto “Reglamento a favor de los ciudadanos indios”, en el cual era explícito el propósito de hacer efectivo la “fraternidad, igualdad y prosperidad de los indígenas”, buscando superar la “miseria, inercia, incivilidad, falta de moral y educación en que

²²¹ *Íd.*, p. 121.

²²² Quizás el epítome de esta ideología se halle en la obra de Nicolás Palacios, *La raza chilena* (1904), en donde, en términos científicos, se establece que la genealogía de la “raza” chilena se hunde en dos razas, la araucana y la ibera, en tanto ambas mantienen relación estrecha con el espíritu germano. Simplemente notable. *Cfr.* MUZZOPAPPA, E. 2003. Un pasado glorioso. Los mapuches en el discurso del ejército chileno. *En:* CASTILLO, A.; MUZZOPAPPA, E.; SALOMONE, A.; URREJOLA, B.; ZAPATA, C. (Ed.). *Nación, Estado y Cultura en América Latina*. Santiago. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. p. 283 y ss.

viven abandonados”²²³. A igual propósito servía la primera ley “a favor” de los indígenas, dictada en 1819 por el entonces Director Supremo de Chile, General Bernardo O’Higgins, en la que los incluía en el proyecto de nación chilena: “(...) para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado”²²⁴. No es de extrañar entonces, que la única mención constitucional de los pueblos indígenas en toda nuestra historia legislativa fuese -en el art. 47 n° 6 de la Constitución de 1822- un encargo al Congreso de “cuidar de la civilización de los indios del territorio”.

En adelante, como se manifiesta en la Constitución de 1823 redactada por Juan Egaña, la omisión será la regla constitucional en materia indígena, cuya regulación se hará esporádicamente a través de legislación secundaria, pero sin abandonar jamás las tendencias centrípetas de la razón moderna, que se hallaba arraigada en el acervo cultural chileno.

v.ii. La cultura como “fuerza síquica irresistible”

Como segundo momento, quisiera mencionar un tema ya más vinculado a la cuestión principal de la que es objeto este trabajo, cual es, a no olvidar, hasta qué punto un estado democrático de raigambre occidental puede “permitir” la expresión de las costumbres indígenas contrarias a las convicciones ético-jurídicas dominantes. Una parte importante de ello –y sobre esto ahondaré un poco más en el capítulo siguiente-, dice relación a la consideración de la cultura al momento de juzgar un ilícito por parte de los Tribunales de Justicia. Como se puede intuir, todavía hoy, con todo el desarrollo legislativo y doctrinario habido en la materia, la atención a la variante cultural en el pronunciamiento punitivo del Estado sigue siendo

²²³ GALLARDO PORRAS, V., *Op. Cit.*, p. 124.

²²⁴ Citado en NAMUNCURA, D. 2000. Los pueblos indígenas y los desafíos del 2000. Perspectivas, en política, economía y gestión. Vol. 3 (2).pp. 305 y 306.

escasa²²⁵. Obviamente, hay excepciones. En este sentido, quisiese referirme a dos sentencias dictadas a principios de la segunda mitad del S. XX, las que destacan –aunque tal vez habría que escribir en condicional lo anterior– por incorporar a la reflexión penal el contexto cultural en que se realizó el delito y, por qué no, un reconocimiento del derecho propio indígena²²⁶.

La primera de ellas²²⁷, que falla sobre hechos ocurridos en 1960, trata de cómo en una reducción indígena de Collileufu, para apaciguar el mar luego de un terremoto, se lanzó a las aguas a un niño de 5 años de edad, produciéndole, obviamente, la muerte. Este hecho, cuyo carácter de homicidio consumado de un menor de edad jamás fue puesto en duda en el proceso, no fue finalmente reprochable a los imputados por constituirse una eximente de responsabilidad penal, a saber, la del artículo 10N°9, “haber actuado los reos violentados por una fuerza irresistible o impulsados por un miedo insuperable”²²⁸. El razonamiento del tribunal pasa por considerar que dicho “sacrificio” fue para “calmar la furia del mar”, en un “intento desesperado por salvar sus propias vidas que veían seriamente amenazadas”, por lo que, estima, “consuman el sacrificio impulsados por instintos atávicos que su razón no pudo dominar”²²⁹. Ahora, sabiendo que una conducta de este tipo no sería en forma alguna eximida por esta causal si los individuos no fuesen indígenas –menos de acuerdo a las características del sujeto moderno que se vienen bosquejando–, uno puede preguntarse cuál es la real valoración de la costumbre indígena que realiza el tribunal. Y la respuesta no es complicada: ésta vale en tanto los indígenas se hallan en una situación de inferioridad cultural que los hace susceptibles de creer la realidad de esas representaciones –i.e., que a través del

²²⁵ Esto será analizado en el capítulo siguiente, en la forma de una crítica a la consideración del derecho indígena solo a nivel de la situación personal del imputado.

²²⁶ Para una interpretación en este sentido del caso de Juana Catrilaf, véase SKEWES, J. C. 1999. La muerte de la bruja, la supervivencia de un pueblo y el pluralismo legal. *Austerra, Revista chilena de Antropología Social* 1 (1). pp. 91-93.

²²⁷ *Juan José Painecura Paineo y otros*. Proceso N° 24.228.

²²⁸ Considerando 4°.

²²⁹ Considerando 5°.

sacrificio de un niño se calmarán los mares-. En otras palabras, si bien los movimientos telúricos produjeron en todos los habitantes de la zona una alteración nerviosa, en el caso en cuestión (comunidad indígena), “debió tener, necesariamente, mayor gravedad y proporciones, pues se trata de un sector de la población indígena que dio claras demostraciones de estar aún en una etapa de civilización que hace imposible responsabilizarlos por la acción cometida”²³⁰. No es, entonces, un reconocimiento de la racionalidad propia de una tradición indígena, sino simplemente que, dado su contexto sociocultural, a los indios les fue imposible “actuar en forma racional ante el peligro inminente de perder sus vidas amagados por fuerzas naturales que creyeron poder calmar”²³¹. Al fin, se vieron constreñidos por una fuerza síquica irresistible: su cultura mapuche.

En segundo lugar, vale revisar sucintamente la sentencia del famoso “Caso Catrilaf”, ocurrido en 1953²³². En ésta, se exime de responsabilidad penal a una india mapuche que había matado a una *machi* –que era, además, su abuela-, por haber obrado bajo el influjo de una fuerza síquica irresistible.

Al igual que en el caso anterior, la sentencia se sostiene porque la mentada “fuerza irresistible” era la costumbre mapuche, en tanto que, en la convicción de la reo, la *machi* le había ya causado -y le iba a causar en el futuro- graves daños, que podrían significarle la vida. Y, al igual que en el caso anterior, la sentencia resulta criticable por los criterios ético-antropológicos en los que se sustenta, aunque ahora además están respaldados “científicamente” por un informe pericial –“discursos de verdad”, diría Foucault²³³- que encargó el tribunal a un conjunto de peritos en el tema indígena. En el caso particular, lo que se debía clarificar era si las

²³⁰ Considerando 4°.

²³¹ Considerando 6°.

²³² En 1955. Revista de Derecho y Jurisprudencia y Gaceta de los Tribunales. T. LII, 2ª parte, sec. 4ª, p. 85 y ss.

²³³ De verdad por sus estatus científico y por ser formulados por personas calificadas. FOUCAULT, M. 2000. Los anormales. México D.F. FCE. p. 19 y ss.

supersticiones que, según la reo, la habían llevado a matar a su abuela, pertenecían realmente a la sociedad en la que habitaba, y si, en virtud de ellas, carecía de responsabilidad penal. La conclusión de los peritos es que el acto de la imputada, en su comunidad primitiva, es de orden verdaderamente moral, “un acto de autodefensa y de defensa de la comunidad que la rodea”²³⁴. Para llegar hasta allí, el informe pericial nos da un notable circunloquio evolucionista en el que destaca la distancia que media entre la comunidad de la reo y nuestra sociedad civilizada: “Normas morales y jurídicas, como están vigentes en una sociedad civilizada, o han nacido espontáneamente en un largo proceso de evolución de este mismo grupo humano, o han sido transmitidos a éste (...) por difusión desde otros grupos humanos más civilizados”²³⁵. Por ende –continúa el informe unas líneas más abajo- “exigirles [a los mapuches] discernimiento de las normas jurídicas de nuestra sociedad, equivale a exigir de un hombre no instruido, el discernimiento de fórmulas matemáticas”²³⁶. Siguiendo las directrices del discurso Ilustrado, las diferencias culturales son aprehendidas jerárquicamente, situando las costumbres occidentales en el centro y las indígenas, se sabe, en la periferia. De la misma forma, Occidente tiene el imperativo de “instruir” a las culturas primitivas, para sacarlas de su estado de ignorancia: “Nos permitimos agregar –dice finalmente el informe- que la responsabilidad por el acto perpetrado por la reo, es únicamente nuestra, es decir de nuestra sociedad, la cual, a través de tantos años a continuado y continúa manteniendo a diversos núcleos de indígenas en abandono cultural completo”²³⁷.

v.iii. Reconocimiento jurídico del matrimonio

Es evidente que, llegando a la época contemporánea, el lenguaje de la asimilación ya no se puede mostrar con los mismos significantes. Ahora

²³⁴ *Revista de Derecho y Jurisprudencia y Gaceta de los Tribunales*, p. 89.

²³⁵ *Ibíd.*

²³⁶ *Íd.*, pp. 89 y 90.

²³⁷ *Íd.*, p. 90.

conviven ciertas figuras que, sin enunciarlo literalmente, siguen respondiendo a la lógica cuya reforma propugno en este escrito. En este orden de cosas, quisiese mostrar la perpetuación de la metáfora de la esfera clásica en nuestra legislación, haciendo referencia a una cuestión tan básica como esencial, cual es, la falta de otorgamiento de validez jurídica al matrimonio indígena. Esto, en dos sentidos, que han sido tradicionalmente la forma de dar cabida a este apartado de la diferencia cultural en el derecho comparado.

El primer sentido, es aquel referido a las uniones de hecho, o concubinato. La legislación nacional ha seguido un criterio abstencionista en esta materia, desentendiéndose de cualquier tipo de regulación al respecto. Con ello se ignora una herramienta que permite proporcionar efectos jurídicos a los ritos matrimoniales celebrados por pueblos indígenas, como de hecho se hace en otras legislaciones sudamericanas (v.gr., Bolivia²³⁸). Independientemente de la apreciación axiológico-jurídica que se pudiese hacer sobre las uniones libres como institución, hay estudios que concluyen que la reglamentación de esta institución puede justificarse “como una manera de integrarlos [*a los pueblos indígenas*] efectivamente a las normas que reglan las relaciones de familia, sin imponerles una normativa ajena a los usos que rigen en materia de convivencia desde antes de la Conquista, los que se encuentran atávicamente arraigados en la conciencia colectiva de estos grupos sociales”²³⁹. Y si bien la Ley Indígena (19.253) hace referencia periféricamente a los efectos jurídicos que pudiesen tener las relaciones de

²³⁸ En el art. 160 del Código de la Familia boliviano, luego de definir las “uniones conyugales libres”, estipula: “(Formas prematrimoniales indígenas y otras uniones de hecho). Quedan comprendidas en las anteriores determinaciones las formas prematrimoniales indígenas como el “tatanacu o sirvinacu”, las uniones de hecho de los aborígenes y otras mantenidas en los centros urbanos, industriales y rurales.

Se tendrán en cuenta los usos y hábitos locales o regionales siempre que no sean contrarios a la organización esencial de la familia establecida por el presente Código o que no afecten de otra manera al orden público y a las buenas costumbres”.

²³⁹ MARTINIC, M. D. 1992. El concubinato y figuras afines: un caso de marginalidad jurídica. En: BARROS, E. (Coord.). Familia y personas. Santiago. Editorial Jurídica. p. 75.

hecho indígenas –principalmente en su Art. 4 a través de la poco funcional figura de “la posesión notoria del estado civil”²⁴⁰ y en su Art. 14, cuando habla de la necesidad de la autorización del Art. 1.749 del Código Civil de la “mujer con la cual ha constituido familia”, cuando no hubiese existido matrimonio civil²⁴¹-, el que sea esta única y dispersa normativa la que indirectamente se encarga del tema de la validez jurídica, evidencia la relegación de la institución matrimonial indígena en cuanto no verifique los supuestos rituales de la sociedad mayor.

El segundo sentido mencionado, tiene que ver con el silencio que a este respecto se produce en la Ley de Matrimonio Civil, cuando trata del matrimonio religioso. En efecto, el párrafo 4º, artículo 20 y siguientes de la ley, consagra la validez del matrimonio celebrado ante entidades religiosas que gocen de personalidad jurídica de derecho público, siempre que el acta de constitución del matrimonio sea inscrita en el Registro Civil. Esta capacidad de celebrar matrimonio por todas aquellas iglesias que se hayan constituido de acuerdo a lo prescrito en el Art. 10 de la ley 19.638 (Ley de cultos), significa al mismo tiempo una declaración implícita de la falta de capacidad indígena para hacer valer positivamente sus instituciones tradicionales. En pocas palabras, la única forma de que éstas tengan efectos jurídicos, es dejando de ser indígenas, organizándose y enmarcándose dentro de una estructura de administración religiosa que les es totalmente

²⁴⁰ Art. 4: “Para todos los efectos legales, la posesión notoria del estado civil de padre, madre, cónyuge o hijo se considerará como título suficiente para constituir en favor de los indígenas los mismos derechos y obligaciones que, conforme a las leyes comunes, emanen de la filiación legítima y del matrimonio civil. Para acreditarla bastará la información testimonial de parientes o vecinos, que podrá rendirse en cualquier gestión judicial, o un informe de la Corporación suscrito por el Director.”

²⁴¹ Art. 14: “Tanto en las enajenaciones entre indígenas como en los gravámenes a que se refiere el artículo anterior, el titular de la propiedad deberá contar con la autorización establecida en el artículo 1.749 del Código Civil a menos que se haya pactado separación total de bienes y, en caso de no existir matrimonio civil, deberá contar con la autorización de la mujer con la cual ha constituido familia. La omisión de este requisito acarreará la nulidad del acto”.

ajena. El hecho de que, a diferencia de otras legislaciones²⁴², la ley de matrimonio civil no esté redactada de forma tal que dentro de la validez que se le da al matrimonio religioso se considere también al matrimonio indígena, señala que el concepto de “matrimonio” es uno y universal, central, y que sus desviaciones periféricas valen sólo en cuanto se hagan subsumibles a las “jaulas de hierro” cívico-religiosas de Occidente.

Los tres ejes temáticos revisados, dan muestra de la necesidad de un reordenamiento (descentramiento) en las jerarquías jurídico-políticas nacionales, excluyendo el concepto de verdad en estas instancias, a modo, se dijo antes, del cambio de metáfora operado en el ámbito religioso. Con el fin de hacer más patente esta necesidad, en el próximo capítulo propondré un análisis más acabado de la crítica a los fundamentos del derecho positivo, y su relación con el derecho propio indígena, para mostrar hasta qué punto aquél se halla imbricado con la lógica centro/periferia, e intentar desestabilizar esta imagen del derecho moderno como ordenador de las diversas epifanías jurídicas.

²⁴² De nuevo se alza acá como ejemplo paradigmático el Código de Familia de Bolivia. Art. 42: “(Matrimonio religioso con efectos civiles). No obstante, el matrimonio religioso será válido y surtirá efectos jurídicos cuando se lo realice en lugares apartados de los centros poblados donde no existan o no se hallen provistas las oficialías del registro civil, siempre que concurren los requisitos previstos por el Capítulo II del presente título y se lo inscriba en el registro civil más próximo, debiendo el celebrante enviar para ese fin al oficial del registro civil el acta de celebración y demás constancias bajo su exclusiva responsabilidad y sujeto a las sanciones que se establecerán en su caso, sin perjuicio de que puedan hacerlo los contrayentes o sus sucesores”.

CAPÍTULO IV

EL DERECHO COMO VIOLENCIA INSTITUCIONALIZADA

A TEMPRANAS HORAS DIRIJO MIS PASOS SEGUROS
AL TEMPLO DE LA PENA CORPORAL
ALLÍ HAY INFORMES EN DETALLE
ESOS JETONES CAPTURADOS EN LA RAZZIA
NOCTURNA
SUFREN LO INDECIBLE
CAPOTAN POR EL DOLOR
TODOS TIENEN ZURCIDA LA LENGUA MATERNA CON
ALAMBRE DE PÚA
LES PASÓ LO PEOR POR NO OBEDECER EL
REGLAMENTO DE LA CULTURA

Bruno Vidal, *Libro de Guardia*

Dentro de las múltiples aristas a considerar en cualquier análisis básico de los conflictos de “tierra” entre los pueblos indígenas y el Estado de Chile, –ya sea que se trate del proceso reivindicacionista del pueblo mapuche²⁴³ o de los problemas socio-ambientales de las comunidades del norte del país²⁴⁴–, es interesante notar el cómo estos, en parte, descansan sobre una pugna semántica sobre el significado y la amplitud de este mismo significante: mientras que la concepción occidental se remite principalmente a la tierra efectivamente ocupada para residir por el sujeto, la de los pueblos

²⁴³ Cfr. BENGÓA, J. 2008. Historia del pueblo mapuche. Santiago. LOM..

²⁴⁴ Cfr. YÁÑEZ, N. y MOLINA, R. 2008. La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile. Santiago. LOM.

indígenas comprende además sus lugares ceremoniales, los espacios mítico-religiosos, las áreas de pastoreo, el subsuelo, etc. –lo que técnicamente se conoce como “territorio”-²⁴⁵. Esta diferencia, que en la literatura especializada y en el derecho internacional de los derechos humanos ya puede sonar trivial, sirve para distinguir nítidamente la existencia de dos universos normativos, de dos *nomos* específicos, cuyas fricciones articulan antagónica y subalternamente, las relaciones entre ambas culturas. En este sentido, la pugna semántica en torno a la “tierra” no es sino la metonimia de un conflicto mayor, a saber, el que opera entre el derecho propio indígena y el ordenamiento jurídico chileno²⁴⁶.

Nadie ignora que, en la actualidad, la mentada antinomia se resuelve fácilmente en una supremacía cuasi ontológica del derecho estatal frente al indígena. Dicha narrativa imbrica y da sustento a una serie de elaboraciones legales, doctrinarias y jurisprudenciales que impiden la manifestación del *nomos* de los pueblos originarios y, consecuentemente, del verdadero reconocimiento de sus derechos. Pues bien, mientras en el capítulo anterior intentaba dar buenas razones para el descentramiento de la cultura occidental²⁴⁷ mostrando cómo la lógica contraria –la de la esfera clásica– servía de entramado discursivo para la legitimación de los actos de conquista, colonización, y de el neocolonialismo republicano contemporáneo,

²⁴⁵ Recordemos que el Convenio 169 de la OIT en su art. 13.2, establece que “La utilización del término ‘tierras’ en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera”. En este sentido, la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha reconocido la importancia para la supervivencia cultural que tiene la tierra para los pueblos indígenas: “La Corte toma en cuenta que la base espiritual y material de la identidad de los pueblos indígenas se sustenta principalmente en su relación única con sus tierras tradicionales”. Considerando 131 del *Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaya Vs. Paraguay*.

²⁴⁶ Por ello, como lo explica María Salamanca con respecto del *Az Mapu*, la existencia y vigencia del derecho propio indígena genera problemas de fondo para “la teoría del derecho y la antropología jurídica”, en tanto “será necesario reconocer la existencia de un derecho que obedece a paradigmas de fondo que son distintos a los occidentales, que en nuestro país ha preexistido al derecho occidental, con el que posteriormente ha coexistido y se ha influenciado”. SALAMANCA, M. 2003. El derecho en la sociedad mapuche: un análisis de acuerdo a los estudios publicados previos. En: LILLO, R. (Coord.). Resolución de Conflictos en el Derecho Mapuche. Temuco. Universidad Católica de Temuco.

²⁴⁷ *Supra*, Cap. III.

la intención del presente es, siempre dentro del mismo *telos*, desestabilizar argumentativamente la ideología monista que domina la cultura jurídica moderna. Para esto, (i) empezaré delimitando el campo del problema, revisando los términos actuales en que se estructuran las relaciones entre el derecho estatal y el derecho propio indígena, y determinando la lógica legalista que subyace a dicha estructura; (ii) luego, de la mano de una interpretación del texto “Ante la ley” de Kafka, exploraré la vacuidad de dicha lógica, (iii) para terminar el análisis sugiriendo, a partir de una lectura de W. Benjamin, una explicación/narración sustituta en la que la pretendida prioridad epistémica del derecho occidental pierda asidero, y se entienda más bien ésta como el resultado de un acto carente de razones y, por lo mismo, violento.

i. El monismo jurídico

A pesar del tiempo transcurrido desde la salida de la *Teoría pura del derecho* de Kelsen (*Reine Rechtslehre*, 1934), y de las múltiples revisiones críticas que se han hecho a su obra, basta detenerse un momento para darse cuenta de que el monismo que el jurista austríaco desplegaba en ese entonces –en tanto idea que el derecho sólo existe en la forma de un sistema único, objetivo y universal²⁴⁸–, todavía es parte importante de la cultura jurídica de nuestro país. Considérense sus palabras en torno al tema:

O bien el sistema jurídico global toma en cuenta los fenómenos jurídicos descritos como constituyendo otro derecho...quedando la unidad restaurada por medio de este sistema global que asume el conjunto o bien los fenómenos del pretendido derecho diferente quedan fuera, no integrados en el sistema, en estado salvaje, y no

²⁴⁸ El paradigma de ello se encontraría, para Kelsen, en el establecimiento de un orden legal internacional. Para un interesante estudio de la teoría kelseniana como eslabón fundamental del globalismo jurídico contemporáneo, véase ZOLO, D. 2002. Una crítica realista del globalismo jurídico desde Kant a Kelsen y Habermas. *Anales de la cátedra Francisco de Suárez* (36). pp. 197-218.

pueden ser calificados como auténtico derecho, siendo considerados, todo lo más como sub-derecho²⁴⁹

Uno podría pensar que lo que hay acá es simplemente una diferenciación formal de aquellas prácticas normativas que se encuentran institucionalizadas –y por tanto integradas al ordenamiento-, y aquellas que no. Sin embargo, esta categorización no es ni ingenua ni neutra; en ella va implícita una subordinación fundadora de carácter axiológico-político, de forma tal que la dicotomía dispuesta se ordena jerárquicamente a partir de un modelo en el que uno de los conceptos aparece como “elemento” del otro, en tanto éste último funciona como entidad mayor que lo abarca y define negativamente –lo que Dumont llamó el “englobamiento del contrario” (*encompassing of the contrary*)²⁵⁰-. En este sentido, la afirmación con la que iniciaba este apartado, relativa a la supervivencia de una lógica similar en Chile, quizás encuentre su ejemplo más señero al considerar el hecho de que, a las prácticas alternativas de derecho –estoy pensando principal pero no excluyentemente en el “derecho propio” indígena- se les sigue denominando²⁵¹ –cuando no en la letra, sí en el espíritu- como “infra” o “sub-derecho”. Así, en este caso, se parte del Derecho (sobrentendiendo “derecho estatal”) como categoría “englobante” para, a continuación, construir conceptualmente las prácticas alternativas de derecho como meras desviaciones²⁵² o, peor aún, como situaciones “embrionarias” –“en estado salvaje”, diría Kelsen- del modelo general. Como es obvio, este tipo de maniqueísmo legal obstruye la aprehensión de categorías normativas diferentes, que no caigan en la mera positivización del derecho indígena, ni tampoco en su catalogación subalternante de “costumbre” –y, claro, ello sin

²⁴⁹ Citado en SÁNCHEZ-CASTAÑEDA, A. [s.a.] Los orígenes del pluralismo jurídico. [en línea] <<http://www.bibliojuridica.org/libros/4/1855/29.pdf>>. [consultado 13 Agosto 2008].

²⁵⁰ DUMONT, L. 1992. The Anthropological Community and Ideology, en *Op. Cit.*, pp. 224 y ss.

²⁵¹ Acerca del cómo subyace una estructura de dominación al proceso de nombramiento, véase BUTLER, J. 2007. Lenguaje, poder e identidad. Madrid. Editorial Síntesis.

²⁵² EBERHARD, C. 2003. Algunas implicaciones de los enfoques alternativos. Hacia un nuevo enfoque del derecho a través de sus prácticas. El otro *derecho* (30). Una cuestión aún por dilucidar es la posibilidad efectiva de tomar las prácticas alternativas “en su originalidad”, como quiere el autor.

considerarlo a su vez simplemente como una “vía intermedia” entre ambos conceptos-. Un sucinto análisis del Art. 54 de la ley 19.253 (Ley Indígena)²⁵³, y su aplicación actual, ayudará en la comprensión de lo que quiero decir.

Contenido en el Párrafo I del Título VII de la Ley, este artículo intenta hacerse cargo del hecho de la pluralidad jurídica, esto es, siguiendo la definición de Boaventura de Sousa Santos, de la coexistencia dentro de un mismo territorio geopolítico de un ordenamiento jurídico estatal, occidentalizado, oficial y, al mismo tiempo, de una pluralidad de ordenamientos jurídicos locales, tradicionales o recientemente desarrollados, no oficiales, de raigambre comunitaria²⁵⁴. Pues bien, de la sola lectura del texto, se desprende que este artículo es poco de lo que puede hacerse cargo. De partida, esta “costumbre” hecha valer entre indígenas de la misma etnia –que, por lo demás, en el proyecto de ley figuraba como “derecho consuetudinario”²⁵⁵-, sólo tendrá valor en tanto no sea incompatible con la Constitución Política de la República. Esto, que a cualquier persona con un mínimo de formación jurídica le puede parecer obvio, se vuelve bastante problemático si, tomando en cuenta que la Constitución no es sino la expresión jurídico-normativa del “ser” de una comunidad política de simiente

²⁵³ Art. 54: “La costumbre hecha valer en juicio entre indígenas pertenecientes a una misma etnia, constituirá derecho, siempre que no sea incompatible con la Constitución Política de la República. En lo penal se la considerará cuando ello pudiere servir como antecedente para la aplicación de una eximente o atenuante de responsabilidad.

Cuando la costumbre deba ser acreditada en juicio podrá probarse por todos los medios que franquea la ley y, especialmente, por un informe pericial que deberá evacuar la Corporación a requerimiento del Tribunal.

El Juez encargado del conocimiento de una causa indígena, a solicitud de parte interesada y en actuaciones o diligencias en que se requiera la presencia personal del indígena, deberá aceptar el uso de la lengua materna debiendo al efecto hacerse asesorar por traductor idóneo, el que será proporcionado por la Corporación.”

²⁵⁴ SANTOS, B. 1999. La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, ILSA. p. 149.

²⁵⁵ Ello, eso sí, tomando en consideración que su redacción implicaba una interpretación mucho más restrictiva, toda vez que se aceptaba siempre que “no contravenga texto legal expreso”. Cfr. BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL. 1997. Historia de la ley. Compilación de textos oficiales del debate parlamentario. Ley 19.253, Protección, fomento y desarrollo de los pueblos indígenas. Vol. I. Santiago. p. 523.

netamente occidental²⁵⁶, uno asume la contradicción que implica el que un sistema jurídico, elemento que es siempre interrogante, respuesta y expresión de una determinada cultura, sea administrado dentro de las estructuras ético-jurídicas de otra, en muchos sentidos contraria a aquella²⁵⁷.

Similar situación se aprecia en lo referido al reconocimiento de la “costumbre indígena” en materia penal que contiene dicho artículo, en donde se la circunscribe a un mero “antecedente” para la posible aplicación de un “eximente o atenuante de responsabilidad” –como una especie de las *cultural defences* del derecho norteamericano²⁵⁸-. De igual forma que en el

²⁵⁶ Cfr. ALDUNATE, E. 1993-1994. Interpretación constitucional y decisión política. Revista de Derecho, Universidad Católica de Valparaíso (XV). pp. 31-65. Ya LaSalle, en su clásico ensayo “¿Qué es la Constitución?”, concluía que en esencia la Constitución de un país es “la suma de los factores reales de poder que rigen en ese país”, en el sentido de que “se cogen esos factores *reales* de poder, se extienden en una hoja de papel, se les da expresión *escrita* y a partir de ese momento, incorporados a un papel, ya no son simples factores *reales* de poder, sino que se han erigido en *derecho*, en instituciones *jurídicas*, y quien atente contra ellos atenta contra la ley, y es castigado”. Citado en BECA FREI, J. P. 2008. La (im)posibilidad de construir un concepto científico de Constitución. Revista lus et Praxis 14 (2). p. 310.

²⁵⁷ Un ejemplo interesante, y no tan mediático como otros, es el modo en que los mapuche distribuyen sus bienes después de morir, pues la misma ley indígena en su artículo 18 establece que la sucesión de las tierras indígenas comunitarias se sujetará a la materia que cada etnia tenga en materia de herencia, y en subsidio por la ley común. Esto, como explica Rodrigo Lillo, puede producir problemas que terminarían con la prevalencia del derecho positivo sobre el *Az Mapu*: “Conforme a este procedimiento, es posible que a los hijos, herederos universales el primer orden de sucesión, que en la ley chilena excluyen a todos los otros herederos (artículos 951 y 988 del Código Civil) no se les adjudique ningún bien, lo que atenta directamente contra el derecho de propiedad (sobre el derecho real de herencia) que, según el Código Civil, nace para el heredero al momento de la muerte”. LILLO, R. 2003. Pluralismo jurídico en Chile. Formulando un marco teórico para una investigación empírica. En: LILLO, R. (Coord.). Resolución de Conflictos en el Derecho Mapuche. Temuco. Universidad Católica de Temuco. p. 110. Por las mismas razones fue que, en un análisis del art. 246 de la Constitución colombiana, el que establece que los pueblos indígenas pueden ejercer funciones jurisdiccionales “siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la república”, la Corte Constitucional de ese país resolvió, en su sentencia T-349/96, que si bien la Constitución se refiere de manera general a “la Constitución y la ley” como parámetros de restricción, resulta claro que no puede tratarse de todas las normas constitucionales y legales; de lo contrario, el reconocimiento a la diversidad cultural no tendría más que un significado retórico”.

²⁵⁸ Como explica Carnevali: “Es requisito para esta clase de delitos que la conducta se desarrolle por alguien perteneciente a una cultura minoritaria, la que estima que el comportamiento desplegado no es delito dentro de su esfera cultural, ya sea porque es atípico, justificado o exculpado, pero que, sin embargo, sí lo es dentro del sistema penal de la cultura mayoritaria. O, siendo delitos en ambas culturas, tienen un tratamiento penal diverso”. CARNEVALI, R. 2007. El multiculturalismo: un desafío para el Derecho penal

ya analizado caso de Juana Catrilaf, -aunque, se entiende, en un sentido de asimilación un tanto más sublimado- lo que hay acá no es otra cosa que el reducir el valor del “derecho propio” indígena a las “circunstancias personales” de quien cometió el hecho punible; en términos simples, funciona como “excusa”. Coherentemente, en los pocos fallos en los que se ha hecho mención explícita al contexto cultural indígena, la referencia al artículo en comento ha sido más bien periférica²⁵⁹, utilizándose antes la hipótesis del “error de prohibición”, a saber, que en la comisión del hecho típico y antijurídico falta la conciencia de la ilicitud del proceder (culpabilidad), debido, entre otras cosas, a la procedencia cultural del acusado²⁶⁰. Uno podría pensar que con la reciente entrada en vigencia del Convenio 169 de la OIT, esta estrechez e impermeabilidad del derecho estatal a otros referentes cognitivo-normativos podría verse subsanada,

moderno. [en línea] Política Criminal 3 A-6 <http://www.politicacriminal.cl> [consulta 18 septiembre 2009].

²⁵⁹ Cfr. OLIVA, S. 2004. Reforma procesal penal y ley indígena. En: STIPPEL, J. (Ed.). Reforma a la justicia: una visión de los derechos indígenas. Santiago. Ministerio de Justicia: Proyecto Reforma Judicial de la Sociedad para la Cooperación Técnica Alemana GTZ-Chile: Ministerio de Planificación, Programa Orígenes. pp. 44 y ss. En la mayoría de las sentencias que citan el Art. 54 de la Ley Indígena, no hay una decisión basada en él, sino que se usa como elemento anexo para justificar una determinada decisión respecto a la actuación de una persona; así por ejemplo, dentro de la atenuante de “irreprochable conducta anterior” (11N°6, Código Penal), en la causa RUC 0500418571-6, Tribunal Oral en lo Penal (TOP) Stgo. 12/06/2006.

²⁶⁰ Cfr., sentencia en causa RUC 020075104-1, de 11/06/2004, del TOP Temuco, y también, aunque no de forma tan directa, en la sentencia en causa RUC 0400178619-4, de 30/07/2005, del TOP Villarica. Una sentencia interesante a este respecto es la dictada por el TOP de Calama en causa RUC 0600900213-6, de 06/10/2007, en la que se rechaza explícitamente la hipótesis del “error de prohibición”, en el sentido de que las imputadas sabían perfectamente que la acción que estaban realizando era ilícita, por lo que el tribunal recurre al eximente de responsabilidad contenido en el art. 10N°10, esto es, el ejercicio legítimo de un derecho: “En consecuencia, las acusadas actuaron creyendo equivocadamente que se encontraban amparadas en la causal de justificación del artículo 10 N° 10 del Código Penal, por el ejercicio legítimo de un derecho, lo que obsta a la existencia de la conciencia de la ilicitud de su conducta, por lo que debe entenderse que su actuación en el hecho del juicio, con ser una acción típica y antijurídica, no es culpable, toda vez que falta el elemento de la conciencia de la ilicitud de su proceder; lo que en la especie, en relación a lo obrado por las acusadas, no se dio, por lo que al no existir la culpabilidad, componente aquella de ésta, no hay delito.” Considerando 18°. Sin embargo, como se puede notar de este mismo párrafo, la argumentación es un tanto confusa, pues dice que “actuaron creyendo erróneamente”, lo que implicaría, en cierto sentido, que sería también error de prohibición. Al respecto, véase BARRIENTOS, I. 2008. Licitud del uso y porte de la hoja de coca: un caso de invocación y aplicación judicial del derecho internacional de los derechos humanos. Defensorías Regionales. Minuta Regional 1.

principalmente en virtud de lo dispuesto en los artículos 9 y 10 del mismo. Aun cuando personalmente me parece que, aparte del tópico de la jurisdicción indígena (Art. 9.1)²⁶¹, la distancia entre la Ley Indígena y el Convenio 169 en estos temas no es mucha, aún así digo, la exégesis que de éste hizo el Tribunal Constitucional en su fallo Rol 309 del 2000²⁶², restringe fuertemente cualquier pretensión de “progresividad” en la interpretación del Art. 54 de la ley, por cuanto valida la justificación legislativa y la aplicación judicial existente, confinando a la costumbre a ser sólo uno más de los elementos comprendidos en “la situación personal del participante”, que el juez debiese considerar al momento de fallar el caso en cuestión.

No se requiere un análisis hermenéutico demasiado acucioso para darse cuenta de que la base axiológica que se describió al comienzo –el monismo jurídico-, determina el contenido, la aplicación e incluso la interpretación posterior del mentado artículo. En otras palabras, aún hoy no hay un espacio al interior de la lógica –limpia, aséptica, necesaria- del derecho positivo, que permita una comprensión del “derecho propio” indígena fuera del esquema unilineal “ley-costumbre”.

Ahora, creo, hay algo peculiarmente fetichista en esta concepción del derecho. Al igual que en el clásico ejemplo de Marx, donde el “ser rey” era un efecto de relaciones sociales entre un rey y sus súbditos, pero que –en razón del proceso de inversión fetichista- los participantes de ese vínculo social creían que daban al rey un tratamiento real porque éste era ya en sí,

²⁶¹ Ahora bien, este artículo contendría dos cláusulas de salvaguarda, cuales serían el sistema jurídico nacional y los derechos humanos. Como observa Rodrigo Correa, lo que hacen estas cláusulas es que vendrían a descartar cualquier conflicto de constitucionalidad sacrificando para ello la densidad normativa de la disposición: “En otras palabras, lo importante no es preguntarse si el 1 del artículo 9 es contrario a la constitución, sino más bien en qué extensión dicha disposición resulta aplicable después de considerar las disposiciones constitucionales pertinentes”. CORREA, R. 2002. Informe de Constitucionalidad Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, de la OIT. En: COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO. Subcomisión de Legislación. Chile.

²⁶² Considerando 50° y siguientes.

fuera de su relación con ellos, un *rey*, acá se considera al derecho, no como si fuese un efecto estructural de una red de relaciones entre elementos sociales contingentes, sino como si perteneciese a ésta fuera de su relación con los demás elementos, como si fuese ya, en sí, “derecho”. En consecuencia, este derecho “dado” se presenta ante sus pares como un sistema universal y neutral, cuyos fundamentos de autoridad se ven revestidos de un halo de objetividad explicada como obviedad –lo que es lo mismo que decir que no se explica en absoluto-; en otras palabras, se piensa el derecho positivo como trascendente –en sentido kantiano-, originario y válido en sí mismo, independiente de cualquier referencia a la *praxis* y, principalmente, de todo elemento axiológico-político, en tanto se entiende éste último como emparentado a las nociones de arbitrariedad y poder. Se repite acá, aunque en una forma si se quiere más “estructural”, la distinción entre derecho, como entidad neutra y objetiva, y política, como “hijo descontrolado de intereses e ideologías”, que Judith Shklar denominó *legalismo*²⁶³, y cuya influencia se extiende inclusive a áreas como el derecho internacional público²⁶⁴, o a la lógica operativa de organismos propiamente políticos²⁶⁵. Esta postura, tan política como cualquier otra, cumple una función ideológica básica²⁶⁶, en cuanto dota de necesidad e inevitabilidad a un sistema tremendamente frágil y contingente, intensificando así la impermeabilidad del orden jurídico chileno a aceptar fuentes diversas de derecho y, con ello, impidiendo el pleno ejercicio del derecho de los pueblos indígenas –nacional e internacionalmente reconocido- a mantener y desarrollar autónomamente su cultura.

²⁶³ Acá, “la política es considerada no sólo como algo aparte del derecho, sino que inferior al derecho. El derecho tiende a la justicia, mientras que la política mira solamente a la conveniencia. El primero es neutral y objetivo, mientras la segunda es el hijo descontrolado de intereses e ideologías”. SHKLAR, J. 1968. *Legalismo*. Buenos Aires. Omeba. p. 115.

²⁶⁴ REYES MORENO, L. E. 2007. Forma y sustancia en la argumentación en derecho internacional público. *Revista de Derecho*. Universidad Austral Vol. XX (1). pp. 149-173.

²⁶⁵ ATRIA, F. 2002. ¿Qué desacuerdos valen? La respuesta legalista. *Revista Ius et Praxis* Año 8 (1). pp. 419-427.

²⁶⁶ En el preciso sentido acuñado por J.B. Thompson citado *Supra*, Cap. II.

De aquí entonces, si se quiere adoptar la metáfora del descentramiento, lo perentorio de terminar con esta ideología. Y, en mi opinión, ello pasa, por un gesto de constricción: en orden a posibilitar la apertura requerida, es imperativo que el derecho estatal acabe con su propia intelección como referente central y trascendental de todo derecho²⁶⁷. Por tanto, a continuación me abocaré a tratar de producir dicha constricción, argumentando cómo la autoridad –de la ley, del derecho, del Estado- no se basa sino en el mero hecho fáctico de su autoridad, desafiliando su “invención” –en el sentido de la *Erfindung* nietszcheana²⁶⁸- de toda significación trascendente o, si quiera, racional -lo que Pascal llamó “el fundamento místico de su autoridad”²⁶⁹-, y vinculando su nacimiento, su fundación, a un acto de puramente político, carente *a priori* de las razones normativas que argüirá *a posteriori* para la legitimación de ese mismo acto.

²⁶⁷ Obviamente, esto no se traduce en una convivencia horizontal de los distintos sistemas normativos que operan dentro del espacio administrativo del Estado. Todo derecho de las comunidades indígenas, en Chile y gran parte de Latinoamérica, debe ser entendido en una relación de subalternidad con el la sociedad occidental; pero al menos ahora, esta hegemonía sería por razones puramente fácticas –conquista, violencia-, bastante más difíciles de sostener argumentativamente en un Estado democrático que la obvia superioridad intrínseca de un derecho sobre otro. Llegado este punto, es relevante preguntarse si tal “apertura” del derecho positivo para con los sistemas normativos indígenas no es sino un regreso subrepticio a aquella “unidad del sistema jurídico” kelseniana. Este es un tema demasiado complejo y específico como para detenernos en él, pero me parece que ello dependerá, principalmente, de la capacidad (no obligatoria) que tengan los pueblos indígenas para desarrollar lógicas normativas propias, contrarias al derecho positivo. Una serie de reflexiones al respecto se encuentran en HÜBNER, R., MARTÍNEZ, J.C., LACHENAL, C. y ARIZA, R. (Coord.) 2008. Hacia sistemas jurídicos plurales. Reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena. Bogotá. Konrad Adenaur Stiftung. Particularmente interesante para el tema en cuestión es el ensayo de Eliza Cruz, “Principios generales del derecho indígena”, pp. 29-50.

²⁶⁸ “Para Nietzsche la invención —*Erfindung*— es, por una parte, una ruptura y por otra algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable. Este es el punto crucial de la *Erfindung*. Fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la poesía. Igualmente, fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la religión. Villanía, por tanto, de todos estos comienzos cuando se los opone a la solemnidad del origen tal como es visto por los filósofos”. FOUCAULT, M. 1973. La verdad y las formas jurídicas. Cinco conferencias dictadas en la Universidad de Río de Janeiro entre los días 21 y 25 de mayo de 1973. [en línea] <www.inicia.es> [consultado 21 diciembre 2009]. p. 6.

²⁶⁹ “La costumbre –decía en sus *Pensées*- constituye toda la equidad, sin más razón que la de ser recibida; es el fundamento místico de su autoridad. Quien la refiere a su principio la aniquila”. Esta cita se encuentra tanto en ŽIŽEK, S. 2008. ¿Cómo inventó Marx el síntoma? *En*: ŽIŽEK, S. (comp.). Ideología. Un mapa de la cuestión. Buenos Aires. FCE. p. 354, como en DERRIDA, J. 2002. El derecho a la justicia. *En*: Fuerza de Ley. ‘El fundamento místico de la autoridad’. Madrid. Tecnos. p. 29. Ahora, este último refiere la autoría de Pascal a Montaigne.

ii. En la Ley

Žižek, refiriéndose a las relaciones entre la fantasía y “lo real”, sugirió alguna vez que la creencia, lejos de ser un estado “íntimo”, se materializaba siempre en nuestro estado social efectivo; es la creencia la que sostiene la fantasía que regula la realidad social y, en cuanto se pierde la creencia, la trama de la realidad social se desintegra²⁷⁰. En este sentido –observaba el autor esloveno-, el llamado “universo de Kafka” no es una mera “imagen-fantasía de la realidad social”, una “exageración”, sino, al contrario, “es la *puesta en escena de la fantasía la que actúa en plena realidad social*: todos sabemos que la burocracia no es todopoderosa, pero nuestra conducta ‘efectiva’ en presencia de la maquinaria burocrática está ya regulada por una creencia en su omnipotencia”²⁷¹.

Teniendo en cuenta lo anterior, quizás sea bueno partir recordando – o más bien jugando con- el breve cuento de Kafka, “Ante la Ley” (*Vor dem Gesetz*)²⁷², aparecido en el penúltimo capítulo –“En la catedral”- de su novela *El proceso* (1925). Esta pequeña parábola comienza de una manera bastante singular: “Ante las puertas de la ley hay un guardián”. Curioso esto que se vigile el acceso a la Ley, especialmente si –siguiendo literalmente el título del texto-, el sujeto que recurre a ella (en este caso un campesino) se sitúa “ante” la Ley, para usarla o ponerla en movimiento; más extraño aún si, de acuerdo a la doctrina moderna del derecho, los individuos están dotados de un derecho subjetivo, un poder para exigir algo a alguien en virtud de las normas del ordenamiento jurídico, por ejemplo, para exigir la acción del órgano jurisdiccional. Sin dejar de ser correcta, esta aserción –como

²⁷⁰ ŽIŽEK, S., “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, p. 353 y 354.

²⁷¹ *Íd.*, p. 353.

²⁷² Este texto, Kafka lo publicó por separado en la revista semanal judía *Selbstwehr* (1915), y en su libro de cuentos *Un médico rural* (1919). Utilizo acá la traducción de Francisco Zanutigh Núñez, aparecida en KAFKA, F. 2006. Ante la ley. En: *Relatos completos*. Barcelona. Losada. p. 212-214; las divergencias entre corchetes, son de la traducción libre de Almut Schilling.

cualquier otra- no cierra tan fácilmente. De partida, no se debe olvidar que, por ejemplo, ya en el examen de imputabilidad “aquello que en el discurso jurídico se convertirá en sujeto de derecho, es antes objeto de este discurso. Únicamente en virtud de ello puede transformarse después en sujeto”²⁷³, como explica Jan M. Broekman. Pues bien, esta alternancia entre ser-sujeto y ser-objeto de derecho, no se agota en dicho campo de análisis, sino que imbrica todo el cuerpo de la Ley y se resuelve en la primacía que ostenta esta última figura en la estructura jurídica, en cuanto necesidad de una mediación institucional para la existencia de un individuo “con derechos”. Aquel sentido teológico-escatológico de la Ley como fin trascendente, se vuelve ahora, así, inmanente. “El tribunal [la justicia] no quiere nada de ti. Te toma cuando llegas y te despide cuando te vas”, dirá el sacerdote en el referido capítulo de *El proceso*, luego de comentar el texto que acá se examina. Por ende, uno como sujeto no está simplemente “ante-la-Ley”, sino ocupa esa posición porque, primero que todo, está “en-la-Ley”. En una afirmación típicamente romántica, Novalis exclamaba que sólo la Poesía era la absoluta realidad (*die Poesie ist das ächt absolut Reelle*); si permutamos el sujeto de la oración por la ley o el derecho, se tendrá una buena idea de lo que se quiere decir.

Dicho esto, volvamos a esa singular presencia que resguarda la Ley. Recordemos que, ante las miradas furtivas del campesino hacia la puerta (abierta) de la ley, el guardián le realiza una advertencia:

Si tanto te atrae, intenta entrar a pesar de mi prohibición²⁷⁴. Soy poderoso, y soy solamente el último [el primero, de rango más bajo] de los guardianes, pero ante la puerta de cada una de las sucesivas salas hay guardianes cada vez más poderosos; yo mismo no puedo soportar la vista del tercer guardián.

²⁷³ BROEKMAN, J., *Op. Cit.*, p. 259.

²⁷⁴ Es curioso notar que en la traducción del texto que realizó Borges, publicada en la revista *El hogar* en 1938, suprimió completamente esta frase.

Ahora, si como se viene argumentando, el individuo siempre está en-la-Ley, ya no podemos considerar a esta serie de guardianes como meros elementos accesorios o trabas externas (culturales, sociales, económicas) que impiden el acceso a la justicia, sino como seres inherentes (auxiliares) a ésta, que con su sola presencia –su puro resguardar- ya están aplicando el derecho. Pero nótese, dicha “aplicación” no es inocua. Como lo advirtió Derrida, si se considera en su traducción al inglés, aplicar el derecho, *to enforce the law*, hace siempre referencia a la fuerza que, desde el interior, nos recuerda que el derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que está justificada al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser juzgada desde otro lugar, como injusta²⁷⁵. Ciertamente hay leyes que no se aplican, pero no hay una ley sin aplicabilidad, y no hay aplicabilidad, o *enforceability* de la ley, sin fuerza, sea ésta directa o no, física o simbólica, exterior o interior²⁷⁶. En el caso de los guardianes, dicha fuerza se encuentra autorizada, refrendada en su actuar, por aquel brillo que apenas si se deja ver detrás de ellos, por aquel “resplandor que, inextinguible, sale por [emana de] la puerta de la ley”.

El problema es que nadie parece estar autorizado para ponerse en presencia de la fuente de dicha luminosidad. El campesino, como todo héroe kafkiano –sea agrimensor, ejecutivo de un banco o hijo metamorfoseado en insecto-, ansía llegar a la ley, ser parte de ese orden mayor, o acaso tan solo comprenderlo; el campesino, como todo héroe kafkiano, nunca realiza su expectativa. Muere angustiado ante la puerta de la ley, esperando contemplarla, y sabiendo que dicha puerta era sólo para él: “A nadie se le habría permitido el acceso por aquí, porque esta entrada estaba destinada exclusivamente para ti. Ahora voy y la cierro”, dice el guardián. En este caso, como en una aporía eleática, el movimiento es imposible²⁷⁷, y uno no puede

²⁷⁵ DERRIDA, J., El derecho a la justicia, p. 15.

²⁷⁶ *Íd.*, p. 16.

²⁷⁷ Es sabido que esta referencia entre Zenón de Elea y Kafka es dada por Borges en varios textos, pero especialmente en Kafka y sus precursores. En: Obras Completas. Tomo II. pp. 107-109. Ahora, me parece completamente pertinente lo enunciado por Sábato con respecto a las similitudes del propio Borges con Kafka, en las que Zenón aparecería ligado

dejar de recordar aquel sendero del que hablaba Kafka en *El castillo* (1922): “Porque ese camino, esa calle principal de la aldea, no conducía hacia el cerro del castillo: tan sólo acercaba a él; y luego, como si lo hiciese de adrede, doblaba, y si bien no se alejaba del castillo, tampoco llegaba a aproximarsele”. Pero entonces, ¿Qué pasa si ese resplandor o claridad que dimanaba de la puerta de la ley sólo era el brillo del guardián siguiente, y que, al fin, estos sólo se remiten (y justifican) unos a otros en una cadena circular –autorreferencial- de guardianes que resguardan su propia violencia infundada bajo la luz de un mito (mito del origen, del sentido, de un sentido original)? ¿Qué pasa si, como apuntaron Deleuze y Guattari, en Kafka la ley es incognoscible no porque se retire a su trascendencia, sino simplemente porque carece de toda interioridad, porque está siempre en la oficina de junto, detrás de la puerta, o –como se ve desde el primer capítulo de *El proceso*- en “el cuarto de al lado”²⁷⁸? Indagar este “resplandor que, inextinguible, sale por la puerta de la ley” se hace determinante por cuanto es éste el que determina los límites entre fuerza (legalmente justa) y violencia (legalmente injusta).

iii. Creación *ex nihilo*

antes al primero que al judío-alemán: “Si se comparan algunos de los laberintos de *Ficciones* con los de Kafka, se ve esta diferencia: los de Borges son de tipo geométrico o ajedrecístico y producen una angustia intelectual, como los problemas de Zenón, que nacen de una absoluta lucidez de los elementos puestos en juego; los de Kafka, en cambio, son corredores oscuros, sin fondo, inescrutables y la angustia es una angustia de pesadilla, nacida de un absoluto desconocimiento de las fuerzas en juego. En los primeros hay elementos a-humanos, en los segundos los elementos son simplemente humanos”. SÁBATO, E., *Op. Cit.*, pp. 21 y 22.

²⁷⁸ DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1990. Kafka. Por una literatura menor. México D.F. Ediciones Era. p. 68. Explican más adelante: “En consecuencia, es más que nunca necesario renunciar a la idea de una trascendencia de la ley. Si las instancias últimas son inaccesibles y no se dejan representar, no es en función de una jerarquía infinita propia de la teología negativa sino en función de una *contigüidad del deseo* que hace que todo lo que sucede suceda siempre en la oficina del lado: la contigüidad de las oficinas y la segmentaridad del poder reemplazan la jerarquía de las instancias y la preeminencia del soberano”, p. 76.

En un enigmático texto de 1921, titulado “Para una crítica de la violencia”²⁷⁹ –*Zur kritik der Gewalt*, donde *Gewalt* no sólo es “violencia”, sino también “fuerza legítima”, violencia autorizada, poder legal-, Walter Benjamin hacía ver una hipotética clasificación de la violencia, en torno a la ausencia de su reconocimiento o sanción histórica, para tratar de explicar la obsesión del derecho por el monopolio de la fuerza.

Es sabido –y esto lo vio con meridiana claridad Paul Ricoeur²⁸⁰- que la fase prohibitiva de la ley no se agota en una dimensión puramente represiva, sino que conlleva asimismo una función estructurante; en nuestro caso, la distinción que permite formular entre violencia autorizada y violencia fuera-de-la-ley. Para Benjamin, los fines que carecen de reconocimiento legal-histórico pueden ser catalogados de “naturales” y los que sí lo tienen, como de “derecho”. En lo que concierne al individuo como sujeto de derecho, lo que el orden legal hace es frustrar todos aquellos fines naturales personales que para su satisfacción requieran o se pueda hacer uso de la violencia: “Todo fin natural de las personas individuales colisionará necesariamente con fines de derecho, si su satisfacción requiere la utilización, en mayor o menor medida, de la violencia”²⁸¹. Pero, ¿Es esto sólo por el peligro a que con ello se puedan abortar fines de derecho y las ejecutivas de derecho? De ninguna manera, piensa Benjamin, pues de ser así, no se juzgaría la violencia en general sino sólo aquella que se vuelve contra los fines de derecho. Se dirá que un sistema de fines de derecho no logrará sostenerse allí donde fines naturales puedan ser aún perseguidos de forma violenta. Pero eso, aclara, es mero dogma. En este punto, Benjamin desliza una posibilidad provocativa, a saber, que el interés del derecho al monopolizar la violencia de manos de la persona particular, no exprese intención de defender los fines de derecho, sino, mucho más, al derecho mismo. En otras

²⁷⁹ BENJAMIN, W. 2001. Para una crítica de la violencia. En: Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Madrid. Taurus. p. 26.

²⁸⁰ RICOEUR, P. 1997. La conciencia y la ley. Cuestiones filosóficas. En: Lo justo. pp. 210 y 211.

²⁸¹ BENJAMIN, W., *Op. Cit.*, p. 26.

palabras, “que la violencia, cuando no es aplicada por las correspondientes instancias de derecho, lo pone en peligro, no tanto por los fines que aspira alcanzar, sino por su mera existencia fuera del derecho”²⁸². El derecho prohíbe la violencia individual no porque amenaza a tal o cual ley, sino al orden jurídico mismo. Ahora, esto puede parecer una trivialidad tautológica, pero, nos recuerda Derrida, “¿no es la tautología la estructura fenomenológica de una cierta violencia del derecho que se establece a sí mismo decretando que es violento, esta vez en el sentido fuera-de-la-ley, todo aquello que no lo reconoce?”²⁸³. Esta lógica estructura toda fundación de la ley a partir de la cual se producen realizativamente (performativamente) las convenciones que garantizan la validez del realizativo gracias al cual uno se da a sí mismo los medios para decidir entre la violencia legal y la violencia ilegal. En este orden de cosas, el Estado no teme el bandidaje o el crimen en cuanto transgreden la ley con vistas a obtener beneficios particulares. El Estado tiene miedo de la violencia fundadora²⁸⁴, capaz de justificar, de legitimar o de transformar relaciones de derecho y, en consecuencia de presentarse como teniendo un derecho al derecho²⁸⁵. Cuando Rousseau, en el Capítulo III de *El Contrato Social*,

²⁸² *Íd.*, pp. 26 y 27.

²⁸³ DERRIDA, J. 2002. Nombre de pila de Benjamin. En: Fuerza de Ley. ‘El fundamento místico de la autoridad’. p. 86.

²⁸⁴ Como bien se sabe, en estas páginas Benjamin realiza la distinción entre “violencia fundadora” y “violencia conservadora” de derecho. Según Derrida, la violencia misma de la fundación debe implicar la violencia de la conservación y no puede romper con ella: “Forma parte de la violencia fundadora el que apele a la repetición de sí (...) una fundación es una promesa” (*Íd.*, p. 97). La iterabilidad hace que la violencia fundadora esté siempre representada en una violencia conservadora que respeta sin cesar la tradición de su origen y que no guarda en suma más que una fundación destinada de entrada a ser repetida, conservada, reinstituída.

²⁸⁵ Uno de los ejemplos que analiza Benjamin en este sentido, es el caso de la viabilidad de un derecho de guerra, pues este resulta de la aprobación, por parte de sujetos de derecho, de una violencia cuyos fines siguen siendo naturales, y que por lo tanto, en casos graves, son susceptibles de entrar en conflicto con sus propios fines de derecho o naturales. Ahora, si bien en un comienzo la violencia bélica acomete sus fines en forma de violencia pirata, se debe precisar que siempre está presente el concepto de “paz”, en tanto necesario sancionamiento a priori de cada victoria, independientemente de todas las otras relaciones de derecho. “Y esta sanción consiste en que las nuevas circunstancias son reconocidas como nuevo ‘derecho’”. Si se admite la violencia bélica como origen y modelo de toda violencia que persigue fines naturales, entonces todas estas formas de violencia fundan derecho. Y es por ello que se prohíbe a las personas en tanto sujetos de derecho practiquen

intentó desestimar la trascendencia del “derecho del más fuerte”, dio con una fórmula que asusta por su precisión: “Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente, se puede legítimamente”²⁸⁶.

Como es evidente, la posibilidad introducida por Benjamin no se articula como un mero des-montaje de las superestructuras del derecho que esconderían y reproducirían a la vez los intereses económicos y políticos de las fuerzas dominantes de la sociedad, sino que lo que busca poner en relieve es que el origen del derecho ya instituido, el momento de fundación mismo de la ley, nunca es un momento inscrito en el tejido homogéneo de una historia, sino que implica siempre una rasgadura del mismo. Como explica Derrida, consiste en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador podría garantizar, contradecir o invalidar por definición: “Ningún discurso justificador –nos dice el filósofo francés- puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje con relación a lo realizativo del lenguaje instituyente o a su interpretación dominante”²⁸⁷. De aquí que todas las situaciones revolucionarias justifiquen el recurso a la violencia alegando la instauración de un nuevo Estado: “Este derecho por venir legitimará retroactivamente, retrospectivamente, la violencia que puede herir el sentimiento de justicia, su futuro anterior la justifica ya”²⁸⁸. Y es por lo mismo, que la fundación de todos los Estados –y el orden jurídico que los acompaña- acaece en una situación que se podría llamar “revolucionaria”. Puesto que la constitución del poder es un acto de afirmación existencial hecho por el mismo agente que se está constituyendo, ese momento constitutivo es siempre violento porque –como precisa Fernando Atria- sólo puede hacer un “nosotros”, en la medida en que haya

una violencia aunque sólo dirigida a satisfacer fines naturales. Benjamin, W., *Op. Cit.*, p. 28 y 29.

²⁸⁶ ROUSSEAU, J. J. 2000. El contrato social. En: Obras selectas. Madrid. Edimat. p. 50.

²⁸⁷ DERRIDA, J., El derecho a la justicia, p. 33.

²⁸⁸ DERRIDA, J., Nombre de pila de Benjamin, p. 91.

un “ellos”²⁸⁹. De esta forma, “Lo que para ellos es aplicación del derecho para nosotros es acto de guerra. Entonces triunfaremos y nos declararemos constituidos (y seremos luchadores por la libertad, patriotas o revolucionarios) o fracasaremos (y seremos criminales o terroristas)”²⁹⁰. Ahora, con ello obviamente no me refiero a la aserción empírico-descriptiva de que en la génesis de todo Estado se pueden rastrear matanzas o asesinatos²⁹¹, sino más bien de que siempre, es decir, incluso cuando no tienen lugar esos genocidios, expulsiones o deportaciones espectaculares que acompañan tan frecuentemente a la fundación de los Estados²⁹², éstos se constituyen en violencia.

Esta violencia, se debe decir, no le es extraña al derecho, pero es, en el derecho, lo que suspende el derecho; interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Y este mismo momento de suspenso, momento fundador o revolucionario, es, en el derecho, una instancia de no-derecho –“para el derecho la violencia fundacional es siempre trivialmente criminal”, dice acertadamente Atria, y “Por eso el derecho constitucional (a diferencia de la teoría constitucional) no puede comprender el poder constituyente”²⁹³-. En ese momento, la fundación del derecho queda “suspendida en el vacío o encima del abismo”, dependiendo de un acto realizativo puro, una acción política –con toda la carga de contingencia y arbitrariedad que se pueda leer en ella-, que no tiene que dar cuenta a nadie ni ante nadie²⁹⁴. Hay acá una división política del espacio temporal –división que fuese postulada Carl Schmitt en sus primeros trabajos, que ciertamente influenciaron a Benjamin²⁹⁵-, en períodos de normalidad/excepcionalidad, y que permite

²⁸⁹ ATRIA, F. 2006. Sobre la soberanía y lo político. Revista Derecho y Humanidades 12. p. 70.

²⁹⁰ *Íd.*, p. 71.

²⁹¹ *Cfr.* COPP, D. 1999. The idea of a legitimate State. Philosophy and Public Affairs 28 (1). pp. 3 y 4.

²⁹² DERRIDA, J., Nombre de pila de Benjamin, p. 91.

²⁹³ ATRIA, F., Sobre la soberanía y lo político, p. 71.

²⁹⁴ *Íd.*, p. 93.

²⁹⁵ Es conocida la relación intelectual que hubo entre Benjamin y Carl Schmitt; relación que, por lo demás, no le ha sido indiferente a la izquierda. Baste recordar que Adorno y Scholem

explicar, en definitiva, el acto originario de todo ordenamiento jurídico²⁹⁶. Y es que, al igual que la decisión soberana de Schmitt –ésta en tanto “principio absoluto” del orden legal²⁹⁷-, el acto fundacional sólo es factible bajo una lógica de excepción, de exterioridad o ruptura con respecto del sistema normativo, del orden legal, de un tiempo de “normalidad” –considerando a la vez, que es este acto violento el que determinará, finalmente, qué es ese orden legal²⁹⁸-. La exterioridad de este momento muestra entonces que la autoridad –de la ley, del Estado-, no necesita derecho para crear derecho: *Auctoritas, non veritas facit legem*, como solía decir Hobbes.

decidieron no incluir en su compilación de la correspondencia de Benjamin, la carta que éste le envió a Schmitt con motivo de su libro *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925), en donde reconocía la influencia de las categorías políticas schmittianas en su teoría del arte. Para una revisión somera, aunque un tanto dispersa de esta relación, véase TRAVERSO, E. 2007. ‘Relaciones peligrosas’. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar. *Acta Poetica* 28 (1-2). pp. 93-109. Vale la pena mencionar acá, la relación que Schmitt sostuvo con otra importante figura de la izquierda, Norberto Bobbio, con quien, después de haberse conocido en Berlín en 1937, mantuvo un intercambio epistolar que duró hasta comienzos de la década de los ochenta. Cfr. BOBBIO, N. 1998. *Autobiografía*. Madrid. Taurus. pp. 167-175. Para una referencia general sobre la influencia de Carl Schmitt en otros autores de izquierda, véase VÁSQUEZ, J. I. 2004. *La izquierda mira hacia Carl Schmitt*. Ciudad de los Césares XV (68). pp. 27-35.

²⁹⁶ “According to Schmitt, it is logically impossible for the representatives of law and politics to create a limited sphere of time outside the Framework of normality (...) the state of exception must come from the outside. Schmitt thus defines sovereignty as a ‘borderline concept (Grenzbegriff), localized in the ‘outermost sphere’. Because its place lies beyond the space of normality, sovereignty corresponds to an abnormal time. And, since the framework of normality cannot be broken open from within, the state of exception must be declared by a person coming from the outside who interrupts the line of continuity (...) The state of exception in temporal terms may be described as the cessation of ordinary time.” BREDEKAMP, H. 1999. From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes. *Critical Inquiry* (25). p. 252.

²⁹⁷ “La decisión soberana es el principio absoluto y el principio no es otra cosa que la decisión soberana.” SCHMITT, C. *Sobre los Tres Modos de Pensar la Ciencia Jurídica*, citado en ORO TAPIA, L. 2005. *Crítica de Carl Schmitt al liberalismo*. Estudios Públicos (98). p. 175.

²⁹⁸ En su *Political Theology*, explica: “Every one agrees that whenever antagonisms appear within a state, every party wants the general good –therein resides after all the bellum omnium contra omnes. But sovereignty (and thus the state itself) resides in deciding this controversy, that is, in determining definitely what constitutes public order and security, in determining when they are disturbed and so on (...) After all, every legal order its based on a decision, and also the concept of legal order, which its applied as something self-evident, contains within it the contrast of the two distinct elements of the juristic –norm and decision. Like every other order, the legal order rests on a decision and not on a norm”. SCHMITT, C., *Political Theology Four chapters on the concept of sovereignty*, pp. 9 y 10.

Así, el sujeto realizativo –en muchos sentidos similar al “soberano” de Schmitt- se encuentra ante una ley inexistente, una ley por venir, y es él quien debe fundarla, como todavía por venir, en la violencia. Es, una y otra vez –aunque ahora interpretando al sujeto según la narración de Derrida-, la situación del *Vor dem Gesetz* de Kafka: el campesino no puede alcanzar la ley, puesto que ésta es trascendente en la medida misma en que es él quien debe fundarla, como todavía por venir, en la violencia²⁹⁹. En consecuencia, la inteligibilidad de esta ley sólo podrá producirla el por-venir; dependerá del orden instaurado/por-instaurar y permitirá interpretar éste. En pocas palabras, una revolución “lograda” producirá los modelos interpretativos apropiados para dar legitimidad a la violencia que produjo esos mismos modelos interpretativos. Y, obviamente, esta legibilidad será tan poco neutra como no-violenta³⁰⁰, a diferencia de lo que pareciese creer en la actualidad el orden y la cultura jurídica chilena.

La ilegibilidad de una violencia –violencia que se lee diaria y mediáticamente como terrorista, feminicida, intrafamiliar, tiránica, antisistémica, o simplemente inmoral- dependería solamente de la legibilidad de otra violencia, que se articula enunciativamente a sí-misma como “orden simbólico del derecho”. Más concretamente, para volver al tema que motivó estas reflexiones, las lecturas de las diferentes esferas del derecho propio indígena –relaciones complementarias de género, procedimientos médicos que no siguen las pautas de la OMS, organización política en base a prestigio o antigüedad, comprensión holística del territorio, justicia comunitaria, etc.- como distintas formas de violencia –violencia de género, atentado contra la vida, régimen de gobierno tiránico, vulneración del derecho de propiedad, infracción a las garantías procesales penales, etc.-, se basan simplemente en una determinada violencia occidental que se

²⁹⁹ “La ley es trascendente, violenta y no-violenta, puesto que depende más de quien está ante ella –y en consecuencia antes de ella-, de quien la produce, la funda, la autoriza en un realizativo absoluto cuya presencia se le escapa siempre”. DERRIDA, J., Nombre de pila de Benjamin, pp. 93 y 94.

³⁰⁰ *Íd.*, p. 92.

autocomprende y autolegitima como a-política, como esencialmente no-violenta, esto es, fundada en razones trascendentes y objetivas, y por ende superior a las manifestaciones normativas indígenas.

Cuenta Plutarco en su *Vidas Paralelas* que, habiendo sido tomada Roma por los Celtas, acordó Sulpicio –por ese entonces tribuno militar de Roma- con Breno, líder de los Celtas, el pago de mil libras de oro para su liberación. Llegado el momento de su pago, los Celtas comenzaron a engañar con ocasión del peso: primero, con algún disimulo; pero, después, ya abiertamente tirando e inclinando las balanzas. El mismo Breno, con aire de insulto y de burla, quitándose la espada y el cinturón, los puso también en la balanza. Preguntóle Sulpicio qué era aquello, y la respuesta fue: “¿Qué otra cosa ha de ser sino *¡ay de los vencidos!*?”³⁰¹

Espero que la argumentación desarrollada a lo largo del presente capítulo haga plausible la aserción de que, finalmente, y a pesar de todos los mecanismos ideológicos desplegados para desvirtuar esta interpretación, el principio en el que se “funda” la primacía jerárquica del derecho occidental con respeto al derecho propio indígena, no va más allá en su racionalidad que la exclamación proferida por Breno. En definitiva, podríamos concluir con Žižek, la Verdad o el Significado que uno, en su conducta efectiva, le “transfiere” al hecho -estúpido, traumático e inconsistente- de la Ley³⁰², viene a reprimir el hecho básico de que su autoridad no detenta verdad alguna.

“Toda constitución tiene una épica, todo decálogo tiene una Escritura”³⁰³, escribía Robert Cover, enfatizando la importancia de la narración, del *mythos* que sitúa a todo *corpus iuris* dentro de una determinada trama de inteligibilidad³⁰⁴. La desarticulación de la “épica” del derecho que se intentó en este capítulo –desarticulación que no es, al fin y al

³⁰¹ PLUTARCO. 1968. *Vidas paralelas*. Tomo I. Barcelona. Ed. Iberia.

³⁰² ŽIŽEK, S., *Op. Cit.*, p. 356.

³⁰³ COVER, R. 2002. *Nomos y narración*. En: *Derecho, narración y violencia. Poder constructivo y poder destructivo en la interpretación judicial*. Barcelona. Gedisa. p. 16.

³⁰⁴ *Íd.*, p. 22.

cabo, sino sólo otro tipo de “épica”-, espero haya acentuado la necesidad de que, al momento de la decisión soberana sobre los límites de la tolerancia, ésta se vea desprovista de toda añoranza o nostalgia por la verdad en su argumentación. Es, en otras palabras, abogar por otra narración, una que pueda proporcionar mayores efectos de autonomía para los pueblos indígenas.

Hermenéutica

CAPÍTULO V MEIDTACIONES ETNOCÉNTRICAS

‘... I will not allow books to prove any thing.’

‘But how shall we prove any thing?’

‘We never shall. We never can expect to prove any thing upon such a point. It is a difference of opinion which does not admit of proof.’

Jane Austen, *Persuasion*

En páginas anteriores mencioné, casi de pasada, que aquellos intentos de Habermas y Rawls por administrar la diversidad presentando las instituciones liberales como culturalmente neutras³⁰⁵, en modo alguno representaban el “espíritu” del descentramiento valórico que se ha venido defendiendo, y antes se podían leer como una tentativa más en el perenne conato occidental por “blanquear” su moral vernácula. Pero, cabe acotar, el gesto de ambos filósofos en absoluto se satura con esta tentativa, con este afán purificador; al contrario, es a la vez sintomático de otro movimiento, uno que, suplementándose el primero –pues son del todo inescindibles y si acá se presentan separadas, es por razones puramente heurísticas-, se vuelve verdaderamente peligroso cuando se trata de leer e interpretar la pluralidad étnico-cultural. Estoy hablando de aquella necesidad casi patológica –sino derechamente enfermiza- por contar con una especie de fulcro arquimédico –antes metafísico, hoy “meramente” racional-, sobre el cual juzgar la valía de otras tradiciones. Esto no es menor, pues aun otorgándole todo el peso

³⁰⁵ *Supra*, Cap. II. Una buena crítica de ambas concepciones se encuentra en RORTY, R. 2002. La justicia como lealtad ampliada. En: Filosofía y futuro, *Op. Cit.*, pp. 79-99.

posible al descentramiento propuesto en el primer eje o consideración³⁰⁶, y aun negando decididamente cualquier “metafísica de la presencia”, aun así digo, pareciese resurgir atávicamente esta urgencia por un punto de apoyo trascendente, aunque, claro, ahora se presente en versiones cada vez más “descafeinadas”.

En este tema, una cosa parece ser clara (o al menos no tan confusa): esta tendencia (u obsesión) debe entenderse como respuesta del *sensus communis* filosófico occidental al temor de verse suspendido en el vacío. Y es que, razona la mentada tradición, si se considera la estructura inminentemente vertical de toda relación intercultural, y si como cultura dominante no podemos salir de nuestros criterios contextualmente dependientes para decidir transculturalmente sobre lo bueno y lo malo, o menos pretenciosamente, sobre lo correcto e incorrecto ¿no significa eso caer irremediabilmente en el etnocentrismo, y con ello, en el ejercicio más puro y vil de dominación?

Sí y no. Como se ve, mi respuesta que no es muy tranquilizadora. Espero que las páginas que siguen sirvan para limar un poco su sentido apocalíptico. En este orden de cosas, el fin de este capítulo no es otro que el enfatizar –digo enfatizar porque en cierto sentido es algo que ya está contenido en la argumentación que se viene hilvanando- que esta redescrición metafórica sobre la que se concibe la decisión soberna, en donde ya no se puede hablar si no de un centro y periferia relativa, debiese significar siempre un arraigo del juicio en el terreno sociopolítico desde el cual se enuncia. Con este fin en mente, comenzaré (i) por un somero análisis del cuento de Juan José Arreola, “El guardagujas”, que me permitirá a continuación (ii) indagar y criticar la manía occidental de contar un centro ordenador sobre el cual fundar el juego, para terminar (iii) proponiendo que una interpretación etnocentrista de la metáfora del descentramiento,

³⁰⁶ *Supra*, Cap. II.

permitiría fundar, aunque ahora contextualmente, un juicio y una decisión etnoculturalmente justos.

i. El guardagujas

En la que quizás fuese su primera gran obra, *Confabulario* (1952), el escritor mexicano Juan José Arreola incluyó un cuento que, a riesgo de sonar grandilocuente, diría representa todo lo insondable, mágica e inteligente que puede llegar a ser la literatura latinoamericana y, por qué no, Latinoamérica en general. El texto al que me refiero, es “El guardagujas”³⁰⁷.

La historia transcurre en una desierta estación de trenes. En ella, un forastero llega justo a tiempo para abordar el tren que lo llevaría a T, lugar en cual debía hallarse sin falta al día siguiente. Sin embargo, consultando su reloj, se da cuenta de que, a pesar de ser la hora exacta de partida, no hay rastro alguno del tren. Extrañado, le pregunta a un “viejecillo de vago aspecto ferrocarrilero” que se encontraba ahí, si es que acaso el tren ya ha salido. Contrario a lo que cualquiera hubiese esperado, en vez de contestar algo atinente a la pregunta, el viejo –que era un guardagujas retirado- le sugiere que busque alojamiento en la fonda para viajeros, y que, si puede, la contrate por mes: “le resultará más barato y recibirá mejor atención”. Ante la perplejidad del forastero, quien insiste en que debe estar en T al otro día, el guardagujas comienza informarle sobre la peculiar organización del sistema ferroviario del país: falta de concordancia entre las guías ferroviarias y las rutas que efectivamente los convoyes realizan, rieles que se hayan sólo “marcados” en el suelo, trayectos que demoran años, estaciones ficticias, etc. En definitiva, la indeterminación es tal que, “al subir a un tren, nadie espera ser conducido al sitio que desea”. Considérese la siguiente anécdota, que narra el viejo funcionario:

³⁰⁷ ARREOLA, J. J. 2005. El Guardagujas. En: Obras. México D.F. FCE. pp. 64-70.

- (...) Sé que los trenes han creado muchas poblaciones además de la aldea F cuyo origen le he referido. Ocurre a veces que los tripulantes de un tren reciben órdenes misteriosas. Invitan a los pasajeros a que descendan de los vagones, generalmente con el pretexto de que admiren las bellezas de un determinado lugar. Se les habla de grutas, de cataratas o de ruinas célebres: “Quince minutos para que admiren ustedes la gruta tal o cual”, dice amablemente el conductor. Una vez que los viajeros se hayan a cierta distancia, el tren escapa a todo vapor.

-¿Y los viajeros?

-Vagan desconcertados de un sitio a otro durante algún tiempo, pero acaban con congregarse y se establecen en colonia³⁰⁸.

Una tras otra se siguen sucediendo las historias, hasta que un silbido lejano interrumpe la increíble relación del viejecillo. “¿Es el tren?”, pregunta el forastero. El anciano echa a correr desafortunadamente por la vía, y cuando está a cierta distancia, se vuelve para gritar: “¡Tiene usted suerte! Mañana llegará a su famosa estación. ¿Cómo dice usted que se llama?”. A lo que, contra todo pronóstico, cuando uno esperaba el retorno a un cierto mínimo de normalidad –o sea, T-, el viajero contesta: “¡X!”.

Cada vez que leo este cuento, quedo con una cierta sensación de intranquilidad. No es que no me entretenga con la hilarante ironía de Arreola, pero, aun así, siempre hay un leve escozor, una pequeña incomodidad que queda al final del texto, sin duda producto de su peculiar estructura narrativa. Hace unos pocos años, Álvaro Rodríguez, en un pequeño ensayo sobre este cuento, vinculó dicha sensación de extrañamiento o anormalidad con una especie singular de horror–que ya Lovecraft había identificado en su época³⁰⁹–: el miedo a lo desconocido³¹⁰. Tesis aventurada, pero no por ello

³⁰⁸ *Íd.*, p. 69.

³⁰⁹ Como es sabido, ya Lovecraft, en su estudio *El horror en la literatura*, destacaba la intensidad de aquel temor a “una suspensión o transgresión maligna y particular de esas leyes fijas de la naturaleza que son nuestra única salvaguardia frente a los ataques del caos”. Dentro de esta categoría, no sólo serían subsumibles aquellos insondables espacios exteriores de los que se ignoran sus formas y leyes –y a los que tan aficionado era Lovecraft–, sino también aquel que viene de la extrañeza y la desubicación. *Cfr.* LOVECRAFT, H. P. 2002. *El horror en la literatura*. Madrid. Alianza Editorial. p. 11.

³¹⁰ RODRÍGUEZ, Á. 2000. Un acercamiento a la literatura de horror en el ‘Guardagujas’ de Juan José Arreola. *Literatura: teoría, historia, crítica* (2). pp. 112-116.

menos plausible, y que de alguna forma lee en el cuento de Arreola una tendencia tristemente familiar a Occidente.

Como bien explica Rodríguez, en “El guardagujas” existe un doble manejo de la ficción. Dentro del texto mismo –que ya representa un primer nivel ficcional- se cuenta una historia inverosímil (las advertencias de las deficiencias-eficacias del servicio ferroviario), que aparece como una anomalía en la realidad textual, la que, a su vez, se acerca mucho a la realidad del lector³¹¹. A partir de ello, se construye en el relato una oposición clara y directa entre los dos personajes del cuento. Por un lado el viajero, que tiene un destino definido en el tiempo y el espacio –T, al día siguiente-, y que representa el discurso normal, centrado, seguro, real; por el otro, el guardagujas y su narración de las “políticas de funcionamiento” de los ferrocarriles, que opera como polo antitético del primero, como irrealidad en donde la certeza se difumina. “El relato se mueve entonces entre estos dos focos”, explica Rodríguez, “a la fuerza discursiva del viejo guardagujas se opone no sólo el viajero, sino también la realidad real del lector, su competencia y sus presupuestos culturales”³¹².

Ahora, lo señaló Jaén, poco a poco, al igual que el viajero, el lector va cediendo a la irrealidad, reconociéndole su propia lógica al juego del guardagujas³¹³; la frase, “debo estar mañana en T”, único bastión de la realidad a la cual se aferraba el forastero, cada vez parece más ajena, más – si se me perdona la redundancia- “foránea”, como arcaísmo de un mundo sino anterior, sí exterior, diferente. Y, cuando el silbido del tren aproximándose pareciese romper al fin el hechizo, devolviéndole al lector la tranquilidad de cierta causalidad y previsibilidad que se había perdido, la respuesta del viajero –“¡X!”- derrumba cualquier hipótesis que hubiésemos elucubrado al respecto. De aquí la conclusión de Rodríguez: “Abandonado por el relator y abandonado por el viajero —lo único real en la narración— el

³¹¹ *Íd.*, p. 113.

³¹² *Ibíd.*

³¹³ Citado en *Íd.*, p. 114.

lector se enfrenta a esta “irracionalidad”, y al no encontrar una solución esperada por su horizonte de expectativas (...) se desespera, se *extraña* y surge el miedo”³¹⁴.

ii. Certezas tranquilizadoras

Personalmente, no creo que aquella inquietud que me ocasiona el cuento, tenga en verdad algo que ver con la sensación de horror descrita. Sin embargo, me parece que la interpretación de Rodríguez toca una fibra interesante, referente a un documentado trauma occidental, a saber, la necesidad que se tiene de un fondo de sentido, de un “centro” que equilibre y oriente, que excluya y seleccione; para decirlo con mayor precisión, que “limite el juego de la estructura”³¹⁵. Es, por ejemplo en literatura, la función (ideológica) del autor, según la entendió Foucault: el conjurar la proliferación cancerígena de significaciones, impedir la libre circulación, la libre manipulación, composición, descomposición y recomposición de la ficción³¹⁶. Al igual que el forastero al inicio del cuento, o que el lector durante y al final del mismo, al concepto de *episteme*, de filosofía –incluso en aquellas de cuño hermenéutico- y, por qué no, de Occidente, le urge, *depende* de una estructura centrada, en el sentido de que este concepto comprende un “juego fundado”, constituido a partir de una “inmovilidad fundadora” y de una “certeza tranquilizadora”, que, por su parte, se sustrae al juego. “A partir de esa certidumbre”, señala Derrida, “se puede dominar la angustia, que surge siempre de una determinada manera de estar implicado en el juego, de estar cogido en el juego, de existir como estando desde el principio dentro del juego”³¹⁷. Así, el sistema ferroviario extraviado –e intuitivamente extraño- en el cuento, en tanto puede ser caracterizado como una estructura tipo

³¹⁴ *Ibíd.*

³¹⁵ DERRIDA, J., La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas, p. 385.

³¹⁶ FOUCAULT, M. 1999. ¿Qué es un autor?”, en *Literatura y conocimiento*, pp. 17 y ss.

³¹⁷ DERRIDA, J. La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas, *Op. Cit.*, p. 386.

“red”, representa la certeza que proporciona una organización apriorísticamente constituida, con una lógica funcional constante e inmodificable, anterior al uso que se pueda hacer de ella, y que permite, finalmente, “dominar la angustia”. Esta función, por lo demás, parece ser vital en todas las metáforas de “centro” que han acompañado la historia de Occidente. La desesperación, el miedo producido por el cuento –sea cual sea el nivel ficcional en que nos hallemos-, alegoriza la turbación de una cultura que, enfrentada a lo in-esperable, a lo in-calculable y, por lo mismo, a lo in-apropiable –no por nada Heidegger se refería a los metafísicos como maniáticos del control-, se vuelve tremendamente esquizoide y reaccionaria.

En materia moral, esta paranoia incrementa de manera exponencial. Ante la mera insinuación de ausencia de razones “objetivas”, la conciencia occidental cae en la obcecación y vaticina sobre cómo dicho “irracionalismo” derivará indefectiblemente en el triunfo de la violencia: si, en definitiva -y malinterpretando a Feyerabend- “todo vale”³¹⁸, entonces no habría conductas prohibidas y viviríamos en la más perfecta entropía (por ejemplo,

³¹⁸ Es común ya en todo sermón racionalista contra el relativismo –que es, en sí mismo, una forma de racionalismo-, especialmente en ética, hacer mención despectiva a la consigna de la metodología anarquista propuesta por Paul K. Feyerabend. Así por ejemplo, GARZÓN VALDÉS. 2004. La pretendida relevancia moral de la diversidad cultural. En: Calamidades. Barcelona. Gedisa. p. 96; en dicho artículo, luego de un somero análisis de razones aducidas por Arabia Saudí –entre las que se encontraban la invocación a la autoridad del Corán- para rechazar las “modas occidentales” en moral y política, Garzón Valdés concluye que este es un ejemplo “de una mala razón para justificar pautas sociales” y que, por tanto, en materia moral no “todo vale”. Permítaseme citar el polémico pasaje de Feyerabend: “Está claro, pues, que la idea de un método fijo, de una (teoría de la) racionalidad fija, surge de una visión del hombre y de su contorno social demasiado ingenua. A quienes consideren el rico material del que nos provee la historia y no intenten empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y al deseo de seguridad intelectual que proporcionan, por ejemplo, la claridad y la precisión, a esas personas les parecerá que hay solamente *un* principio que puede ser defendido bajo cualquier circunstancia y en *todas las etapas* del desarrollo humano. Me refiero al principio *todo vale*.” FEYERABEND, P. K. 2002. Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Barcelona. Ediciones Folio. pp. 23 y 24. Me resulta raro que se use el “todo vale” feyerabeniano como si fuera una declaración de que cualquier resultado vale en sí mismo, de que todo argumento es igualmente bueno, cuando de lo que está hablando es que la forma para lograr adquirir conocimiento – concepto en el que claramente cabe más que el puramente “científico”- es el que debe ser abierto y no normado por un método único, ya que todas las metodologías, incluidas las más obvias, tienen sus límites. Véase en este sentido la nota al pie que acompaña al fragmento citado, y las aclaraciones del propio Feyerabend en su 2005. Adiós a la razón. Madrid. Tecnos. pp. 27-33.

no podríamos justificar la superioridad moral de las democracias liberales frente al nazismo). Lo expresó en su momento –y no sin temor- Dostoievski: “Si Dios no existiera, todo estaría permitido”. Dicha frase –que, irónicamente, para el pensamiento existencialista significaba la afirmación vigorosa de la decisión, de la responsabilidad, en fin, de la libertad³¹⁹-, no puede ser descartada meramente como nostalgia feudal o monástica, como una actitud supersticiosa que en la hagiografía de la Razón se dé por superada. Al contrario, en ella se lee una tendencia casi estructural de Occidente³²⁰, complementaria a la de neutralizar sus propios valores, y que en mucho se asemeja a lo que Michel Alliot llamó el “arquetipo jurídico de la sumisión”³²¹, esto es, la constante necesidad de subyugación a normas o estándares – “excusas”, para usar la jerga sartriana- de validez universal, que escapen a ser una mera apreciación subjetiva o contextual. Si se tiene en cuenta esto, entonces la urgencia teológica de Dostoievski se entiende sólo como uno más de los muchos intentos de “constricción trascendental” que se han llevado a cabo en la historia occidental³²², y que en la actualidad se manifiestan en apelaciones cada vez más edulcoradas de la razón. *Natura abhorret vacuum* [la naturaleza aborrece el vacío], dice un apotegma hermético; en lo que se refiere a la naturaleza occidental, no hay duda.

³¹⁹ “Todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija (...) Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas”. SARTRE, J. P. 1947. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires. Sur. pp. 32 y ss.

³²⁰ Valga la aclaración de que con “estructural” no me refiero a que esta tendencia sea, en verdad, una característica esencial de la cultura occidental. Es sólo una estrategia de lectura de ciertas conductas, y que, como todo, supedita su valía conceptual a las consecuencias que de ella se puedan extraer.

³²¹ Cfr. ADONON VIVEROS, A. 2006. La antropología jurídica como instrumento para replantear los fundamentos del pensamiento jurídico occidental. Ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Oaxtepec, México.

³²² Por ejemplo, después del “descentramiento teológico” que revisamos en el capítulo II, el pensamiento ilustrado se vio en la necesidad de volver a “centrar” su pensamiento religioso, aunque ahora, en una “religión natural”. Cfr. CASSIRER, E. 2000. *La filosofía de la Ilustración*. México D.F. FCE. p. 156 y ss.

Tomemos, a modo ejemplo, el discurso del filósofo argentino Ernesto Garzón Valdés. Cuando este autor, comentando la recién citada frase de Dostoievski, nos dice: “es perfectamente concebible una fundamentación de la moral que prescindiera de toda invocación teológica y que nos permita formular justificaciones o excusas racionalmente válidas”³²³, lo primero que uno se pregunta es qué es lo que quiere decir con justificaciones “racionalmente válidas”³²⁴. En principio, se podría descartar la acepción que identifica “racional” con aquello “que representa las cosas tal como son”; ello significaría caer en el fundacionalismo metafísico, una vuelta a la tradición ontoteológica de la que Garzón Valdés sin duda reniega y que considera tanto inútil como superada. Pero, al mismo tiempo, el autor argentino jamás restringiría “racional” a una simple serie de pautas compartidas por una comunidad de hablantes, como quiere parte del pragmatismo norteamericano; esto implicaría la dependencia contextual de todo argumento, lo que no está dispuesto a conceder y que, de hecho, rechaza explícitamente³²⁵. En este afán de escapar del relativismo, pero sin caer en su némesis universalista, Garzón Valdés presenta su teoría de las “necesidades primarias básicas” como “reglas objetivamente fundamentables”, en torno a las cuales organizar y administrar la diferencia étnica. Empero, como se dijo ya en otro lugar, mientras más dichas “necesidades” se alejan de lo puro y trivialmente fisiológico –digo “trivial” porque incluso conceptos como “salud” y “enfermedad” se encuentran culturalmente mediados-, más pasan a depender de una concepción de “vida buena” determinada –no por nada Garzón Valdés identifica el “coto vedado” con los derechos humanos-, por lo que, en definitiva, o su utilidad es escasa –por no decir nula-, o se pretende una verdad ética universal que comprenda

³²³ GARZÓN VALDÉS, E. 2004. Introducción. *En*: Calamidades. p. 26.

³²⁴ La distinción que se presenta acá sigue la efectuada por Rorty en torno a la noción de “objetividad”, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 303 y ss.

³²⁵ GARZÓN VALDÉS, E. *El problema ético de las minorías étnicas*, p. 59 y ss.

opciones sustanciales de vida específicamente occidentales³²⁶. Al igual que otros ilustres pensadores contemporáneos –estoy pensando principalmente en Habermas y Apel y su “situación ideal de comunicación”³²⁷ o en la idea de Putnam de “la verdad como aceptabilidad racional idealizada”³²⁸-, Garzón Valdés, por más que quiera escapar de una metafísica ya ajada, sigue buscando lo “incondicionado”, una verdad que esté simultáneamente “en la base” y “más allá” (“adentro” y “afuera” de la estructura del juego) de toda/cada cultura, como criterio de justicia intercultural.

Algo similar –como se pudo vislumbrar ya en el capítulo I- ocurre con muchos defensores del diálogo intercultural, incluso en aquellas teorías que no se apoyan explícitamente en la “fusión de horizontes”. Un caso de ello, es el de Bhikhu Parekh. En *Repensando el multiculturalismo* (2000), el célebre pensador indio-británico articula su teoría del “universalismo pluralista”, como alternativa para sustentar cierto umbral moral a partir del cual la expresión de la diferencia sea legítima³²⁹. Usando la ya clásica estrategia de presentar su propuesta como una respuesta tanto al monismo como al relativismo cultural, postula la existencia de unos pocos “valores morales universales”: aquellos sobre los que tenemos buenas razones para creer dignos del compromiso y del apoyo de todos los seres humanos, y a los que se llegaría por medio del diálogo universal o transcultural³³⁰. Ahora, este curioso diálogo –aunque, en verdad, la mayoría de ellos funciona así- se concebiría como una especie de “justa dialéctica intercultural”, en el que los participantes debieran “demostrar” por qué suscribiríamos un conjunto de

³²⁶ Para una buena crítica de las ideas de Garzón Valdés, véase VILLORO, L. 1998. Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés. *Isonomía* (9). pp. 35-48.

³²⁷ Para una crítica de la utilidad de este supuesto, véase RORTY, R. 2007. *Universality and truth*. En: BRANDON, R. B. (Ed.), *Rorty and his critics*. Blackwell Publishing. pp. 1-30.

³²⁸ Rorty cuestiona la coherencia de un ideal como éste, en tanto se contradeciría con los propios postulados pragmatistas que Putnam defiende. RORTY, R. 2000. *Hilary Putnam y la amenaza del relativismo*. En: *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona. Paidós. pp. 63-87.

³²⁹ PAREKH, B. *Repensando el multiculturalismo*. p. 195.

³³⁰ *Íd.*, p. 197.

valores antes que sus opuestos. Y, si bien Parekh no se cansa de recalcar una y otra vez que, en el discurso moral, cualquier argumento está lejos de ser concluyente e incontrovertible³³¹, y que rechaza explícitamente la pertinencia del *eidos* platónico en esta esfera³³², deja en claro que los valores morales sí se apoyan en razones “que no son simplemente arbitrarias porque son intersubjetivamente discutibles”³³³. En consecuencia, quien no pueda ofrecer razones que justifiquen sus decisiones, o las que ofrece son endeble, autorreferenciales, o están basadas en burdos prejuicios o en la ignorancia de hechos relevantes, se está mostrando “irrazonable”, por lo que debiese ser excluido del diálogo o presionado –no queda claro de qué forma- por un cambio³³⁴.

De nuevo, como antes en Garzón Valdés, no encuentro acá una exposición coherente de aquel criterio mínimo –llámesele “objetividad” o “racionalidad”- necesario para que los valores sean “intersubjetivamente discutibles”, y que a la vez escape del contextualismo y del universalismo metafísico. La verdad es que Parekh nunca se explaya acerca de las características que tendría criterio; simplemente lo supone. Uno podría pensar que éste es igualmente discutido y acordado previa e interculturalmente; pero si es así, o esta pregunta acerca de los criterios que rigen la discusión intercultural se le hace también a “los-criterios-que-rigen-la-discusión” sobre esos mismos criterios, y así *ad infinitum*³³⁵, o, en el caso de los pueblos indígenas en América Latina, esto termina invariablemente en la decisión unilateral de aquel que detenta la hegemonía en un espacio político-administrativo determinado –que es, me parece, justo lo que quiere evitar el autor-. En mi opinión, Parekh sigue identificando estos patrones que

³³¹ *Ibid.*

³³² *Íd.*, p. 196.

³³³ *Íd.*, p. 198.

³³⁴ *Íd.*, pp. 199 y 209.

³³⁵ De hecho, esta opción por determinar los valores de la humanidad a través de un proceso de discusión de validación democrática, y no, por ejemplo, por medio de un ritual religioso o de una meditación místico-trascendental, implica ya una determinada opción cultural (occidental).

hacen conmensurables las argumentaciones entre dos o más culturas, con aquello que representa, que refleja, “las cosas tal como son”. Por ello no resulta aventurado el decir que, antes que *poietico*, este diálogo es cognitivo, pues lo que le importa acá es poder “conocer” estos mínimos universales plurales, con la subsiguiente certeza que esto proporciona. O, para usar un ejemplo de Parekh, lo que importa es el hecho de que, en una hipotética discusión acerca de la preferencia entre la igualdad y la desigualdad (de sexo, razas, etc.), podamos efectivamente “demostrar” que aquella es más coherente y adecuada “a los datos que disponemos de los seres humanos”³³⁶.

Lo anterior pone de manifiesto la creencia compartida por ambos autores, en torno a que la racionalidad nos llevaría a una solución pacífica de los conflictos por medio de lo que Habermas llama “la fuerza el mejor argumento”³³⁷. Sin embargo, como bien ha precisado Rorty, dicha idea “sólo es coherente si se puede encontrar una relación natural de relevancia transcultural que pueda conectar unas proposiciones de tal manera que constituyan algo así como el ‘orden natural de razones’ de Descartes”³³⁸; actitud ésta que, finalmente, no es más plausible que la de apelar a Dios para resolver conflictos entre comunidades³³⁹.

Como el forastero en el cuento de Arreola, el pensamiento occidental pareciese no poder concebir que algo funcione sin una estructura apriorísticamente dispuesta, que nos permita “anclar” racional u objetivamente el debate sobre temas ético-morales, dirimiendo en un contexto libre de dominación cuál tradición es permisible y cuál no. Ante esta ansiedad por encontrar un algoritmo meta-contextual, uno no puede dejar de

³³⁶ “Si pudiéramos demostrar (como de hecho podemos) que aquellos argumentos a favor de la igualdad son más coherentes y acordes con los datos de los que disponemos respecto de los seres humanos y, por tanto mucho más fuertes que los aducidos a favor de la desigualdad, ya habremos dicho lo suficiente para establecer que la igualdad es preferible a la desigualdad”. *Íd.*, p. 198.

³³⁷ Citado en RORTY, R. La justicia como lealtad ampliada. *Op. Cit.* p. 95.

³³⁸ *Ibíd.*

³³⁹ *Ibíd.*

recordar –y aprobar- la respuesta del guardagujas cuando, insinuando la posibilidad al viajero de abordar un tren, éste le pregunta si, efectivamente, dicho tren lo llevará a T:

-¿Y por qué se empeña usted en que ha de ser precisamente a T.? Debería darse por satisfecho si pudiera abordarlo. Una vez en el tren, su vida tomará efectivamente algún rumbo. ¿Qué importa si ese rumbo no es el de T.?³⁴⁰

iii. Repensando el etnocentrismo

Effroyable [espantosa]; así interpretaba Pascal aquella esfera “cuyo centro está en todas partes, y la circunferencia en ninguna”, que el renacimiento aclamó exultante, y de la que me valí antes como metáfora para la redescipción de las relaciones interétnicas. Como se narra en “La esfera de Pascal”, la aserción del pensador francés fue formulada en una época de inseguridad, decadencia y soledad, y reflejaba la sensación de extravío y desconfianza que marcó a una generación. Esto lo llevó a Borges a modificar ligeramente la tesis inicial de su ensayo. “Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas”, habría escrito en un comienzo, para después corregir: “Quizás la historia universal es la historia de la *diversa entonación* de algunas metáforas”³⁴¹; no sólo su “historia” entonces, sino su “diversa entonación”. El cambio es a todas luces significativo, y ayuda comprender aquella actitud de Occidente que he intentado bosquejar y criticar a lo largo del capítulo. Asimismo, deja claro que el mero asumir el descentramiento no funciona si no se acompaña de un ánimo de querer acoger dicha propuesta con todas sus consecuencias. Lo que cuenta acá, tal y como decía Kafka, es la renuncia libre y gozosa³⁴² –a

³⁴⁰ ARREOLA, J. J. *Op. Cit.* p. 65.

³⁴¹ BORGES, J. L. La esfera de Pascal. *Op. Cit.* p. 19.

³⁴² La frase aparece en una carta que Kafka escribe a Max Brod, en el verano de 1922, luego de declinar ir a reunirse con un amigo en Gorgental: “Con lo cual la decisión de que ya no tengo derecho a salir a de Bohemia será tomada; dentro de poco estaré limitado a Praga, luego a mi habitación, luego a mi cama; luego a una postura determinada, luego a nada. Tal vez pueda entonces –lo que cuenta es la renuncia libre y gozosa- renunciar a la

la verdad, a la razón, a la trascendencia-. En caso contrario, si no nos cansamos de interpretar con desconfianza la pérdida de un fundamento absoluto, si seguimos horrorizándonos y encontrando “espantosa” esta esfera infinita en que se enmarcan las relaciones interculturales, continuaremos buscando y encontrando sucedáneos que nos permitan escapar a la fragilidad de nuestra existencia y a la dificultad de toda convivencia; que nos permitan, en pocas palabras, disolver la diversidad³⁴³. Sin embargo, respondiendo a una objeción común cuando se hacen este tipo de declaraciones, esto tampoco implica relativismo. El asumir que no podemos asomarnos por la ventana para ver que la verdad está efectivamente allá afuera, conlleva, de igual forma, el que tampoco podamos asomarnos para decir no hay nada afuera. No es que renunciar a la posibilidad de pronunciar un juicio transcultural sobre la validez de las distintas culturas, como de hecho postulo, sea lo mismo que decir que todas ellas tienen igual valor³⁴⁴, ni mucho menos pretender alguna universalidad para esta renuncia; es sencillamente tratar de contar una nueva historia –tan falible y precaria como cualquier otra-, una en la que la existencia de cánones meta-contextuales –ora para jerarquizar, ora para homologar tradiciones vernáculas- ya no tenga vigencia, o importancia, cuando se trate de articular un Estado etnoculturalmente justo.

dicha de escribir...”. Citado en SALOMON, C. Tumba de la ficción. Barcelona. Anagrama. p. 122.

³⁴³ Cabe aclarar, eso sí, que en ningún momento yo he dicho que lo anterior no sea epistemológicamente posible; tal vez sí lo sea. Lo que no creo es que sea necesario. De hecho, no es una conclusión apresurada el decir que es precisamente esta ansiedad por el fundamento trascendente, lo que lleva a la universalización de los propios valores, con las consecuencias ya vistas.

³⁴⁴ Como explica Rorty: “no es relativista si el relativismo incluye la afirmación de que cualquier concepción moral tiene la misma validez que cualquier otra. En mi opinión, *nuestra* concepción moral es mucho mejor que todas las otras concepciones que compiten con ella, a pesar de que haya muchas personas que nunca quieren aceptar esto. *Una cuestión* es sostener la falsa afirmación de que entre nosotros y los nazis no hay diferencia alguna. *Otra cuestión* muy diferente es defender la afirmación correcta de que no existe un territorio neutral común al que retirarnos un filósofo nazi y yo para terminar de discutir nuestras divergencias de opinión. A este nazi y a mí siempre nos parecerá que él y yo presuponemos constantemente lo que queremos demostrar y que sólo usamos argumentos circulares”. RORTY, R. 2000. Orquídeas silvestres y Trotsky. En: Filosofía y Futuro. p. 149.

Pero, si la estructura fáctica de las relaciones entre el Estado y los pueblos originarios sumidos en su territorio es –como se revisó antes– siempre vertical, y si ya no se puede suponer ni la centralidad cultural de Occidente sobre las tradiciones amerindias, ni la existencia de pautas transculturales que puedan asegurar la convivencia pacífica, entonces el camino abierto a la decisión soberana por la misma verticalidad de la estructura, ¿no se resuelve sino en el más puro etnocentrismo? La verdad es que sí, pero ello no es en absoluto la catástrofe que muchos podrían imaginar.

Michel Houellebecq, en su novela *Plataforma*, escribe una frase que siempre me ha llamado la atención: “Uno cobra conciencia de sí mismo en su relación con el prójimo; y por eso la relación con el prójimo es insoportable”³⁴⁵. La peculiaridad de esta cita estriba, creo, en que insinúa que aquel típico gesto de aversión hacia la otredad –el desprecio etnocentrista de lo bárbaro–, no va dado, como uno podría pensar, por la “diferencia” que de ésta emana y que puede resultar exótica, salvaje o incluso grotesca; al contrario, lo que haría insoportable al prójimo, es su función especular, el “hacernos conscientes de nosotros mismos”, de nuestra contingencia, arrogancia y mezquindad. De aquí, quizás, a modo de esconder nuestra precariedad, la tentación de subsumir y jerarquizar toda diferencia a partir de patrones pretendidamente neutros, pero en los que aún se podían leer, cual dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto, las antiguas fábulas de Occidente, –“la escena fabulosa que las ha producido”, como diría Derrida–. En este sentido, el etnocentrismo al que regreso, al verse privado de aquella pretensión de universalidad y objetividad en la que sustentaba ideológicamente sus discursos de dominación, no le queda sino lidiar con el hecho básico –aunque no por ello menos traumático– de que sus instituciones no representan más a la Humanidad, sino que son tan idiosincráticas como cualquier otra. Es de mi opinión que, a partir de ello, se

³⁴⁵ HOUELLEBECQ, M. 2006. *Plataforma*. Barcelona. Anagrama., p. 83.

puede construir una apertura significativa para la consideración estatal del derecho propio indígena, como se verá en el capítulo siguiente.

Quisiese acotar, por último, que por más que se excluya en el “acto de juzgar” soberano cualquier pretensión de “objetividad demostrativa”, esta propuesta tampoco se traduce –como algunos entienden- en una apelación neo-romántica a la emotividad, es decir, como mera expresión no-comunicable del gusto y de los propios deseos subjetivos. Como ha explicado Valenzuela Cori, ya que de “juzgar” se trata –y esta es una idea que recoge del juicio estético kantiano-, ello siempre supone colocar el particular que se juzga –el caso concreto- bajo un universal, y no solamente dar cuenta de lo que a uno individualmente le agrada o desagrada; obviamente, este “universal” no se deriva ya de un concepto predefinido que se tenga que aplicar, sino más bien surge de cómo sería esperable que nosotros, vale decir esta comunidad, miremos lo dado en razón de los principios y valores que en ella se comparten. En otras palabras, el que juzga –léase acá el juez de primera instancia (civil, familia, penal, laboral), la Corte de Apelaciones, la Corte Suprema, el Tribunal Constitucional, el Legislador- debe mirar lo juzgado desde una perspectiva que le permita razonablemente esperar que no sólo le agrade a él, si no a todos los miembros de su comunidad –occidente liberal, sociedad chilena³⁴⁶-. Por eso, explica Hannah Arendt, “las pretensiones de validez [del juicio] nunca pueden entenderse más allá de los otros en cuyo lugar el juzgador se ha puesto para sus consideraciones”³⁴⁷. El juicio intercultural no es, entonces, una simple expresión intuitiva de quien está en el poder, sino que se erige

³⁴⁶ VALENZUELA CORI, R. 2004. Conflicto y humanidades. Un ensayo sobre argumentación jurídica. Santiago. Editorial Jurídica. pp. 143 y 144. Es bastante complejo hablar de “sociedad chilena”, especialmente cuando son parte de ella los pueblos indígenas. Sin embargo, en cuanto se les reconoce una lógica cultural propia, distinta de la rige al sector mayoritario, y en base a ello se les da derechos específicos, es plausible, y así lo he venido haciendo desde el comienzo de este trabajo, distinguir, aun dentro de la sociedad chilena, entre “nosotros” y “ellos”, aunque, claramente, esta misma “otredad” influya en muchas maneras al “nosotros” occidental.

³⁴⁷ ARENDT, H. *Between Past and Future*, citado en *Íd.* p. 148.

como un juicio reflexivo situado en una cierta tradición normativa, que debe responder a los cánones de acción determinados por esa misma tradición.

“Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de forma correcta”, señalaba Heidegger respecto del círculo hermenéutico³⁴⁸. De la misma forma, en el tópico que he estado tratando, tal vez lo decisivo no sea el salir del etnocentrismo –hacia normas exteriores, estructuras trascendentales o condiciones universales de validez-, sino, simplemente, entrar en él de forma correcta. Pues bien, ¿Cómo se entra en el etnocentrismo “de forma correcta”? o, para formularlo con mayor precisión, ¿De qué manera se articula la decisión para que sea considerada etnoculturalmente justa?

³⁴⁸ *Supra*, Cap. I.

Política

CAPÍTULO VI LA JUSTICIA EN TIEMPOS DE APORÍA

No puedo entrar al futuro: puedo chocar contra el futuro, pulverizar el futuro, tropezar con el futuro, eso puedo hacerlo; pero lo mejor que puedo hacer es quedarme acostado en silencio

Franz Kafka, en conversación con
Felice Bauer

“Dar a cada uno lo suyo”. Tal es, desde que Ulpiano la concibiera en el siglo I d.c., la definición clásica de justicia. Se ha entendido –a partir de una lógica a la que responden iusnaturalistas y racionalistas por igual- que, para que esta fórmula pueda ser algo más que un simple concepto –el que por su alto grado de abstracción no permite adjudicar un litigio³⁴⁹-, debe leerse siempre como un acto segundo, dependiente de un acto anterior que “atribuye” algo a alguien: sólo en virtud de un derecho –de un *ius*- que “reparte” una cosa a un sujeto determinado, es que éste la puede reclamar como *suya*. “La justicia *no atribuye las cosas*, sino que sigue al hecho de que *ya están atribuidas*”³⁵⁰, explica Javier Hervada. Bajo esta perspectiva, un juicio de justicia sobre el derecho positivo sólo podría formularse suponiendo que ya ha operado previamente una “repartición”, que ya existe un orden superior de preceptos que estipula cómo están idealmente adjudicados los bienes; para Hervada, este orden preexistente tiene nombre: el derecho natural. Por lo mismo, “[s]i se entendiese que, fuera del derecho positivo, no

³⁴⁹ Para una explicación de la frase de Ulpiano como “concepto”, y la diferencia de esta categoría con una “concepción”, véase ATRIA, F. 2005. El derecho y la contingencia de lo político. *Revista Derecho y Humanidades* (11). pp. 27 y ss.

³⁵⁰ HERVADA, J. 1981. *Introducción crítica al derecho natural*. Pamplona. Eunsa. p. 24.

hay ningún verdadero derecho preexistente, no cabría plantear el tema del derecho injusto en sentido propio y estricto”³⁵¹.

Independientemente del hecho –a estas alturas ya una perogrullada- de que en ningún momento ha estado dentro de los objetivos de esta tesis el ponderar la justicia del derecho en un sentido “propio y estricto”, vale decir unas palabras sobre la estructura que tendría una “decisión justa” bajo la lógica recién descrita. Brevemente, ella supone y depende de un acto de conocimiento, de una aprehensión exegética del precepto superior, de manera tal que luego sólo baste poner silogísticamente el caso concreto bajo dicha norma trascendente, y que la decisión se “adecúe” a su forma eidética, para que ésta se considere justa; por ejemplo, en nuestro caso, la decisión – sea del legislador o de los tribunales superiores- de si se permiten diferencias de género en las poblaciones aymaras del altiplano chileno, funcionaría discerniendo primero la forma “correcta” de organizar dicho tipo de relaciones, para después proceder simplemente aplicando dicho criterio. Sin embargo, es obvio, con esto no hay decisión, sino mera subsunción.

Descartada *ab origine* este tipo de fundamentación, queda por dilucidar entonces bajo qué criterio –inestable, impropio, contingente, pero de cierta coherencia con la tradición desde la que se formula- debiese operar la decisión intercultural. Esto, se verá, supone encontrar la justicia de la decisión a partir de estructuras paradójicamente indecidibles. Para ello (i) comenzaré revisando el concepto de persona, vinculándolo ahora con sus orígenes etimológicos de “mascara”, esto es, de aquello que representa lo no-esencial del sujeto, lo accesorio, su exterior. Teniendo en cuenta lo anterior, (ii) procederé a examinar el cómo el imperativo de evitar el dolor – más específicamente la humillación- puede convertirse en un buen criterio para lograr la justicia etnocultural, para finalizar (iii) analizando la diferente concepción de justicia que ello supone.

³⁵¹ *Íd.*, p. 27.

i. La persona como “accidente”

Aunque parezca paradójico –y en muchas formas lo sea-, el concepto de “persona”, que en la época contemporánea se entiende cargado –sino saturado- de sentido, resguardado en su dignidad por una serie de enunciados prescriptivos positivizados, y no pocas veces acompañado de predicados de corte metafísico y esencialista, en su principio etimológico refería antes a una realidad impostada que a cualquiera de las ideas recién descritas. Como se sabe, los griegos diferenciaron entre “*ántrophos*” (lat., *homo*) y “*prósopon*” (lat., *persona*), en tanto esta última palabra se usaba para designar propiamente la “máscara” utilizada por el actor en el teatro trágico griego; acá, entonces, la “persona” es el “personaje”, lo que el actor representa sobre el escenario. Los latinos, si bien conservaron dicha dicotomía, otorgaron al último término un sentido más amplio, que incluía no sólo al personaje de ficción, sino también la posición del hombre en la sociedad. Le tomó a Occidente unos cuantos siglos el conjugar de forma medianamente pacífica la díada mencionada, y acuñar finalmente la noción de persona como poseedora de una “constante óptica”, vertida en la noción de “humanidad”, como “un fondo metafísico que en último extremo sostiene la idea de ‘hominidad’ y que hace surgir, a partir del ser humano, la ‘persona’, que origina, en definitiva, el florecimiento o epifanía de la ‘hominidad’”³⁵². Por razones obvias, esta “humanidad” implicada en el concepto de “persona”, ha sido el criterio fundamental sobre el cual se intenta trazar y zanjar el tema de los límites de la tolerancia: está en Taylor y su intención de des-cubrir lo que cada cultura puede contribuir a la humanidad³⁵³, en la noción de resto “no-culturizado” que maneja parte de la

³⁵² COFRÉ LAGOS, J. O. 2008. La idea de persona moral y jurídica en el realismo metafísico. *Revista de Derecho*. Universidad Austral XXI (2). p. 29.

³⁵³ TAYLOR, C., *Op. Cit.*, p. 67. Por lo mismo, lo mencionamos anteriormente, es que Susan Wolf replicaba a la tesis de Taylor el hecho de que la necesidad de la justicia para las culturas minoritarias descansa en la significación que éstas tienen para sus miembros y no en lo que de “importante” puedan tener para gente de otras culturas : “*The need to correct those harms, therefore, does not depend on the presumption or the confirmation of the presumption that a particular culture is distinctively valuable to people outside the culture (...) It rest on the claim that African and Asian and Native American cultures are part of our*

filosofía intercultural, e incluso en la invectiva que sostuvo Feyerabend contra la inefabilidad cultural³⁵⁴.

Esta transición semántica en el concepto de persona, entendida generalmente como evolución, encierra un paso bastante trágico. Ello porque la argumentación en vuelta en cada una de las posiciones revisadas –que funcionan como aplicaciones del traslado conceptual referido-, sugiere falazmente que aquello que varía, lo mudable, lo que cambia de dominio en dominio, no vale en ningún lado, y que lo “real” –lo abstracto, lo vacío, lo desierto, lo que justo y contradictoriamente está más alejado de la realidad³⁵⁵- no sólo es lo importante, sino además lo correcto, lo verdadero. La comprensión del “otro” bajo este esquema socrático, una cosmología de substancias y propiedades abstractas y comunes, transforma las diferencias de grado en diferencias cualitativas, y éstas en aquellas ingenuas dicotomías³⁵⁶ –maduro/inmaduro, civilizado/bárbaro, racional/irracional- que revisé en capítulos anteriores, en el entendido que todo lo que está más allá de este núcleo, lo que es producto de los accidentes geográficos o de la historia, es prescindible, puede ser inmolado bajo el pretexto antropológico jurídico de la “mutabilidad” o “dinamismo” de los sistemas axiológico-culturales³⁵⁷.

culture, or rather, of the culture of some of the groups that together constitutes our community”. WOLF, S., *Op. Cit.*, p. 77 y 79.

³⁵⁴ “Potencialmente, cada cultura es todas las culturas (...) [y] si cada cultura es potencialmente todas las culturas, las diferencias culturales pierden su inefabilidad y se convierten en manifestaciones concretas y mudables de una naturaleza humana común”. Las culturas no podrían ser vistas como universos cerrados e inefables, y que justifiquen así prácticas que son execrables desde cualquier punto de vista: “El asesinato, la tortura y la represión auténticos serán entonces meramente asesinato, tortura y represión, y deberán ser tratados como tales”. FEYERABEND, P. K. 1996. *Contra la inefabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras*. En: GINER, S. y SCARTEZZINI, R. (eds.). *Universalidad y diferencia*. Madrid. Alianza editorial. p. 40 y 41.

³⁵⁵ Esta idea curiosamente es de un escrito anterior del mismo Feyerabend. Cfr, FEYERABEND, P. K. 2005. *Ciencia como arte. Una discusión de la teoría del arte de Riegl realizada con el intento de aplicarla a la ciencia*. *En: Adiós a la razón*. pp. 159 y ss.

³⁵⁶ *Íd.* p. 174.

³⁵⁷ Para un ejemplo contemporáneo de esta argumentación, véase RAMÍREZ, S. 2007. *Igualdad como emancipación: Los Derechos fundamentales de los Pueblos Indígenas*. Anuario CDH. Universidad de Chile. pp. 33 y ss.

Falacia naturalista aparte, este conato de buscar la resolución de un conflicto normativo en el estatus epistemológico que podría contener una determinada costumbre indígena, trae consigo –se trato ya- los amargos auspicios de etno-genocidio involucrados en el despliegue de una lógica centro-periferia. Si a esto sumamos el hecho que, inclusive cuando no se utilice de pretexto colonizador, la obligación moral impulsada por la membresía a una “humanidad común” es bastante débil en términos de la eficacia de las argumentaciones³⁵⁸, entonces, me parece, encontramos motivos suficientes para abandonar la vacuidad sobrecargada del concepto moderno de “persona”, y justificar una vuelta a su acepción primigenia, a su etimología de “máscara”, leyendo en ella todo lo contingente, lo vivo, lo complejo de la trama de inteligibilidad social de cada sujeto y que es, al fin y al cabo, lo que le da sentido a su existencia; se trata, en pocas palabras, del convencimiento de que la seriedad moral consiste precisamente en “tomar a los demás seres humanos en serio y no tomarse ninguna otra cosa tan en serio como a ellos”, ni siquiera “la naturaleza intrínseca de la realidad”³⁵⁹. Oscar Wilde lo apuntó con singular elocuencia mientras peroraba acerca de la novela moderna:

In point of fact what is interesting about people in good society (...) is the mask that each one of them wears, not the reality that lies behind the mask. It is a humiliating confession, but we are all of us made out of the same stuff (...) Where we differ from each other is purely in

³⁵⁸ Como ha enfatizado Rorty, la mayoría de la gente no se ve a sí misma ante todo y en primer lugar como seres humanos, sino como miembros de una comunidad determinada. Cfr. RORTY, R. 2000. Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. En: Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3. pp. 232 y ss. Un ejemplo y explicación de esta cuestión la proporciona Maximiliano Figueroa en su estudio sobre la solidaridad en Rorty: “(...) la victoria intelectual-argumentativa de Bartolomé de Las Casas, según la cual sostiene que los indígenas comparten una misma condición humana con el europeo y que, por lo tanto, debían ser considerados como hijos de Dios, no logró evitar que muchos conquistadores continuaran tratando a los autóctonos del nuevo Mundo de un modo despectivo y cruel, sin entregarles realmente la consideración y respeto que van aparejados al reconocimiento de su calidad de semejantes”. FIGUEROA, 2007. Richard Rorty: idea y construcción pragmática de la solidaridad. En: FIGUEROA, M. y MICHELINI, D. (Comps.). Filosofía y Solidaridad. Estudios sobre Apel, Rawls, Ricouer, Lévinas, Dussel, Derrida, Rorty y Van Parijs. Chile. UAH. p. 166.

³⁵⁹ RORTY, R. 2000. John Searle en torno al realismo y el relativismo. En: Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3. pp. 114.

accidentals: in dress, manner, tone of voice, religious opinions, personal appearance, tricks of habit and the like. The more one analyses people, the more all reasons for analysis disappear. Sooner or later one comes to *that dreadful universal thing called human nature*³⁶⁰.

Poco importan, entonces, los atisbos de verdad o naturaleza o racionalidad que puedan contener las prácticas de cada una de las culturas originarias de nuestro país, especialmente si quien debe pronunciarse sobre su valía ontológica es alguien externo a aquella tradición; lo que importa es que éstas constituyen el universo simbólico de un determinado pueblo y de los individuos que lo conforman. Y es a partir de esta idea –donde lo que vale es la máscara, lo accesorio, lo accidental-, que postularé el criterio que debiese normar la decisión intercultural para que pueda ser considerada justa, cual es, la solidaridad entendida como el imperativo de evitar aquel tipo especial de dolor que se configura, precisamente, del no reconocimiento del “léxico último”³⁶¹ de una determinada cultura, a saber, la humillación.

ii. Evitar el dolor

“Quién es mi enemigo? (...) ¿A quién puedo reconocer como enemigo mío?”, se preguntaba Carl Schmitt en su *Ex captivitate salus*, y respondía “Solamente a aquel que pueda ponerme en trance conmigo mismo”, esto es, sólo “yo mismo”, o “mi hermano”: “Efectivamente. El otro es mi hermano. El otro se muestra hermano mío, y mi hermano es mi enemigo”³⁶². En el primer

³⁶⁰ WILDE, O. 1980. *The Decay of lying*. En: *De Profundis and other writings*. London. Penguin Books. pp, 63 y 64. La cursiva es mía.

³⁶¹ “Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas (...) Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida (...) Es ‘último’ en el sentido de que si se proyecta una duda acerca de esas palabras, el usuario de éstas no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares. Esas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje: más allá de ellas está sólo la estéril pasividad o el expediente de la fuerza”. RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 91.

³⁶² Citado en MASCHKE, G. 2008. Tres motivos en el antiliberalismo de Schmitt. En: GIRALDO, J. y MOLINA, J. (Eds.). *Carl Schmitt: Derecho, política y grandes espacios*. Medellín. Fondo Editorial Universidad EAFIT. p. 19.

capítulo mencioné la utilidad de la díada schmittiana de “amigo-enemigo” para los propósitos de esta tesis, en el sentido que, al enfatizar la imposibilidad de des-diferenciar en un núcleo central las posiciones antagónicas, viabilizaba la comprensión del esquema vertical y hegemónico que impera en las relaciones interétnicas. En cierto sentido, las palabras recién citadas de Schmitt clarifican el hecho de que, tal cual la guerra mapuche-española –con sus fronteras y parlamentos³⁶³- suponía el reconocimiento de la autonomía política y jurisdiccional del pueblo mapuche, la oposición discursiva que refleja aquella distinción política se da justamente por la valía independiente de la cultura del otro en el esquema relacional. A partir de esto –que, claro, no es sino un enunciado normativo-, estimo se puede encontrar un camino para comprender al otro en su diferencia y, a la vez, articular de manera plausible la justicia etnocultural.

Una manera interesante de hacerlo, y que es congruente con las posiciones que he asumido a lo largo de este trabajo –en parte porque muchas de ellas se fundaron en sus argumentos-, es valiéndome del concepto de solidaridad elucubrado por Richard Rorty³⁶⁴, en su libro *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989).

Rorty comparte la idea de Wilfred Sellars de considerar la obligación moral en términos de “intenciones-nosotros” (“*we-intentions*”), en donde la noción explicativa fundamental es la de la categoría “uno-de-nosotros”. Una

³⁶³ Como explica Bengoa “La paz de Quilín [1641] tuvo gran importancia para los mapuches, ya que todos los parlamentos posteriores se basarán en lo allí acordado: en el Bío-Bío y territorio independiente, reconocimiento formal, por parte de España, de la independencia de los territorios comprendidos entre el Bío-Bío y el Toltén”. BENGEOA, J., *Op. Cit.*, p. 36. Asimismo, vale recordar que a comienzos de la República, en 1825, Chile firmó un tratado con el pueblo mapuche, el llamado Parlamento de Tapihue, en donde, de forma similar a sus pares de la época colonial, se les reconocía la independencia entre el Bío-Bío y el río Cruces. Al respecto, CLAVERO, B. 2008. Reconocimiento Mapu-che de Chile: Tratado ante Constitución. *Revista Derecho y Humanidades* (13). pp. 13-40.

³⁶⁴ Bajo ningún sentido el análisis que a continuación se realizará, busca ser una adecuada síntesis del concepto de “solidaridad” en Rorty (para esto remitirse al ya citado estudio de M. Figueroa); su objeto se agota en la breve y sin duda imperfecta explicación de una teoría que puede ser útil para los propósitos de esta tesis.

primera acotación que realiza Rorty al concepto precedente, es que la expresión “uno de nosotros, los seres humanos”, no tiene la misma fuerza que cualquier expresión que haga referencia a un grupo más acotado y determinado (como, por ejemplo, “nosotros los griegos”): “Sostengo que lo típico es que la fuerza de ‘nosotros’ es contrastante, en el sentido de que contrasta con un ‘ellos’ que también está constituido por seres humanos: por la especie errónea de seres humanos”³⁶⁵. Los sentimientos de solidaridad, por tanto, dependerían de las diferencias y similitudes que causen la impresión de ser las más “notorias” dentro de un grupo humano determinado, de la posible identificación de ese “otro” como un “*significant other*” (Mead), como un miembro de nuestra comunidad moral. Así, para el filósofo norteamericano, tanto la justicia como la justificación moral no serían sino una cuestión de lealtad con la comunidad de pertenencia³⁶⁶, pues no estaríamos sometidos a otras obligaciones aparte de las “intenciones-nosotros” de las comunidades con las cuales nos identificamos, a saber, en nuestro caso, de nuestras obligaciones como liberales³⁶⁷.

Pero, se puede argüir, esta premisa en poco ayuda a dilucidar el objeto de nuestra disquisición. De hecho, si se toma en cuenta el que, por más que Rorty no se canse de subrayar el carácter contingente de su etnocentrismo³⁶⁸, no deje a su vez de enfatizar el deber de expansión e intensificación de este “nosotros liberal”³⁶⁹, uno podría no solo empezar a dudar de la plausibilidad de esta doctrina como criterio para normar una decisión intercultural, sino entrar derechamente a sospechar de sus intenciones. En otras palabras, considerando que subyacería aún en Rorty la

³⁶⁵ RORTY, R., Contingencia, ironía y solidaridad, p. 208 y 209.

³⁶⁶ Cfr. R., Richard, La justicia como lealtad ampliada, pp. 82 y ss.

³⁶⁷ RORTY, R., Contingencia, ironía y solidaridad, p. 216.

³⁶⁸ “Nosotros debemos partir del lugar en que *nosotros* estamos (...) [*pero este*] Es el ‘nosotros’ de las personas que se han formado para desconfiar del etnocentrismo”, *Ibid.*

³⁶⁹ *Íd.*, p. 210. Incluso a esta extensión, Rorty la ha considerado como una especie de “progreso moral”, que “se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación”, *Íd.*, p. 214

creencia de que el discurso liberal sigue siendo el único discurso válido³⁷⁰
¿No sería, después de todo, esta respuesta liberal-etnocéntrica igual o peor
a la liberal-universalista a la que viene a sustituir? ¿No vendría a ser este
“postmodernismo liberal con rostro humano”, sino la justificación filosófica de
la *pax americana*³⁷¹ y que, tal como lo afirma Kalpokas, “[e]l etnocentrismo
[en Rorty] termina adquiriendo las peores connotaciones de este vocablo: la
imposición de un *ethnos* particular”³⁷²?

Pues bien, aun concediendo que sí existe en Rorty cierta propensión,
“como miembro leal de la cultura occidental”³⁷³, a la exaltación chauvinista
de lo liberal, no hay que olvidar –o al menos así me parece- que la fórmula
básica de su etnocentrismo permite enervar las posibles consecuencias
colonizadoras presentes en su discurso. Recuérdese que Rorty parte de la
premisa (que toma a su vez de Judith Shklar) de que los liberales serían
personas para las cuales “la crueldad es la peor cosa que pueden hacer”³⁷⁴.
Aun cuando ésta puede no ser todavía considerada una definición
concluyente de liberal –esperemos que algún día lo sea-, aun así digo,
implica una suerte de rugosidad –cuando no decididamente una barrera- en
el espacio discursivo de toda antropofagia cultural. Y esto no sólo a un nivel
puramente físico, sino también simbólico. Para entender de qué forma
operaría la aserción anterior, vale revisar una distinción fundamental que ha
realizado Rorty en su obra, a saber, la que habría entre dolor y humillación.
Esta distinción –que, como precisa Figueroa, sorprende por lo tardía de su
introducción entre las descripciones de la humanidad³⁷⁵-, estipula que
mientras el concepto de dolor remite principalmente a una dimensión física

³⁷⁰ Cfr. MOUFFE, Ch., En torno a lo político, pp. 94-96.

³⁷¹ Cfr. RORTY, R. 2005. Lo mejor no es siempre lo mejor. En: MENDIETA, E. (Ed.).
Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía. Madrid. Trotta. p. 195.

³⁷² KALPOKAS, D. 2005. Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología.
Buenos Aires. Ediciones del signo. p. 70.

³⁷³ RORTY, R., La justicia como lealtad ampliada”, p. 84.

³⁷⁴ RORTY, R., Contingencia, ironía y solidaridad, p. 92.

³⁷⁵ FIGUEROA, M., Richard Rorty: idea y construcción pragmatista de la solidaridad, p. 172.

que los seres humanos comparten con el resto de los animales³⁷⁶, la *humillación* comprendería un ámbito del dolor que sólo el ser humano puede experimentar y percibir. Como explica el filósofo norteamericano, la mayoría de los seres humanos no desean que se les redescriba; al contrario, desean que se les considere en sus propios términos, que se les considere seriamente tal como son y exactamente tal como hablan³⁷⁷. *Contrario sensu*, la mejor forma de causar a alguien un dolor prolongado es humillándolo, haciéndole ver que las cosas que le parecían más importantes, resultan fútiles, obsoletas e inanes:

Piénsese en lo que ocurre cuando las preciosas pertenencias de un niño –las cositas en torno a las cuales teje fantasías que lo hacen un poco distinto de los otros niños- son redescritas como ‘basura’ y arrojadas al cubo. O piénsese en lo que ocurre cuando se hace que esas pertenencias parezcan ridículas comparadas con las de otro niño, más rico. Probablemente le ocurre algo semejante a una cultura primitiva cuando es conquistada por una cultura más adelantada³⁷⁸

Como se aprecia, acá poco o nada valen aquellos intentos de “fundar” la solidaridad hallando un mínimo común denominador, una sección que expresaría lo que un individuo comparte con el resto de la humanidad. El único vínculo social que se necesita, explica Rorty, es el reconocimiento de la condición común de ser susceptibles de humillación, “que la definición decisiva de la persona, del sujeto moral, es la de ser ‘algo que puede ser

³⁷⁶ Una consecuencia de esta dimensión, sería la extensión de los derechos que se usan para proteger dicha esfera, de los humanos a los animales. Como explica Luis Villavicencio Miranda respecto de los DDHH: “Y, a propósito de extensión, la dificultad de adoptar la salida que nos propone Nino es que debemos aceptar, a menos que no nos interese en lo más mínimo la consistencia de nuestra argumentación, que los derechos morales deberían ser expandidos a otros seres distintos de los humanos. Así, por ejemplo, si evitar el dolor es una propiedad relevante para atribuir derechos, deberíamos, si queremos ser consecuentes, extender la comunidad moral a los animales indudablemente sensibles. VILLAVICENCIO MIRANDA, L. 2008. ¿Derechos Humanos para quiénes? Reflexiones sobre algunas cuestiones embarazosas. Revista de Derecho. Universidad Austral Vol. XXI (2). p. 40. Para la formulación clásica de este argumento, véase SINGER, P. 1990. Liberación animal. Madrid. Trotta.

³⁷⁷ RORTY, R., Contingencia, ironía y solidaridad, p. 107.

³⁷⁸ *Id.*, p. 107 y 108.

humillado”³⁷⁹. En este sentido, el mandato liberal de evitar ser cruel – mandato que nada tiene que ver con el reconocimiento de un yo nuclear ni nada parecido- pasaría por el respeto que se tenga para con aquellos elementos que forman parte del “léxico último” de cada persona; en otros términos, por el respeto a su cultura.

Esto, me parece, vendría a desvirtuar las acusaciones de autoritarismo referidas a la expansión del *ethnos* liberal en Rorty, ya que el que aquél esté caracterizado por el imperativo de no causar dolor, lo que se traduce a su vez en la obligación de no redescubrir los léxicos últimos de otras culturas, impide que ello se transforme en un pretexto para la asimilación³⁸⁰. Se mantiene, a pesar de lo que diga Mouffe, la relación antagónica fundamental de un “nosotros” contra un “ellos”, aunque reconociendo ahora que dicha operación nunca se da en el vacío, sino que se proyecta desde un situación hegemónico-contextual ya determinada, i.e., opera dentro de un marco jurídico-político liberal que, en el caso de los pueblos indígenas, no es superable sino revolucionariamente hablando. Al mismo tiempo, las reflexiones anteriores permiten entender y profundizar un criterio de solidaridad –el de ser “uno de nosotros, los seres susceptibles de

³⁷⁹ *Íd.*, p. 109.

³⁸⁰ Como es sabido, Rorty separa el ironismo de lo liberal según la distinción entre lo privado y lo público, diciendo lo poco útil que es el ironismo para la esfera pública. Sin embargo, al restringir la ironía y a los ironistas a la esfera privada, puede decirse que Rorty rechaza una crítica de la sociedad liberal que usara la estrategia de la ironía pública para descubrir la violencia que el liberalismo trabaja mucho para esconder y disimular. Según Simon Critchley, un ejemplo de esto “podría ser algunas de las lecturas postnietzscheanas de la Guerra del Golfo, en términos de la exposición del rostro de Jano del liberalismo: un lado volado hacia la legitimidad y la universalidad, por ejemplo los mecanismos de las Naciones Unidas, y el otro lado vuelto hacia la particularidad de la violencia y la guerra motivadas por el propio interés económico”. CRITCHLEY, S. 2005. Deconstrucción y pragmatismo: ¿es Derrida un ironista privado o un liberal público?. En: MOUFFE, Ch. (Comp.). Deconstrucción y pragmatismo. Argentina. Paidós. p. 56. Yo iría un poco más lejos: es justamente en virtud de las características nominalistas e historicistas del ironista, que puede funcionar el afán liberal de evitar la crueldad, entendido esto último en referencia a la humillación. Y es que sólo a partir de la conciencia de la contingencia del propio léxico, es que se puede tener noticia de la pretensión de validez que otro léxico tiene para con determinadas personas; sólo creyendo que la importancia de los léxicos se mide con relación a la comunidad a la que pertenece dicho léxico, y no con relación a “algo más”, es que es posible articular el respeto por los léxicos alternativos.

ser humillados”-, que es, estimo, una estructura parcialmente desestructurada susceptible de guiar una decisión etnoculturalmente justa.

Schopenhauer, de conocida admiración por el *Oupnek'hat* – compilación traducida al persa de varias de las *Upanishads*- y el hinduismo en general, escribió alguna vez: “Sobre gustos no hay nada escrito, pero yo no conozco ninguna oración más bella que esta de los antiguos hindúes: ‘Que todos los seres vivos se vean libres de sufrimiento’”³⁸¹. Este es pues, el criterio que postulo para guiar la decisión intercultural.

iii. La justicia y la experiencia de la aporía

Una conclusión preeliminar de lo visto en el apartado anterior es que si, aun dentro del mismo léxico contingente liberal, el imperativo fundamental es no causar dolor, siendo asimismo el tipo más intenso y particularmente humano de dolor aquel que proviene de una humillación (entendida ésta como redescrición del léxico último de cada cultura), entonces se articula plausible y coherentemente para el imaginario occidental, la necesidad de respetar las prácticas y costumbres que constituyen las redes de significación de un pueblo indígena.

Empero, se intuye ya, esta argumentación no cierra tan fácilmente. Y es que, al mismo tiempo, no se puede ignorar el punto de origen de la decisión sin contradecirse a sí-mismo; ésta se halla enclavada y se proyecta desde un nicho cultural determinado: la cultura occidental. El hecho de que se le niegue la universalidad a sus valores no quiere decir, en absoluto, que estos carezcan de importancia, máxime cuando es sobre ellos donde se construye el imperativo de respeto de las culturas originarias de nuestro país. Más bien, se trata de circunscribirlos adecuadamente -ya lo decía, de entrar en el etnocentrismo de forma correcta-. Estructuran el mundo de vida

³⁸¹ Citado en MORENO CLAROS, L. F. 2005. Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista. Madrid. Algaba ediciones. 277.

del “sujeto” que toma la decisión y, por ende, no puede éste permitir, sin negarse a sí-mismo, que se vulneren. Es verdad que el adjetivo posesivo que acompaña ahora la enunciación del juicio intercultural –el que toda justicia se lea como *su* justicia (la justicia según un grupo determinado)-, representa un límite ético: no se debe imponer una concepción propia de justicia a otras culturas. Pero si uno aguza la vista, se da cuenta que en dicho adjetivo se superpone otro imperativo, que convive aporéticamente con el primero: el que no puede dejar de aplicarla en asuntos de su soberanía, a riesgo de fragmentar su propio universo simbólico, de redescubrir su léxico último. Uno no puede negar su comunidad sin negarse a sí mismo, cuestión que se vuelve particularmente conflictiva cuando dentro de ella se albergan –por razones nada casuales ni enorgullecidas- comunidades de distinto cuño normativo, cuya supervivencia es mandatada por los propios axiomas valóricos de un Estado liberal.

Una vez puesto sobre la mesa el argumento anterior, la estructura de la decisión se configuraría –siempre inestablemente- más o menos así: si bien en último término el juicio intercultural se pronuncia desde la parcialidad de una tradición normativa, a saber, la cultura occidental (que es la que ostenta el poder en un Estado multicultural como el chileno), ésta, sabiendo su propia precariedad epistémica, tiene –o más bien, debería tener- conciencia de la validez de cada “léxico último” dentro de su esfera de competencia, así como de su importancia para la vida de toda persona, por lo que –siguiendo su propio imperativo ético-cultural de evitar la humillación- no puede proscribir las costumbres de los pueblos indígenas –que forman y determinan dicho léxico- sin sentir, a su vez, que hace violencia, que se hace violencia a sí mismo –una violencia prohibida, inusitada y abrupta, contraria a sus más íntimas convicciones-; pero, al mismo tiempo, tampoco puede dejar de proscribir las, si quiere mantener una cierta coherencia en su propio “léxico último”, que es, igualmente, del que depende la no-proscripción de las mentadas costumbres indígenas.

Para tratar entender esto, analicemos sucintamente el caso de un gobierno indígena no democrático³⁸². La decisión intercultural deberá considerar que esa práctica, si bien es parte de una trama simbólica que constituye la cultura de otra persona, y cuya derogación causaría sufrimiento (humillación) a ésta –sufrimiento que la misma razón occidental considera importante y que quiere evitar-, no puede ignorar que vulnera principios occidentales básicos, que no puede dejar de aplicar sin desconocer su propio universo simbólico, que es, también, el que posibilita en primer lugar el deber de respeto hacia dicha forma de organización política. Así, el pronunciamiento final sobre el límite de la tolerancia occidental –un límite nunca definido *a priori*, siempre amargo, siempre violento-, se mueve en una estructura de indecidibilidad, cual es, la tensión entre la necesidad liberal de evitar causar sufrimiento prohibiendo las convicciones ajenas y la de respetar esas propias convicciones que, a su vez, dan sentido al imperativo de evitar la crueldad.

Es innegable que este momento de decisión intercultural se encuentra en las antípodas aquella concepción clásica de justicia que se revisó someramente a principios del capítulo. Ciertamente, ante la imposibilidad de cualquier tipo de cierre algorítmico, la decisión no puede estar en última instancia basada en nada externo a ella misma, en ninguna racionalidad subyacente, por lo que, y lo evidencia la situación descrita en el párrafo anterior, en estos términos su contexto se presenta como esencialmente

³⁸² Un ejemplo de cómo la configuración democrática, erosiona las bases organizacionales indígenas, se encuentra en el simple caso de las “comunidades indígenas” creadas por la Ley 19.253: “(...) estas organizaciones indígenas pasan a ser conducidas por un presidente, un vicepresidente, un secretario y un tesorero (en contraste con los liderazgos tradicionales mapuche ejercidos por el *longko*, *werken*, etc.), quienes son electos en base a criterios de mayorías propios de la sociedad dominante, sin considerar criterios de herencia u otros propios de la cultura mapuche. Ello ha resultado, en muchos casos, en el desplazamiento de las autoridades tradicionales, generalmente de más edad, por jóvenes dirigentes funcionales con acceso a la educación o contactos con organismos públicos u ONGs. INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS/UFRO. 2003. Los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe del programa de Derechos Indígenas. Santiago. LOM Ediciones/ Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera. p. 168.

indecidible, aporético³⁸³. Y es acá, precisamente, donde se nos abre la posibilidad de la justicia etnocultural. Concuero con Derrida en que no puede haber justicia, sin esta experiencia de la aporía: “El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla”³⁸⁴. En este sentido, lo indecible no es sólo la oscilación entre dos significaciones o reglas contradictorias y muy determinadas aunque igualmente imperativas, no, “[/]Indecible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin embargo –es un *deber* de lo que hay que hablar-, entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla”³⁸⁵.

Es esto, pues, lo que propongo. Una decisión que emerge violentamente de una experiencia aporética, sin salida calculable ni previsible, siempre traumática, con “lo indecible” prendido “fantasmalmente” de ella³⁸⁶, que encuentra la justicia intercultural en su propia angustia, en aquello que Ricoeur llamó “lo trágico de la acción”, esto es, el tener que zanjar menos entre el bien y el mal, el blanco y negro, que entre lo gris y gris³⁸⁷.

³⁸³ LACLAU, E. 2005. Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía. En: MOUFFE, Ch. (Coord.). Deconstrucción y pragmatismo. Argentina. Paidós. pp. 108 y 109. Por lo demás, como el mismo Laclau lo señala, “Esto último es, en realidad, una teoría de la decisión *tout court*: si el terreno no fuera indecible, habría sido su lógica inherente, y no yo mismo, quien habría decidido. Así, decisión a partir de lo indecible = decisión”. *Íd.*, p. 99.

³⁸⁴ DERRIDA, J., El derecho a la justicia, p. 38.

³⁸⁵ *Íd.*, p. 55.

³⁸⁶ “Su fantasmaticidad desconstruye desde el interior toda seguridad de presencia, toda certeza o toda pretendida criteriología que nos asegure la justicia de una decisión”, *Íd.*, p. 57.

³⁸⁷ RICOEUR, P. 1997. La conciencia y la ley. Cuestiones filosóficas. En: Lo justo, p. 218.

CONCLUSIÓN

RELACIONES FRONTERIZAS

El paisaje es cada vez más dulce, más amable, más alegre; me duele la piel. Estoy en el ojo del huracán. Siento la piel como frontera, y el mundo exterior como un aplastamiento. La sensación de separación es total; desde ahora estoy prisionero en mí mismo. No habrá fusión sublime; he fallado el blanco de la vida. Son las dos de la tarde.

Michel Houellebecq, *Ampliación del campo de batalla*

“La forma es fluida, pero el ‘sentido’ lo es todavía más...”, decía Nietzsche, refiriéndose a cómo la lectura de algo existente y su vinculación con una determinada utilidad, en modo alguno se sujeta a su sentido originario, sino que siempre es interpretado y reinterpretado por un poder superior, en relación a nuevos puntos de vista, confiscándose, reformándose y redirigiéndose siempre a una nueva utilidad³⁸⁸. Dicha hermenéutica, como se vio en los capítulos precedentes, no le es extraña a este trabajo, y si la traigo de nuevo en estas últimas páginas, es precisamente porque intentaré poner en práctica esta maleabilidad de los hechos a partir del “debelamiento” o “enseñoramiento” que se haga de ellos según una determinada utilidad³⁸⁹. Ello, aunque lo que me interese en este caso no sean los hechos, sino la

³⁸⁸ NIETZSCHE, F., *Op. Cit.*, pp. 124 y 125.

³⁸⁹ “[Q]ue todo lo que sucede en el mundo orgánico es un *debelar*, un *enseñorearse*, y que a su vez todo *debelar* y *enseñorearse* es una reinterpretación, una acomodación en la que el ‘sentido’ y la ‘finalidad’ vigentes hasta ese momento tienen que quedar necesariamente oscurecidos o completamente borrados”. *Íd.* p. 124.

flexibilidad de un texto, de un mito, del conocido mito del minotauro, tal cual lo hiciese efectivo Borges en su cuento “La casa de Asterión”³⁹⁰.

A propósito de Asterión

La historia clásica es, a grandes rasgos, conocida. En Creta, gobernada en ese entonces por el rey Minos, se encontraba un famoso laberinto, construido por Dédalo, en el que habitaba un monstruo de cabeza taurina y cuerpo humano, nacido de la relación *contra natura* de la reina Pasífae con un toro blanco que Poseidón hizo surgir de las aguas. Como castigo por el asesinato de su hijo Andrógeo después de una competencia olímpica en Atenas, Minos impuso a esta ciudad el deber de mandar anualmente³⁹¹ siete donceles e igual cantidad de doncellas al laberinto, para ser devorados por el minotauro. Teseo, conocido héroe griego, introduciéndose al laberinto como joven a sacrificar, habría sido quien terminase con el tributo, dando muerte al monstruo y escapando del edificio gracias al recordado “hilo de Ariadna”.

En la transmisión y lectura de este texto –como la del resto de sus correlatos míticos- siempre se ha enfatizado su carácter meramente referencial o alegórico, como fábula que cuenta una historia cuya significación a su grafía o literalidad le sería imposible contener; en otras palabras, como muestra contingente de una verdad universal³⁹². Al contrario

³⁹⁰ BORGES, J. L. 2007. La casa de Asterión. En: Obras Completas. Tomo I. pp. 683-685.

³⁹¹ Los mitógrafos clásicos no concuerdan en la periodicidad de este tributo. Por ejemplo, mientras Apolodoro habla de mandar anualmente sin detenerse en plazo alguno y Plutarco especifica el límite de 9 años; Ovidio en tanto, habla de un tributo anual durante nueve años. Cfr. VACCARO, S. 2009. El mito del Minotauro en ‘La casa de Asterión’ de Borges y en ‘Los reyes’ de Cortázar. [en línea] Especulo. Revista de estudios literarios (42) <http://www.ucm.es/info/especulo/numero42/minotaur.html> [consultado 21 febrero 2010].

³⁹² Ya Borges señaló el vínculo inextricable entre alegoría e idealismo, en cuanto en éste “lo sustantivo no eran los hombres sino la humanidad, no los individuos sino la especie, no las especies sino el género, no los géneros sino Dios”. BORGES, J. L. 2007. De las alegorías a las novelas. En: Obras completas. Tomo I. p. 150.

de ello, el propio Borges se atreve con una interpretación si se quiere más “nominalista”, centrada no en lo que quiere decir el mito más allá de sus palabras, sino en el sentido que pueden adquirir los personajes dentro del “mundo posible” del texto.

La singularidad de la lectura borgeana se hace notar de entrada, tanto en su título -“La casa de Asterión”-, como en su epígrafe -“[y] la reina dio a luz un hijo que se llamó Asterión”-, en cuanto ambos hacen referencia a quien será el protagonista del cuento, pero en modo alguno entregando información que permita adivinar la identidad del personaje –claro, a menos que uno sea versado en la obra de Apolodoro-. Ello no es menor, y ha llevado a varios autores a enfatizar justamente cómo dicha opacidad del narrador le es esencial a la estructura del cuento, entendiéndose los elementos mencionados como componentes lúdico-enigmáticos que colaborarían a entrapar la elucidación progresiva del sustrato mítico del relato; en pocas palabras, el minotauro y su laberinto cretense contados como laberinto -“[l]a técnica simboliza el tema; la forma subraya el fondo”, dice al respecto Donald L. Shaw³⁹³-. De esta manera, las vagas referencias que el protagonista hace de su casa –su infinito número de puertas y la ausencia completa de muebles-, de su linaje real –“No en vano fue una reina mi madre”-, del temor que produce su figura a la muchedumbre, etc., constituyen el mezquino rastro que deja el autor argentino para que sus lectores recorran el camino que quiere que recorran. Finalmente, son la crónica acerca de los nueve hombres que cada nueve años entran a la casa para que se los “libere de todo mal”, y las preguntas que se hace el propio narrador sobre la figura de su redentor –“¿Será un toro o un hombre? ¿Será tal vez un toro con cara de hombre? ¿O será como yo?”-, las que hacen que

³⁹³ SHAW, D. L. 1986. A propósito de ‘La casa de Asterión’ de Borges. [en línea] En: AIH. Actas IX <http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/09/aih_09_2_081.pdf> [consultado 11 marzo 2010]. Semejante idea se expresa también en FERRER, P. A. 2001. J.L. Borges: ‘La casa de Asterión’, recreación intelectual de un mito. [en línea]. Especulo. Revista de estudios literarios 19. <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero19/asterion.html>>. [consultado: 3 febrero 2010]; y en VACCARO, S. G., *Op. Cit.*

el desenlace ofrecido por Borges a través de las palabras de Teseo -“¿Lo creerás Adriadna? (...) El minotauro apenas se defendió”-, parezca más interesante que sorprendente.

Antes mencioné cómo la lectura clásica de éste y el resto de los mitos griegos era mayormente alegórica; parece curioso, pero algo similar pasa con “La casa de Asterión”. En efecto, a través de los años, Asterión ha pasado a ser símbolo de la conciencia idealista, del hombre moderno, de la parte socialmente inaceptable de nosotros mismos e, incluso, del propio Borges³⁹⁴. Independientemente de la plausibilidad de dichas interpretaciones, acá lo que me interesa es otra cosa, es el ejercicio mismo de narración que hace Borges al descentrar el relato mítico, mostrando al minotauro como una persona, y no ya como un monstruo. “Los actos suelen calumniar a los hombres”, decía Borges a propósito de Martín Fierro, “[a]lguien puede robar y no ser ladrón, matar y no ser asesino”³⁹⁵. Quiero creer que “La casa de Asterión” no es sino la puesta en práctica de esta idea.

En un primer momento nos detuvimos en los elementos paratextuales del texto –título y epígrafe-, por la singularidad del nombre al que hacían referencia. Sabiendo ahora que “Asterión” es el nombre propio del minotauro, nos damos cuenta de lo que significa su utilización. Como explicaba Judith Butler, ser llamado por alguien es un acto traumático, que precede a la voluntad propia, es un acto que “me trae al mundo lingüístico en el que podré empezar a ejercer la agencia”; es, en definitiva, “una subordinación fundadora”³⁹⁶. En este sentido, parece claro que la denominación “minotauro” (“el toro de Minos”) utilizada por los mitógrafos clásicos, supedita al sujeto nombrado a su función de monstruo en el

³⁹⁴ Para referencia de algunas de estas interpretaciones, véase SHAW, D. L., *Op. Cit.* p. 721.

³⁹⁵ BORGES, J.L., *El Martín Fierro*, citado en FERRER, P., *Op. Cit.*

³⁹⁶ BUTLER, J., *Op. Cit.*, p. 68.

laberinto, a un simple medio punitivo del regente de Creta, o a una abominación “engendada” –los monstruos no nacen, se engendran- de una relación *contra natura*. Al contrario de esto, el gesto de Borges de llamarlo por *su* nombre, el nombre dado por su madre, es siempre una ruptura: ruptura con la tradición, con la historia, con el sentido común, y que se traduce, finalmente, en una nueva –y enteramente distinta- comprensión del sujeto. Observado el título bajo este prisma, podemos considerar también que el primer sustantivo enunciado en él –“casa”- no es de ninguna forma baladí. Como lo entendió Humberto Giannini, la casa en tanto domicilio, es una parte central del entramado de la experiencia humana. La vida cotidiana, explica el filósofo chileno, puede entenderse describiendo un movimiento reflexivo, que regresa, constante y persistentemente, a un mismo punto de partida espacial y temporal, en un itinerario fundamental en donde la vuelta es un volver ontológicamente cargado, implicado y complicado en el centro mismo del drama humano; de esta forma, el movimiento espacio-temporal se vuelve, para Giannini, reflexión en sentido síquico-espiritual³⁹⁷. Pues bien, dentro de este esquema existencial, la casa, el domicilio, es mucho más que un lugar donde guarecerse del clima, es donde cada individuo “empieza a rehacer la historia de la especie, a construir su mundo, a levantarlo, a tejerlo, a atisbar sus horizontes y crear, dentro de ellos, los surcos circulares de su biografía cotidiana”³⁹⁸; es el regreso a sí mismo, *regressus ad uterum*, a un espacio que me separa de la impersonalidad de la calle, de aquel mundo de todos y de nadie³⁹⁹. En este orden de ideas, no es difícil sostener que así es precisamente como comprende Asterión el laberinto. Para ello, más que las reiteradas veces en las que se refiere explícitamente a éste como su “casa”, vale recordar aquella escena en donde se aventura hacia la calle, para luego volver a refugiarse en él, producto de la turbación que le produce la muchedumbre del exterior:

³⁹⁷ VALDÉS MEZA, E. 2008. Humberto Giannini o la travesía desértica del ser-ahí cotidiano. *Revista Derecho y Humanidades* (13). p. 143.

³⁹⁸ GIANNINI, H. 2004. La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia. Santiago. Editorial Universitaria. p. 32.

³⁹⁹ *Ibíd.*

Por lo demás, algún atardecer he pisado la calle; si antes de la noche volví, lo hice por el temor que me infundieron las caras de la plebe, caras descoloridas y aplanadas, como la mano abierta. Ya se había puesto el sol, pero el desvalido llanto de un niño y las toscas plegarias de la grey dijeron que me habían reconocido. La gente oraba, huía, se prosternaba; unos se encaramaban al estilóbato del templo de las Hachas, otros juntaban piedras. Alguno, creo, se ocultó bajo el mar.

Lo mencionó Borges en otro cuento de *El Aleph*: “Lo que importa es la correspondencia de la casa monstruosa con el habitante monstruoso. El minotauro justifica con creces la existencia del laberinto”⁴⁰⁰. *Contrario sensu*, podemos decir ahora que Asterión justifica con creces el laberinto como *casa*.

Otro punto a tener en consideración, y que se declina con particular coherencia de lo ya explicado, es la modalización del cuento en primera persona. Como lo subrayó Paloma Andrés Ferrer en su ensayo, el hecho que Borges haga hablar al minotauro, que lo haga “dar cuenta” de sus actos, explicarlos desde su perspectiva, nos sumerge dentro de su red de significaciones, para tratar de comprender y entender su actuar: “Cuando existen razones, recordamos, los actos quedan prendidos a un nuevo código de valor, donde la noción del mal deja de ser absoluta o universal y es sobre el sujeto que obra, según su espíritu y sus circunstancias, sobre quien recae la condena o la compasión, la ignominia o el enternecimiento”⁴⁰¹. Es un gesto simple, pero no por ello menos significativo: al dar voz y biografía aquel que, se suponía, apenas si podía proferir bramidos, proyecta una nueva comprensión del personaje, haciendo entendibles acciones que antes se leían como deleznales, monstruosas e injustificables.

⁴⁰⁰ BORGES, J.L. 2007. Abenjacán el Bojarí, muerto en su laberinto. En: Obras Completas. Tomo I. p. 728.

⁴⁰¹ FERRER, P. A., *Op. Cit.*

Martha Nussbaum, analizando una novela de Dickens, proponía que la literatura –específicamente la novela-, a través de lo que llamaba la “imaginación metafórica”, ayuda a trascender los datos, la mera experiencia sensorial, en la descripción de todo objeto físico, imaginando que cada uno de estos posee una compleja vida interior⁴⁰² (es, de nuevo, la prioridad que conceden las narraciones literarias a lo particular sobre las reglas o principios generales⁴⁰³). Rorty también reparó en esto cuando expresó, refiriéndose igualmente a Dickens, que la idea tras sus novelas era simplemente que se advirtiera y comprendiera a las personas con las que uno se cruza por la calle, que se reconociese que “todos sus congéneres tenían el derecho a ser entendidos”⁴⁰⁴. Por las razones ya expuestas, me parece que el cuento de Borges, sin ser una novela, es un buen ejemplo de esta “imaginación metafórica”. Esta obra, partiendo de los mismos hechos, ahonda en un espectro contrario pero igualmente plausible a lo dispuesto en las relaciones clásicas del mito, en donde lo que antes era muerte ahora es liberación, y en donde la misantropía se transforma en soledad. Los pequeños detalles que adornan la narración, dotan de densidad al universo moral de Asterión, prestándole atención a su angustia, soledad, deseos y momentos de felicidad. El colofón más singular de ello es que el minotauro ya no es un monstruo mitológico, sino un ser emocionalmente complejo a quien respetar e intentar comprender.

Está fuera de duda que una imaginación de este tipo, una “imaginación metafórica”, es indispensable en toda decisión intercultural y,

⁴⁰² NUSSBAUM, M. 1997. Justicia poética. Santiago. Editorial Andrés Bello. p. 65.

⁴⁰³ HERRERA LIMA, M. 1994. El punto de vista moral en la literatura. En: LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (Ed.). Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura. Madrid. FCE. p. 51. En las últimas páginas de esta obra, podemos encontrar una crítica de la “univocidad” de la interpretación postulada por Nussbaum.

⁴⁰⁴ RORTY, R. 2006. Heidegger, Kundera y Dickens. En: Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2. Barcelona. Paidós. p. 117. Ahora, la novela para Rorty no sólo sirve para la ampliación de nuestra disposición comprensiva frente a la diversidad de la experiencia humana, sino también para generar sensibilidad moral frente al sufrimiento de otros. Como es evidente, ambas funciones se encuentran estrechamente relacionadas. Al respecto véase FIGUEROA, M., Richard Rorty: idea y construcción pragmatista de la solidaridad, p. 179 y ss.

en cierto sentido, ya se encuentra comprendida ésta en la consideración por el “léxico último” que se planteaba en el capítulo anterior. Sin embargo, si me detuve en el cuento de Borges, no fue tanto para enfatizar esto, como para señalar que este mismo movimiento reflexivo sobre la biografía del otro significa también trazar una línea entre él y yo. Me explico. Si el acto desnudo no existe, si, como quiere Vattimo parafraseando a Nietzsche, “no hay hechos, solo interpretaciones” –y esto mismo es una interpretación-⁴⁰⁵, entonces el suponer que todo ser obra según un determinado universo simbólico, que lo que yo leo como asesinato, pueda leerse legítimamente a su vez como holocausto, justicia, o, incluso, como mero trámite administrativo, implica, de una forma u otra, establecer una línea divisoria – de respeto, de reconocimiento, de consideración- entre su lectura y la mía; más propiamente para nuestro caso, entre su cultura y la mía. Esta línea no significa –o al menos no necesariamente- distancia o brecha, sino diferenciación, y si bien establece distinciones, no crea jerarquías, precisamente porque iguala diferenciadamente las narraciones y tradiciones en disputa. Y este gesto, que en materia intercultural llamaré el establecimiento de fronteras, estimo que es profundamente necesario.

¿Hacia una lógica de fronteras?

Siempre se ha relacionado la existencia de fronteras con límites que dificultan la comunicación, que obstruyen el entendimiento, que dividen, y que, en definitiva, propician, generan y justifican la conflagración bélica. “Es triste que, a menudo, para ser buen patriota haya que ser enemigo del resto de los hombres”⁴⁰⁶, decía Voltaire. En muchos sentidos, también los problemas de los pueblos indígenas han pasado por cuestiones de este cariz. Recuérdese cómo, tras la Guerra del Pacífico (1879-1883), el pueblo aymara, situado en el suroeste –el llamado Qullasuyu- del Estado Inka pan-

⁴⁰⁵ VATTIMO, G. 2006. La edad de la interpretación. En: ZABALA, S. (Comp.). El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía. Lanús. Paidós, pp. 65-81.

⁴⁰⁶ VOLTAIRE. 1985. Patria. En: Diccionario filosófico. Madrid. Akal, p.

andino del Tawantinsuyo, quedó escindido por las fronteras jurídico-formales de Chile, Perú, Bolivia y Argentina⁴⁰⁷. En el caso del Pueblo mapuche, se trató del desconocimiento por parte del Estado-nación chileno del río Bío-Bío como frontera natural y jurídica, cuestión así establecida tanto por parlamentos coloniales como republicanos (Tapihue, 1825). A los Rapa nui, en tanto, no se les reconocieron los derechos pactados con el gobierno chileno en 1888, en el llamado “Acuerdo de Voluntades” –acuerdo que se sustentaba precisamente en la existencia de una frontera natural como el mar-, por el cual, si bien se le entregaba la soberanía de la isla al Estado, la propiedad de la tierra seguía siendo Rapa nui y la administración recaía en las autoridades tradicionales⁴⁰⁸. Ejemplos de este tipo se multiplican *ad nauseam* en la historia de la creación de los estados modernos. ¿Por qué, entonces, reivindicar una retórica semejante?

“Puede creerse –decía Taylor defendiendo en términos pragmáticos el bilingüismo- que el carácter problemático del bilingüismo no necesita explicación. Es mucho más fácil operar en un solo idioma. Pero ¿más fácil que qué? Si todo el mundo está felizmente de acuerdo en utilizar un solo idioma, sería una locura insistir en tener dos. Pero si la alternativa es disentimiento, resentimiento, movimientos separatistas, quizás incluso disolución del Estado, entonces el bilingüismo no es realmente *tan* [sic] complicado”⁴⁰⁹. Independientemente de si uno comparte o no los términos “utilitaristas” en que plantea el problema Taylor, se debe reconocer que el

⁴⁰⁷ CARMONA, C. 2008. En fronteras ajenas: el pueblo aymara en las relaciones chileno-bolivianas. Revista Derecho y Humanidades 13. pp. 174-186.

⁴⁰⁸ Efectivamente, a pesar de este compromiso, primero, el estado de Chile dio la isla en arriendo a particulares para su explotación y, segundo, en 1933 la inscribió a nombre del fisco fundándose para ello en el artículo 590 del Código Civil, aquel que dice que: “Son bienes del Estado todas las tierras que, estando situadas dentro de los límites territoriales, carecen de otro dueño”. Vale recordar que en mentado acuerdo jamás fue reconocido por el congreso chileno, por lo que no habrá quedado “firme”; *ergo*, rapa nui todavía sería independiente. Al respecto, ZÚÑIGA, G. 2007. El pueblo rapa nui en el gobierno de Ricardo Lagos ¿en el umbral de un nuevo trato?. En: YÁÑEZ, N. y AYLWIN, J. (Eds.), El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”. Santiago. LOM. pp. 363-389.

⁴⁰⁹ TAYLOR, Ch. 2000. Nacionalismo y modernidad. En: HALL, John A., Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo. Madrid. Cambridge University Press. p. 258.

autor canadiense apunta a una cuestión fundamental, a saber, que el tema no pasa por la unidad o diferencia de un colectivo, sino por la actitud que se toma frente a la diferencia existente. En este orden de ideas, si uno se detiene someramente en los casos mencionados de los pueblos indígenas, verá que, precisamente, la afectación de sus derechos fue porque no se reconoció el efecto normativo de las fronteras por ellos establecidos. No se puede olvidar que, en el acto de un Estado de fijar, acordar o –incluso– imponer una frontera, hay un reconocimiento –al menos a nivel de derecho internacional público– de una relativa reciprocidad de trato para con la otra parte. De aquí la necesidad de instaurar una lógica semejante en las relaciones interculturales. Así, hablar de fronteras, ahora, sería hablar de reconocer la existencia de otra cultura, de otro universo normativo, de otro *nomos*, que convive, es cierto, de forma porosa y promiscua con un sin número de tradiciones, pero que aún así es capaz de (auto)designarse como “diferente”. Al mismo tiempo, es hablar y comprender a la cultura occidental, europea, chilena, como “una” entre muchas, singular, idiosincrática, contingente, y que, por tanto, sólo tiene (o debería tener) jurisdicción sobre sus propios asuntos. No se trata de crear “pueblos de indios” a la usanza colonial española, ni “reservas” siguiendo al modelo anglosajón, ni abogar por la instauración de un Estado dentro otro Estado, ni decantarse en particular por una expresión independentista de la autodeterminación –sin descartar que idealmente ello pudiere ser una consecuencia–. Una lógica de fronteras significa, simplemente, una lógica de respeto para con el otro; es, en otras palabras, una disposición. Las hipótesis que contiene este trabajo quisiesen ser expresión de esta lógica, y su aplicación en la praxis interétnica me parece imperativa para avanzar hacia una mayor justicia intercultural.

Sin duda que existe un fuerte componente utópico en esta propuesta; pero, como lo señaló alguna vez Wilde, “*A map mof the world that does not includes Utopia is not worth even glancing at*”⁴¹⁰.

⁴¹⁰ WILDE, O. 1980. The Soul of a Man under Socialism. En: De Profundis. p. 34.

BIBLIOGRAFÍA

- 1.- ADONON VIVEROS, A. 2006. La antropología jurídica como instrumento para replantear los fundamentos del pensamiento jurídico occidental. En: *V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica*. Oaxtepec, México.
- 2.- ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M. [s/f]. Dialéctica del Iluminismo. [En Línea]. Escuela de Filosofía Universidad Arcis, en <<http://www.philosophia.cl>>. [consulta: 24 febrero 2005].
- 3.- ALDUNATE, E. 1993-1994. Interpretación constitucional y decisión política. *Revista de Derecho, Universidad Católica de Valparaíso* (XV).
- 4.- ALLENDE, S. 2003. Discurso del Presidente Salvador Allende ante la ONU, año 1972. En: *Abrirán las grandes Alamedas. Discursos*. Santiago. LOM.
- 5.- ARREOLA, J. J. 2005. El Guardagujas. En: *Obras*. México D.F. FCE.
- 6.- ATRIA, F. 2002. ¿Qué desacuerdos valen? La respuesta legalista. *Revista Ius et Praxis* Año 8 (1).
- 7.- _____. 2005. El derecho y la contingencia de lo político. *Revista Derecho y Humanidades* (11).
- 8.- _____. 2006. Sobre la soberanía y lo político. *Revista Derecho y Humanidades* (12).
- 9.- BARRIENTOS, I. 2008. Licitud del uso y porte de la hoja de coca: un caso de invocación y aplicación judicial del derecho internacional de los derechos humanos. *Defensorías Regionales. Minuta Regional* 1.
- 10.- BECA FREI, J. P. 2008. La (im)posibilidad de construir un concepto científico de Constitución. *Revista Ius et Praxis* 14(2).

- 11.- BENGEOA, J. 1999. La emergencia indígena en América Latina. Santiago. FCE.
- 12.- _____. 2008. Historia del pueblo mapuche. Santiago. LOM.
- 13.- BENJAMIN, W. 2001. Para una crítica de la violencia. En: Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Madrid. Taurus.
- 14.- BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL. 1997. Historia de la ley. Compilación de textos oficiales del debate parlamentario. Ley 19.253, Protección, fomento y desarrollo de los pueblos indígenas. Vol. I. Santiago.
- 15.- BOBBIO, N. 1998. Autobiografía. Madrid. Taurus.
- 16.- BORGES, J. L. 2007. Obras completas. Tomos I y II. Buenos Aires. Emecé.
- 17.- BREDEKAMP, H. 1999. From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes. *Critical Inquiry* (25).
- 18.- BROEKMAN, J. 1993. Antropología y derecho. Madrid. Ed. Civitas.
- 19.- BRUNO, G. 1984. Sobre el infinito universo y los mundos. Buenos Aires. Ed. Orbis.
- 20.- BUTLER, J. 2007. Lenguaje, poder e identidad. Madrid. Editorial Síntesis.
- 21.- CARMONA, C. 2008. En fronteras ajenas: el pueblo aymara en las relaciones chileno-bolivianas. *Revista Derecho y Humanidades* 13.
- 22.- _____. 2009. Pueblos indígenas y la tolerancia occidental: los derechos humanos como forma sublimada de asimilación. *Revista Polis* 8 (23).

- 23.- CARNEVALI, R. 2007. El multiculturalismo: un desafío para el Derecho penal moderno. [en línea] *Política Criminal* 3 A-6 <http://www.politicacriminal.cl> [consulta 18 septiembre 2009].
- 24.- CASSIRER, E. 2000. *La filosofía de la Ilustración*. México D.F. FCE.
- 25.- CASTORIADIS, C. 2002. La democracia como procedimiento y como régimen. En: *Ciudadanos sin Brújula*. México D.F. Ediciones Coyoacán.
- 26.- CLAVERO, B. 2008. Reconocimiento Mapu-che de Chile: Tratado ante Constitución. *Revista Derecho y Humanidades* (13).
- 27.- COFRÉ LAGOS, J. O. 2008. La idea de persona moral y jurídica en el realismo metafísico. *Revista de Derecho*. Universidad Austral XXI (2).
- 28.- COLLIER, J. F. 1995. Problemas Teóricos-Metodológicos en la Antropología Jurídica. En: SIERRA, M. y CHENAUT, V. (Coords.). *Pueblos Indígenas ante el Derecho*. México. CIESAS. CEMCA,.
- 29.- COPP, D. 1999. The idea of a legitimate State. *Philosophy and Public Affaire* 28 (1).
- 30.- CORREA, R. 2002. Informe de Constitucionalidad Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, de la OIT. En: COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO. Subcomisión de Legislación. Chile.
- 31.- COVER, R. 2002. *Nomos y narración*. En: *Derecho, narración y violencia. Poder constructivo y poder destructivo en la interpretación judicial*. Barcelona. Gedisa.
- 32.- CRITCHLEY, S. 2005. *Deconstrucción y pragmatismo: ¿es Derrida un ironista privado o un liberal público?*. En: MOUFFE, Ch. (Comp.). *Deconstrucción y pragmatismo*. Argentina. Paidós.
- 33.- CHESTERTON, G. K., 1986. *The Man Who was Thursday. A nightmare*. London. Penguin Books.

- 34.- D'ALEMBERT, J. 1996. Ginebra. En: ROUSSEAU, J. J. Carta a D'Alembert. Santiago. Arcis-LOM.
- 35.- DE BAER, E. S. (Comp.). 1976. Correspondence of John Locke. NY. Oxford University Press.
- 36.- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1990. Kafka. Por una literatura menor. México D.F. Ediciones Era.
- 37.- DERRIDA, J. 1989. La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En: La escritura y la diferencia. Barcelona. Anthropos.
- 38.- _____. 2002. Fuerza de Ley. 'El fundamento místico de la autoridad'. Madrid. Tecnos.
- 39.- _____. 2003. Márgenes de la filosofía. Madrid. Cátedra.
- 40.- _____. 2002. El "mundo" de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía). [en línea]. Conferencia pronunciada en la apertura de un congreso de la Asociación de las sociedades de filosofía de lengua francesa, en la Universidad de Niza, el 27 de agosto de 2002. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/luces_por_venir.htm> [consultado 24 Noviembre 2007].
- 41.- DESCARTES, R. 2003. Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas. Madrid. Editorial Espasa-Calpe.
- 42.- DEWEY, J. 1994. The influence of Darwinism on philosophy. En: GOUINLOCK, J. (Ed.). The moral writings of John Dewey: Revised edition. Canada. Prometheus Books.
- 43.- DÍAZ-POLANCO, H. 2006. Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios. México D.F. Siglo XXI.

44.-_____. 2006. Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia. México D.F. Siglo XXI.

45.- DIDEROT. 1962. Obras filosóficas completas. Buenos Aires. Cia. Argentina de editores.

46.- DUMONT, L. 1992. Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago. University of Chicago Press.

47.- DUSSEL, E. 1992. 1492. El encubrimiento del otro (Hacia el origen del "mito de la modernidad"). Madrid. Editorial Nueva Utopía.

48.- _____. 2001. Europa, modernidad y eurocentrismo. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao. Ed. Desclee de Brouwer.

49.- EBERHARD, C. 2003. Algunas implicaciones de los enfoques alternativos. Hacia un nuevo enfoque del derecho a través de sus prácticas. El otro *derecho* 30.

50.- ECO, U. 2000. Los límites de la interpretación. Barcelona. Editorial Lumen.

51.- EGAÑA, J. 2001. Cartas Pehuenches o Correspondencia de dos indios naturales del Pire Mapu, o sea la cuarta tetraarquía de los Andes, el uno residente en Santiago, y el otro en las cordilleras pehuenches. Santiago. Ediciones de la Universidad de Chile.

52.- ERCILLA y ZÚÑIGA, A. 1980. La araucana. Santiago. Editorial del Pacífico.

53.- FANON, F. 1963. Los condenados de la tierra. México. D.F. FCE.

54.- FERRER, P. A. 2001. J.L. Borges: 'La casa de Asterión', recreación intelectual de un mito. [en línea]. Especulo. Revista de estudios literarios 19. <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero19/asterion.html>>. [consultado: 3 febrero 2010].

- 55.- FEYERABEND, P. K. 1996. Contra la inefabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras. En: GINER, S. y SCARTEZZINI, R. (eds.). Universalidad y diferencia. Madrid. Alianza editorial.
- 56.- _____. 2002. Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Barcelona. Ediciones Folio.
- 57.- _____. 2005. Adiós a la razón. Madrid. Tecnos.
- 58.- FIGUEROA, M. 2006. Kant y el sentido ético de la educación. Una lectura en la época de la globalización. Persona y Sociedad Vol. XX (3).
- 59.- _____. 2007. Richard Rorty: idea y construcción pragmatista de la solidaridad. En: FIGUEROA, M. y MICHELINI, D. (Comps.). Filosofía y Solidaridad. Estudios sobre Apel, Rawls, Ricouer, Lévinas, Dussel, Derrida, Rorty y Van Parijs. Chile. UAH.
- 60.- FITZPATRICK, P. 1998. La mitología del derecho moderno. México D.F. Siglo XXI editores.
- 61.- FORNET BETANCOURT, R. 2000. Aprender a filosofar desde el contexto el diálogo de las culturas. Interculturalidad y globalización. San José. DEI.
- 62.- _____. 2001. Transformación Intercultural de la Filosofía. Bilbao. Desclee de Brouwer.
- 63.- _____. 2003. Prólogo. En: SALAS ASTRAIN, R. Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano. Santiago. Ediciones UCSH.
- 64.- FOUCAULT, M. 1973. La verdad y las formas jurídicas. Cinco conferencias dictadas en la Universidad de Río de Janeiro entre los días 21 y 25 de mayo de 1973. [en línea] <www.inicia.es> [consultado 21 diciembre 2009].

65.- _____. 1999. ¿Qué es un autor?”, en Literatura y conocimiento.

66.- _____. 2000. Los anormales. México D.F. FCE.

67.- _____. [s.a]. ¿Qué es la Ilustración? [en línea] http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/Foucault_ilustracion.htm [consultado 8 marzo 2008]

68.- FUENZALIDA, S. 2007. La aplicación de la ley antiterrorista al dirigente mapuche Víctor Ancalaf Llaupe. Un modelo de sentencia injusta. En: YÁÑEZ, N. y AYLWIN, J. (Eds.). El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”. Las paradojas de la democracia chilena. Santiago. LOM.

69.- GADAMER, H-G. 1990. Ciudadanos de dos mundos. En: *La herencia de Europa*. Barcelona. Península.

.

70.- _____. 1993. Verdad y Método. Salamanca. Ed. Sígueme.

71.- _____. 2002. La filosofía y su historia. En: *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid. Trotta.

72.- GALLARDO PORRAS, V. 2001. Héroe indómito, bárbaro y ciudadano chileno: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional. *Revista de Historia Indígena* (5).

73.- GARCÍA, R. 2007. El diálogo en descomposición. Reflexiones acerca del surgimiento y las transformaciones de la noción de diálogo: del núcleo filosófico al giro discursivo y otras interrogantes. *Persona y Sociedad*. Vol. XXI (2).

74.- GARZÓN VALDÉS, E. ‘No pongas tus sucias manos sobre Mozart’: algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia. *Estudios* (29), ITAM.

- 75.- _____. 2004. El problema ético de las minorías étnicas. En: OLIVÉ, León (Comp.). Ética y diversidad cultural. México D.F. FCE.
- 76.- _____. 2004. La pretendida relevancia moral de la diversidad cultural. En: Calamidades. Barcelona. Gedisa.
- 77.- GIANNINI, H. 2004. La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia. Santiago. Editorial Universitaria.
- 78.- GONZÁLEZ OCHOA, C. 1994. El sujeto político a fines de la Edad Media. En: LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (Ed). Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura. Madrid. FCE.
- 79.- GRONDIN, J. 1999. Introducción a la hermenéutica filosófica, Herder, 1999, Barcelona.
- 80.- HABERMAS, J. 1999. La inclusión del otro. Barcelona. Paidós.
- 81.- HAYASHI, Yoshinori. 2000. Hermeneutics and the Possibility of Cross-Cultural Understanding. [en línea]. <http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/59222> [consultado 11 enero 2009].
- 82.- HEIDEGGER, M. 2005. Ser y Tiempo. Santiago. Editorial Universitaria.
- 83.- HERRERA LIMA, M. 1994. El punto de vista moral en la literatura. En: LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (Ed.). Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura. Madrid. FCE.
- 84.- HERVADA, J. 1981. Introducción crítica al derecho natural. Pamplona. Eunsa.
- 85.- HOBBS, T. [s.a.]. Leviatán o de la materia forma y poder de una república, eclesiástica y civil. México D.F. FCE.

- 86.- HOBBSAWN, E. 2004. Naciones y nacionalismo desde 1780. Barcelona. Crítica.
- 87.- HOUELLEBECQ, M. 2006. Plataforma. Barcelona. Anagrama.
- 88.- HÜBNER, R., MARTÍNEZ, J.C., LACHENAL, C. y ARIZA, R. (Coord.) 2008. Hacia sistemas jurídicos plurales. Reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena. Bogotá. Konrad Adenaur Stiftung.
- 89.- INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS/UFRO. 2003. Los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe del programa de Derechos Indígenas. Santiago. LOM Ediciones/ Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera.
- 90.- ISER, W. 1987. La estructura apelativa de los textos. En: BÜRQUER, P. (Ed.). Estética de la recepción. Madrid. Arco /Libros.
- 91.- JAUSS, H. R. 1989. El lector como instancia de una nueva historia de la literatura. En: WARNING, R. (Ed.). Estética de la recepción. Madrid. Visor.
- 92.- KAFKA, F. 2006. Ante la ley. En: Relatos completos. Barcelona. Losada.
- 93.- KALPOKAS, D. 2005. Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología. Buenos Aires. Ediciones del signo.
- 94.- KANT, I. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?. En: ERHARD, J.B....[et. al.]. ¿Qué es Ilustración?. Madrid. Tecnos.
- 95.- KIRSCH, J. 2006. Dios contra los dioses. Historia de la guerra entre monoteísmo y politeísmo. Barcelona. Ediciones B.
- 96.- KUHN, T. S. 2004. La estructura de las revoluciones científicas. Santiago. FCE.

- 97.- KUPPE, R. y POTZ, R. 1995. La antropología del derecho: Perspectivas de su Pasado, Presente y Futuro. Serie L: Cuadernos del Instituto; b) Derechos Indígenas. Instituto de Investigaciones Jurídicas-unam (3)
- 98.- KYMLICKA, W. 1996. Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights. Oxford. Oxford University Press.
- 99.- _____. 2003. Del cosmopolitismo Ilustrado al nacionalismo liberal. En: La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía. Barcelona. Paidós.
- 100.- LACLAU, E. 2005. Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía. En: MOUFFE, Ch. (Coord.). Deconstrucción y pragmatismo. Argentina. Paidós.
- 101.- LARA ZAVALA, M. P. 1991. La racionalidad y la interpretación de las culturas. Alteridades Vol. I (1).
- 102.- LARRAÍN, J. 1996. Modernidad Razón e Identidad en América Latina. Santiago. Ed. Andrés Bello.
- 103.- LILLO, R. 2003. Pluralismo jurídico en Chile. Formulando un marco teórico para una investigación empírica. En: LILLO, R. (Coord.). Resolución de Conflictos en el Derecho Mapuche. Temuco. Universidad Católica de Temuco.
- 104.- LOCKE, J. 1999. Ensayo sobre la tolerancia. En: Escritos sobre la Tolerancia. Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
105. _____. 2000. Carta sobre la tolerancia. En: NAVARRO-VALLS y PALOMINO, R. (Ed.). Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica. Barcelona. Ariel.
- 106.- LÓPEZ SÁENZ, M. C. 2002. Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H. G. Gadamer. [en línea] A parte rei (22) <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>>. [consultado 9 enero 2009].

- 107.- LOVECRAFT, H. P. 2002. El horror en la literatura. Madrid. Alianza Editorial.
- 108.- MARTINIC, M. D. 1992. El concubinato y figuras afines: un caso de marginalidad jurídica. En: BARROS, E. (Coord.). Familia y personas. Santiago. Editorial Jurídica.
- 109.- MASCHKE, G. 2008. Tres motivos en el antiliberalismo de Schmitt. En: GIRALDO, J. y MOLINA, J. (Eds.). Carl Schmitt: Derecho, política y grandes espacios. Medellín. Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- 110.- MELLA, E. 2007. Los mapuche ante la justicia. Criminalización de la protesta indígena en Chile. Santiago. LOM.
- 111.- MILL, J. S. 1986. Sobre la libertad. Madrid. Alianza editorial.
- 112.- MILTON, J. 2001. Paradise Lost. En: Paradise Lost and Paradise Regained. EEUU. Signet Classic.
- 113.- MONTAIGNE, M. 1947. De los caníbales. En: Ensayos Completos. Tomo I. Barcelona. Iberia.
- 114.- MORENO CLAROS, L. F. 2005. Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista. Madrid. Algaba ediciones.
- 115.- MORIN, E. 2003, Pensar Europa. La metamorfosis de un continente. Barcelona. Ed. Gedisa.
- 116.- MOUFFE, Ch. 2007. En torno a lo político. Buenos Aires. FCE.
- 117.- MUZZOPAPPA, E. 2003. Un pasado glorioso. Los mapuches en el discurso del ejército chileno. En: CASTILLO, A.; MUZZOPAPPA, E.; SALOMONE, A.; URREJOLA, B.; ZAPATA, C. (Ed.). Nación, Estado y Cultura en América Latina. Santiago. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

118.- NAMUNCURA, D. 1999. Ralco: ¿represa o pobreza?. Santiago. LOM.

119.- _____. 2000. Los pueblos indígenas y los desafíos del 2000. Perspectivas, en política, economía y gestión. Vol. 3 (2).

120.- NIETZSCHE, F. 2000. La genealogía de la moral. Buenos Aires. Ed. Edaf.

121.- NUSSBAUM, M. 1997. Justicia poética. Santiago. Editorial Andrés Bello.

122.- O'GORMAN, E. 2003. La invención de América. México D.F. FCE.

123.- OLIVA, S. 2004. Reforma procesal penal y ley indígena. En: STIPPEL, J. (Ed.). Reforma a la justicia: una visión de los derechos indígenas. Santiago. Ministerio de Justicia: Proyecto Reforma Judicial de la Sociedad para la Cooperación Técnica Alemana GTZ-Chile: Ministerio de Planificación, Programa Orígenes.

124.- ORELLANA BENADO, M. 1995. Desde las Sombras de la Ilustración. El Mercurio. domingo 30 de abril.

125.- ORO TAPIA, L. 2005. Crítica de Carl Schmitt al liberalismo. Estudios Públicos (98).

126.- PANNIKAR, R. 2002. La Interpelación Intercultural. En: GONZÁLEZ R. ARNAIZ (Coord.). El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural. Madrid. Biblioteca Nueva.

127.- _____. 1999. Response. En: MOLLER OKIN, S. Is Multiculturalism Bad for Women?. New Jersey. Princeton University Press.

128.- PAREKH, B. 2005. Repensando el multiculturalismo. Madrid. Ediciones Istmo.

129.- PELTO P. J. y SPINDLER, G. D. 1972. El estudio de la Antropología. México. Uteha.

130.- PEÑA, C. 2001. La tesis del consenso superpuesto y el debate liberal-comunitario. Estudios Públicos (82).

131.- PEREDA, C. 2004. Lógica del consentimiento. En: OLIVÉ, L. (Comp.). Ética y diversidad cultural. México D.F. FCE.

132.- PÉREZ TAPIAS, J. 2004. Hermenéutica de las tradiciones y diálogo entre culturas. Aportaciones desde Gadamer. En: ACERO, J. J... [et. al.] (Editores). El legado de Gadamer. Granada. Universidad de Granada.

133.- PIQUERAS, R. (Ed.). 2001. La conquista de América. Antología del pensamiento de Indias. Barcelona. Ediciones Península.

134.- PLATÓN. 1992. República. En: Diálogos. Tomo IV. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid. Gredos.

135.- PUTNAM, H. 1997. Educación para la democracia. En: La herencia del pragmatismo. Barcelona. Paidós.

136.- QUINTANA BRAVO, F. 2006. Interpretación y argumentación jurídica. Santiago. Editorial Jurídica de Chile.

137.- RAMÍREZ, A. 1990. El hombre objetivo: filosofía de un engaño. Revista de Filosofía Vol. XXXV-XXXVI.

138.- RAMÍREZ, S. 2007. Igualdad como emancipación: Los Derechos fundamentales de los Pueblos Indígenas. Anuario CDH. Universidad de Chile.

139.- RAWLS, J. 2003. The law of the Peoples. Boston. Harvard University Press.

140.- REYES MORENO, L. E. 2007. Forma y sustancia en la argumentación en derecho internacional público. Revista de Derecho. Universidad Austral Vol. XX (1).

141.- RICOEUR, P. 1995. La explicación y la comprensión. En: Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido. Buenos Aires. Siglo XXI editores.

142.-_____. 1997. Lo justo. Santiago. Ed. Jurídica.

143.- RODRÍGUEZ, Á. 2000. Un acercamiento a la literatura de horror en el 'Guardagujas' de Juan José Arreola. Literatura: teoría, historia, crítica (2).

144.- RORTY, R. 1982. Consequences of pragmatism. Minneapolis. University of Minnesota Press.

145.- _____. 1991. Contingencia, ironía y solidaridad. Barcelona. Paidós.

146.-_____. 2000. Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3. Barcelona. Paidós.

147.- _____. 2001. La filosofía y el espejo de la naturaleza. Madrid. Cátedra.

148.- _____. 2002. Filosofía y futuro. Barcelona. Gedisa.

149.- _____. 2005. Lo mejor no es siempre lo mejor. En: MENDIETA, E. (Ed.). Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía. Madrid. Trotta.

150.- _____. 2006. Heidegger, Kundera y Dickens. En: Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2. Barcelona. Paidós.

- 151.- _____. 2007. Universality and truth. En: BRANDON, R. B. (Ed.), Rorty and his critics. Blackwell Publishing.
- 152.- ROUSSEAU, J. J. 2000. El contrato social. En: Obras selectas. Madrid. Edimat.
- 153.- ROVATTI, P. A. 1999. Como la luz tenue. Metáfora y saber. Barcelona. Gedisa.
- 154.- SÁBATO, E. 2003. Uno y el universo. Buenos Aires. Seix Barral.
- 155.- SALAMANCA, M. 2003. El derecho en la sociedad mapuche: un análisis de acuerdo a los estudios publicados previos. En: LILLO, R. (Coord.). Resolución de Conflictos en el Derecho Mapuche. Temuco. Universidad Católica de Temuco.
- 156.- SALOMON, C. Tumba de la ficción. Barcelona. Anagrama.
- 157.- SÁNCHEZ-CASTAÑEDA, A. [s.a.] Los orígenes del pluralismo jurídico. [en línea] <<http://www.bibliojuridica.org/libros/4/1855/29.pdf>>. [consultado 13 Agosto 2008]
- 158.- SANTOS, B. 1998. Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. En: De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad. Santafé de Bogotá. Siglo del Hombre editores, Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes.
- 159.- _____. 1999. La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, ILSA.
- 160.- SANTOS HERCEG, J. 2004. La paz del sepulturero. Actualidad ético-política de Kant. En: Kant y la racionalidad práctica. Homenaje a los 200 años. Santiago. Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez.
- 161.- _____. 2005. José, Etno-eurocentrismo. En: SALAS, R. (comp.). Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Tomo I. Editorial Universidad Cardenal Silva Enríquez.

- 162.- _____. 2009. De la Diferencia y de la Jerarquía. Reflexiones interculturales. texto inédito.
- 163.- SARDAR, Z. 2004. Extraño oriente. Historia de un prejuicio. Barcelona. Ed. Gedisa.
- 164.- SARTRE, J. P. 1947. El existencialismo es un humanismo. Buenos Aires. Sur.
- 165.- SCHILDKNECHT, C. 1994. Entre la ciencia y la literatura: formas literarias de la filosofía. En: LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (Ed.). Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura. Madrid. FCE.
- 166.- SCHMITT, C. 2001. Political Theology. Four chapters on the concept of sovereignty. Chicago. The University of Chicago Press.
- 167.- _____. 2007. The concept of the political. Chicago. The University of Chicago Press.
- 168.- SCRUTON, R. 1994. La primera persona del plural. Estudios Públicos (56).
- 169.- SHAW, D. L. 1986. A propósito de 'La casa de Asterión' de Borges. [en línea] En: AIH. Actas IX <http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/09/aih_09_2_081.pdf> [consultado 11 marzo 2010]
- 170.- SHKLAR, J. 1968. Legalismo. Buenos Aires. Omeba.
- 171.- SIERRA, M. T. y CHENAUT, V. 2002. Los Debates Recientes y Actuales en la Antropología Jurídica: las Corrientes Anglosajonas. En: KROTZ, E. (Ed.). Antropología Jurídica: Perspectivas Socioculturales en el Estudio del Derecho. Barcelona. Anthropos.

172.- SILVA ARÉVALO, E. 2005. Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. Teología y Vida Vol. XLVI (1-2).

172.- SINGER, P. 1990. Liberación animal. Madrid. Trotta.

173.- SKEWES, J. C. 1999. La muerte de la bruja, la supervivencia de un pueblo y el pluralismo legal. Austerra, Revista chilena de Antropología Social 1 (1).

174.- SOLAR CORREA, E. 1970. Semblanzas literarias de la colonia. Buenos Aires.

175.- SPINOZA, B. 1996. Tratado teológico-político. En: Tratado teológico-político (selección). Tratado político. Madrid. Tecnos.

176.- TAYLOR, C. 1994. The politics of recognition. En: TAYLOR, Charles... [et. al.]. Multiculturalism: examining the politics of recognition. New Jersey. Princeton University Press.

177.- _____. 2000. Nacionalismo y modernidad. En: HALL, John A., Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo. Madrid. Cambridge University Press.

178.- TODOROV, T. 1991. Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana. México D.F. Siglo XXI editores.

179.- _____. 2005. La Conquista de América. El problema del Otro. México D.F. Siglo XXI Editores.

180.- TRAVERSO, E. 2007. 'Relaciones peligrosas'. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar. Acta Poetica 28 (1-2).

181.- TUBINO, F. 2004. La Impostergable alteridad: del Conflicto a la Convivencia Intercultural. En: CASTRO LUCIC, M. (Ed.). Los desafíos de la Interculturalidad: Identidad, política y derecho. Santiago. Programa Internacional de la Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.

- 182.-_____. [s.a] La formación de la razón pública en las democracias multiculturales. [en línea] <http://www.plataforma.uchile.cl/fb/cursos_trans/etica/unidad1/tema05/doc/TubinoFidel.pdf> [consultado 3 mayo 2008]
- 183.-_____. [s.a] Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos. [en línea] <http://www.pucp.edu.pe/jornada/hermeneutica/docs/Tubino.pdf> [consultado 5 mayo 2008]
- 184.- VACCARO, S. 2009. El mito del Minotauro en 'La casa de Asterión' de Borges y en 'Los reyes' de Cortázar. [en línea] Especulo. Revista de estudios literarios (42) <http://www.ucm.es/info/especulo/numero42/minotaur.html> [consultado 21 febrero 2010]
- 185.- VALDÉS MEZA, E. 2008. Humberto Giannini o la travesía desértica del ser-ahí cotidiano. Revista Derecho y Humanidades (13).
- 186.- VALENZUELA CORI, R. 2004. Conflicto y humanidades. Un ensayo sobre argumentación jurídica. Santiago. Editorial Jurídica.
- 187.- VAN KESSEL, J. 1992. Holocausto al progreso; los aymaras de Tarapacá. La Paz. Ed. Hisbol.
- 188.- VÁSQUEZ, J. I. 2004. La izquierda mira hacia Carl Schmitt. Ciudad de los Césares XV (68).
- 189.- VATTIMO, G. 2006. La edad de la interpretación. En: ZABALA, S. (Comp.). El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía. Lanús. Paidós.
- 190.- VERNENGO, R. 2004. El relativismo cultural desde la moral y el derecho. En: OLIVÉ, León (Comp.). Ética y diversidad cultural. México D.F. FCE.

191.- VIGO, A. 2005. Caridad, sospecha y verdad. La idea de racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea. Teología y Vida Vol. XLVI (1-2).

192.- VILLAVICENCIO MIRANDA, L. 2008. ¿Derechos Humanos para quiénes? Reflexiones sobre algunas cuestiones embarazosas. Revista de Derecho. Universidad Austral Vol. XXI (2).

193.- VILLEGAS DÍAZ, M. [s.a.] El derecho penal del enemigo y la criminalización del pueblo mapuche. [en línea] <http://tallerdememoria.wordpress.com/2007/08/21/el-derecho-penal-del-enemigo-y-la-criminalizacion-del-pueblo-mapuche-por-myrna-villegas-d/>> [consultado 7 mayo 2009]

194.- _____. 2008. Derecho penal del Enemigo y la Criminalización de las demandas mapuche. Informe de Investigación, Concurso de proyectos de investigación aplicada ciencia y tecnología. Santiago. Universidad Central.

195.- VILLORO, L. 1998. Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés. Isonomía (9).

196.- VOLTAIRE. 1985. Diccionario filosófico. Madrid. Akal.

197.- _____. 2000. Historia de Jenni o el ateo y el sabio. En: Novelas y cuentos. Navarra. Ed. Planeta.

198.- WIATKOWSKA, T. 1989. El paraíso recuperado: el radicalismo de John Milton. Iztapalapa Vol 18 (18).

199.- WILDE, O. 1980. De Profundis and other writings. London. Penguin Books.

200.- WOLF, S. 1994. Comment. En: TAYLOR, Ch....[et al.]. Multiculturalism: examining the politics of recognition. New Jersey. Princeton University Press.

- 201.- YÁÑEZ, N. y MOLINA, R. 2008. La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile. Santiago. LOM.
- 202.- YRIGOYEN, R. 2006. Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. En: BERRAONDO, M. (Coord.), Pueblos indígenas y derechos humanos. Bilbao. Universidad de Deusto.
- 203.- _____. 2009. De La Tutela Indígena a la Libre Determinación del Desarrollo, Participación, Consulta y Consentimiento. Lima. IIDS.
- 204.- ZAPATA LARRAÍN, P. 2008. Justicia Constitucional. Teoría y práctica en el derecho chileno y comparado. Santiago. Editorial Jurídica.
- 205.- ŽIŽEK, S. 2003. La estructura de dominación y los límites de la democracia. [en línea] Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, el 25 de noviembre de 2003. <www.antroposmoderno.com.> [consultado 13 septiembre 2007]
- 206.- _____. 2004. La revolución blanda. Buenos Aires. Atuel/Parusía.
- 207.- _____. 2005. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: JAMESON, F. y ŽIŽEK, S. Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires. Paidós.
- 208.- _____. 2008. ¿Cómo inventó Marx el síntoma? En: ŽIŽEK, S. (comp.). Ideología. Un mapa de la cuestión. Buenos Aires. FCE.
- 209.- ZOLO, D. 2002. Una crítica realista del globalismo jurídico desde Kant a Kelsen y Habermas. Anales de la cátedra Francisco de Suárez (36).
- 210.- ZÚÑIGA, G. 2007. El pueblo rapa nui en el gobierno de Ricardo Lagos ¿en el umbral de un nuevo trato?. En: YÁÑEZ, N. y AYLWIN, J. (Eds.), El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”. Santiago. LOM.

