



UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DE  
TEMUCO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

# CUHSO

CULTURA - HOMBRE - SOCIEDAD



Calle Estadio (Helder Bimmelis).

2015

ISSN 0716-1557 · e-ISSN 0719-2789

25/2





REPRESENTANTE LEGAL

Dr. Aliro Bórquez Ramírez, Rector

DIRECTOR

Dr. José Manuel Zavala Cepeda

EDITORES ADJUNTOS

Dr. Helder Binimelis Espinoza

Dr. Gabriel Pozo Menares

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Alfredo Juan Manuel Carballeda (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Dra. Noelia Carrasco Henríquez (Universidad de Concepción, Chile)

Dra. Francisca de la Maza (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)

Dr Tom Dillehay (Vanderbilt University, Estados Unidos)

Dr. David González Cruz (Universidad de Huelva, España)

Dr. Jorge Hidalgo Lehuedé (Universidad de Chile, Chile)

Dr. Fabien Le Bonniec (Universidad Católica de Temuco, Chile)

Dra. Jimena Obregón Iturra (SciencesPo, Rennes, Francia)

Dr. Ricardo Salas Astrain (Universidad Católica de Temuco, Chile)

Dr. Jovino Pizzi (Universidad Federal de Pelotas, Brasil)

COMITÉ CIENTÍFICO

Dra. Alcira Bonilla (Universidad de Buenos Aires, Conicet, Argentina)

Dra. Magaly Cabrolié Vargas (Universidad Católica de Temuco, Chile)

Dr. Fernando Cortés Cáceres (Colegio de México, México)

Dr. Raúl Fornet Betancourt (Universidad de Aachen, Alemania)

Dr. Alejandro Moreno Olmedo (Universidad de Carabobo y Universidad Católica  
Andrés Bello, Venezuela)

Dr. Carlos María Pagano Fernández (Universidad Nacional de Salta y Universidad  
Católica de Salta, Argentina)

Dr. Cristian Parker (Universidad de Santiago de Chile, Chile)

Dr. Enric Porqueres i Gené (L'École des Hautés Études en Sciences Sociales, Francia)

Dr Martín Puchet Anyul (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Dr. Rodrigo Pulgar Castro (Universidad de Concepción, Chile)

Dr. Carlos Reynoso (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Dr. Pablo Salvat Bologna (Universidad Alberto Hurtado, Chile)

Dr. Juan Carlos Skewes (Universidad Alberto Hurtado, Chile)

ASISTENTE EDITORIAL

Claudia Campos Letelier

## CUHSO. CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

ISSN 0716-1557 | e-ISSN 0719-2789 | VOL. 25 | NÚM. 2 | 31 DE DICIEMBRE DE 2015

Fundada en 1984, la *Revista Cultura-Hombre-Sociedad* es editada por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Temuco. Recibe artículos inéditos en los diversos campos de las ciencias sociales y las humanidades, con especial énfasis en las problemáticas contemporáneas y en los procesos históricos de sociedades caracterizadas por su diversidad sociocultural y por las tensiones que se producen como resultado de las desigualdades y herencias coloniales.

*CUHSO* es una publicación semestral y está indexada en Latindex, Google Académico, OpenAire, JURN, World Wide Science, DOAJ, ERIH PLUS, REDIB.

Los números aparecen los días 31 de julio y 31 de diciembre de cada año.

*CUHSO* cuenta con la asesoría y financiamiento de la Dirección General de Investigación y Posgrado en el marco de la estrategia de apoyo institucional a las publicaciones científicas de la Universidad Católica de Temuco.

DISEÑO Y EDICIÓN

[www.tipografica.cl](http://www.tipografica.cl)

*CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad*

Casilla 15 D, Temuco.

Teléfono: (56-45) 205 233

[cuhso@uctemuco.cl](mailto:cuhso@uctemuco.cl) • [www.cuhso.cl](http://www.cuhso.cl)

*CUHSO* es distribuida bajo una Licencia  
Creative Commons Atribución-NoComercial-NoComercial 4.0.

# CUHSO. CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

ISSN 0716-1557 | e-ISSN 0719-2789 | VOL. 25 | NÚM. 2 | 31 DE DICIEMBRE DE 2015

## Contenidos

*Editorial* ..... 7

### ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

RAÚL H. CONTRERAS ROMÁN

Antropología y campesinado: la pertinencia de lo persistente.  
Reflexiones antropológicas en torno al internacionalismo campesino ..... 9

HÉCTOR PARADA HERNÁNDEZ

Redes sociales de apoyo entre moradores de la calle en Temuco, Chile ..... 45

FERNANDO FIRMO

San Telmo, *backpackers* e outras globalizações ..... 63

GERTRUDIS PAYÀS

«Tan verídica como patriota»: La pugna sobre traducción  
entre Rodolfo Lenz y Manuel Manquilef ..... 83

MARIO SAMANIEGO SASTRE Y ALEJANDRO FUENTES PEÑA

Poder y palabras en la obra *Vida y costumbres*  
*de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX* ..... 115

### AVANCES DE INVESTIGACIÓN

INGRID ÁLVAREZ OSSES

Ética reconstructiva ante la globalización ..... 133

## RESEÑAS

JOVINO PIZZI

El diálogo intercultural hacia la armonía en la diversidad ..... 155

*Normas de presentación* ..... 161

## Editorial

JOSÉ MANUEL ZAVALA CEPEDA

*Editor*

Este volumen de *CUHSO*, correspondiente al segundo semestre de 2015, comprende seis artículos científicos y una reseña de libro. Entre los artículos se incluye un dossier temático en torno a las prácticas traductológicas en el discurso etnográfico sobre los mapuche de fines del siglo XIX y principios del XX.

La mayor parte de las contribuciones incluidas aquí son de orientación antropológica. Así, este número se inicia con el trabajo de Raúl Contreras sobre antropología y campesinado, donde el autor analiza la persistencia de los movimientos sociales rurales y la incidencia de éstos en la práctica disciplinar. Defendiendo la relevancia política de las organizaciones campesinas en la escena internacional, Contreras reflexiona sobre la necesidad de una mirada antropológica de estos procesos.

Por su parte, Héctor Parada nos introduce en el análisis etnográfico de las redes sociales e institucionales que surgen en torno a la marginalidad urbana extrema. En específico, este trabajo se centra en la ciudad de Temuco y presenta una caracterización sociocultural de las redes que constituyen las personas en situación de calle, concluyendo que las mismas generan lógicas de asociatividad específicas y particulares que les otorgan identidades, estilos y protecciones diferenciadas.

Fernando Firmo, en la tercera contribución, propone una etnografía local sobre lo global que estudia la vida de los mochileros o *backpackers* europeos en el barrio bonaerense de San Telmo. De este modo, el autor muestra los agentes y procesos que contribuyen a lo que él denomina una globalización desde «abajo» o «popular», entregando con ello elementos que enriquecen la reflexión sobre las interconexiones económicas y socioculturales del mundo actual.

El dossier temático en torno a las prácticas traductológicas en el discurso etnográfico incluye dos trabajos. En el primero, Gertrudis Payàs, nos conduce

a través de la pugna entre Rodolfo Lenz, profesor y etnógrafo temuquense, de fines del siglo XIX y principios del XX, y su alumno e informante-traductor, Manuel Manquilef, intelectual mapuche destacado. Payàs analiza el pensamiento sobre la traducción y las estrategias traductológicas empleadas por ambos personajes, diferenciando entre traducción etnográfica y autoetnográfica y señalando las respectivas implicancias para la representación de la lengua y cultura mapuches. En el otro trabajo, Mario Samaniego y Alejandro Fuentes abordan las prácticas traductológicas y las dinámicas de reconocimientos que pueden observarse en el texto bilingüe autobiográfico dictado por Pascual Coña y escrito y editado por el misionero capuchino Ernesto Wilhelm de Moesbach en 1930 (*Vida y costumbre de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX*); en específico, los autores analizan los marcos de sentido que ordenan y proyectan la obra en el prólogo del lingüista y etnógrafo Rodolfo Lenz, en el prefacio del padre Wilhelm y en el relato de Coña. A su vez, indagan sobre el uso de la traducción en la valorización o depreciación de las prácticas y pautas culturales que pretende resaltar.

Cerrando los aportes de artículos científicos, Ingrid Álvarez nos presenta un avance de investigación sobre la ética crítica en relación con la globalización hegemónica. Aquí, la autora se vale de los aportes de Hinkelammert sobre el bien común, el diálogo intercultural de Fornet-Betancourt y el pensar situado y contextual de Kusch para ligarlos a las problemáticas surgidas de la globalización. En esta perspectiva, se propone una ética reconstructiva del orden global que potencie el diálogo y la solidaridad, abogando por otras posibilidades de desarrollo de la humanidad.

Finalmente, este número contiene una reseña de Jovini Pizzi del libro editado por el filósofo Edward Demenchonok sobre el diálogo intercultural (*Intercultural Dialogue: In Search of Harmony in Diversity*, 2014) que nos permite introducirnos en las perspectivas y trabajos más destacados de diferentes filosofías del globo, como por ejemplo la rusa, la china o la india, cuyos desarrollos entroncan con diversos planteamientos interculturales.

## Antropología y campesinado: la pertinencia de lo persistente. Reflexiones antropológicas en torno al internacionalismo campesino<sup>1</sup>

*Anthropology and the peasant class: the pertinence of the persistent. Anthropological reflections on peasant internationalism*

RAÚL H. CONTRERAS ROMÁN

*Posgrado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México*

RECEPCIÓN: 30/04/2015 • ACEPTACIÓN: 03/12/2015

**RESUMEN** En el presente artículo se elabora una discusión inicial respecto de la persistencia del campesinado en la antropología como objeto incómodo, que desde su irrupción en la disciplina ha obligado a ésta a rediscutir su identidad disciplinaria y a repensar su cuerpo teórico. Se parte de la idea que tanto la emergencia como el ocaso de los estudios campesinos en la disciplina se corresponden con contextos sociales, intelectuales y políticos localizables. Por ello se presenta la actual lucha del internacionalismo campesino, representado por el movimiento transnacional Vía Campesina, en torno a la soberanía alimentaria y el reconocimiento internacional de los derechos de los campesinos y campesinas. Se considera que estas luchas constituyen un espacio políticamente novedoso y potencialmente generador de oportunidades políticas para las reivindicaciones campesinas frente al despojo neoliberal. Finalmente, se reflexiona en torno a cómo estas luchas vuelven a presentar al campesinado como un objeto incómodo para la antropología y

---

1. El presente artículo fue escrito con el apoyo del Programa de Becas para Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México.

a reclamar la discusión disciplinaria sobre este sector.

**PALABRAS CLAVE** Campesinado, antropología, cuestión agraria, movimiento social, Vía Campesina, soberanía alimentaria, Derechos Humanos.

**ABSTRACT** The present article develops an initial discussion on the persistence of the peasant class in anthropology as an awkward object, which since it has become a subject for the discipline has obliged anthropologists to re-examine their disciplinary identity and re-think their theoretical bases. We start from the idea that both the emergence and the decline of peasant studies in the discipline have corresponded with localizable social, intellectual and political contexts. For this reason we present the current struggle of peasant internationalism, represented by the international movement Vía Campesina, for food sovereignty and international recognition of the rights of peasant men and women. These struggles are considered to constitute a politically novel space which has the potential to generate political opportunities for peasant claims in the face of neoliberal despoliation. Finally, we reflect on how these struggles again present the peasant class as an awkward object for anthropology and demand anthropological discussion of the subject.

**KEYWORDS** Peasant class, anthropology, agrarian issue, social movement, Vía Campesina, food sovereignty, human rights.

*Evaluation of the peasant concept in anthropology —its inception, growth, and demise— is inseparable from an evaluation of the broader intellectual context of social anthropology in which it is found.*

MICHAEL KEARNEY

*La historia de los estudios campesinos tendrá que escribirse alguna vez... Espero que cuando se escriba esta historia sea realmente un reflejo de la historia del campesinado. Es decir, no una simple historia de una rama especial de las ciencias sociales, sino una parte de la historia social de los campesinos.*

ÁNGEL PALERM

## Introducción

En la actualidad, en términos absolutos, existen más campesinos que nunca antes en la historia de la humanidad. Pese a ello, en la globalización neoliberal, su existencia no es una realidad evidente ni para el pensamiento social ni para las ciencias sociales, que se debaten entre el silencio y la negación respecto del campesinado. Existe lo que Van der Ploeg define como invisibilidad fabricada que se combina con la omnipresencia del campesinado en el mundo (Ploeg, 2010). Algo cercano a lo que Lacan definió como forclusión, para señalar el operativo de expulsión simbólica de algo que existe y retornará constantemente en lo real (Bidaseca, 2006).

En este artículo elaboro una discusión inicial respecto de la persistencia del campesinado en la antropología como objeto incómodo, que desde su irrupción en la disciplina ha obligado a ésta a discutir su identidad disciplinaria y a repensar su cuerpo teórico. Se parte de la idea, como señala el epígrafe de Kearney, que tanto la emergencia como el ocaso de los estudios campesinos en la disciplina se corresponden con contextos sociales, intelectuales y políticos localizables. Por ello es que presento la actual lucha del internacionalismo campesino, liderado por el movimiento transnacional Vía Campesina, en torno a la soberanía alimentaria y el reconocimiento internacional de los derechos de los campesinos y campesinas. Estas luchas constituyen un espacio políticamente novedoso y potencialmente generador de oportunidades políticas para las reivindicaciones campesinas frente al despojo neoliberal, a la vez que vuelven a presentar al campesinado como un objeto incómodo para la antropología y, con ello, a reclamar la reflexión disciplinaria.

El artículo contiene siete apartados. En los tres primeros, guiado por el epígrafe de Palerm, presento un esbozo de la historia del campesinado en la antropología, la emergencia de la categoría antropológica de campesinado, su devenir en el contexto del desarrollismo y su ocaso en tiempos del globalismo neoliberal. A continuación, desarrollo una discusión en torno al tratamiento de la cuestión agraria y su rediscusión en el marco de la globalización, a fin de introducir algunos elementos contextuales que definen la emergencia del internacionalismo campesino. En los apartados cuarto y quinto presento dos de las principales luchas contemporáneas del movimiento campesino transnacional: la soberanía alimentaria y la declaración internacional de derechos campesinos. Por último, en los apartados finales propongo una reflexión en torno a los desafíos que el internacionalismo campesino, especialmente en lo

relativo a las luchas por sus derechos, presenta a la antropología y los estudios campesinos.

### **El objeto incómodo**

En 1972 Teodor Shanin caracterizó al campesinado como la clase incómoda. Aquella clase que contradecía los planes y profecías, las ordenadas tendencias y modelos ideales que definían el mundo pensado y estructurado como una cadena de transferencia fordista hacia el futuro, donde todo debía funcionar a tiempo y sin interrumpir el proceso. Parecía ser que en ese modelo teleológico los campesinos persistían en la anomia y ganaban su lugar en la cadena justamente contradiciendo su curso.

Quizá para ninguna otra ciencia social la emergencia del campesinado y su persistencia ha sido más incómoda que para la antropología. Acomodada en una división del trabajo científico que la insertó en las periferias de la periferia, prematuramente tomó distancia de la problemática de pensar las transformaciones globales que desde los centros irradiaban hacia los contextos de observación etnográficos. Así, desde su fundación como ciencia, la antropología encontró escollos para definir a los que no eran ni salvajes, ni civilizados, ni primitivos, ni modernos, ni cultura, ni totalmente clase, ni otros, ni totalmente nosotros. Resultaba que ese inmenso sector social, que luego se denominó campesinado, no vivía en aldeas, sino en países o continentes completos y que su comportamiento –en especial el político– pese a tener una firme conexión con el pasado, era el vehículo de entrada de esos países y continentes a la historia moderna, a la escena mundial. Más problemático aún, en muchos casos su entrada al plató de la historia se hacía rompiendo la escena en la que la antropología se había especializado como la mejor guionista: el colonialismo.

El arribo del campesinado representó un dilema para la teoría antropológica construida sobre la base de categorías polares. Su inclusión en el quehacer disciplinario fue clave para que la antropología se integrase a la discusión sobre la expansión de las relaciones capitalistas y la acción colectiva de los sujetos subalternos frente a ella. En este marco, la irrupción de «la ambigua categoría de campesino desafiaba al dualismo puro de la antropología clásica, constituía una incomodidad intelectual o cognoscitiva para la disciplina, además de representar una categoría política potencialmente perturbadora a escala mundial» (Kearney, 1996: 36).

El interés por el estudio de las sociedades campesinas y la introducción de

una categoría para definir las en el marco de la teoría antropológica, se vinculó con el proceso de expansión de las relaciones capitalistas, con la progresiva desaparición de los pueblos indígenas en el contexto post Segunda Guerra Mundial y con el «ingreso de las principales naciones mayoritariamente campesinas de Asia, Medio Oriente y América Latina al escenario de la política internacional» (Geertz, 1961: 1). En un contexto de lucha por la emancipación de los pueblos coloniales o semicoloniales, la atención de los estudiosos en los países subdesarrollados se desvió desde los grupos tribales o primitivos, hacia las poblaciones rurales campesinas (Stavenhagen, 1969).

La irrupción del campesinado en la antropología fue el detonante para que ésta tuviese que pensar horizontes más allá del plácido vientre de la no historia, entrando en la discusión de un mundo que cambiaba condicionado por tendencias que difícilmente podían ser captadas únicamente desde el «estar ahí» malinowskiano. El «otro absoluto», distante temporal y espacialmente, construido por la etnografía clásica, debía replantearse en un «otro relativo» (Owen, 2005) y contemporáneo, cuya historia no podía entenderse sino dentro de la propia historia del capitalismo y cuyo presente estaba cruzado por las dinámicas de ampliación capitalista.

Por medio de la investigación de las sociedades campesinas la disciplina ingresó al estudio de las sociedades complejas. La condición de otro relativo y contemporáneo del campesinado, inserto en sociedades mayores y condicionado por las dinámicas sociales, económicas, políticas y culturales de éstas, estuvo presente desde las primeras definiciones teóricas del campesinado que hicieron Robert Redfield en 1941, Raymond Firth en 1944 y Alfred Kroeber en 1948, definiciones que encontraron mayor elaboración teórica con Eric Wolf en 1955.

Si el agente de cambio social en la etapa fundacional de la disciplina fue el colonialismo, para el periodo en que surgen y se consolidan los estudios campesinos lo fue la modernización y el desarrollo. La narrativa del desarrollo, inaugurada el 1949 con el discurso de investidura del Presidente de Estados Unidos Harry Truman, creó una nueva forma de pensar y mirar a las sociedades antes primitivas y lejanas. El bloque subdesarrollado del mundo constituía la mayoría del planeta y el bloque restante, el desarrollado, asumía la tarea histórica de acompañar el cambio social planificado por medio de un desplazamiento de estrategia civilizatoria para la ampliación del capitalismo, que pasaría del antiguo imperialismo colonial a un «régimen de cooperación».

No se necesitó densa evidencia etnográfica para concluir que las tres cuar-

tas partes del mundo, el amplio sector subdesarrollado, estaba habitado por personas que vivían de prácticas productivas preindustriales. Lo necesario fue equiparar dichas prácticas extremadamente diversas, a fin de insertarlas en un mismo proyecto de cambio que les asegurara su entrada a la modernidad capitalista. El tropo que, a modo de sinécdoque, podía contener toda esa diversidad, lo encontraron primero la política y luego las ciencias sociales en el campesinado, que se insertó como categoría intermedia entre lo primitivo = subdesarrollado y lo civilizado = desarrollado.<sup>2</sup>

El campesinado, que había sido la antítesis del primer proyecto modernizador y refugio para los que pensaron modernidades alternativas desde lo tradicional, como el romanticismo alemán o el narodnismo ruso, pasó a ser un sector social y una categoría central en el discurso y en las políticas de desarrollo. Como ha señalado Escobar (2007: 265-66), la inclusión del campesinado en el aparato del desarrollo fue el primer caso en que se creó masivamente «un nuevo grupo de clientes para dicho aparato, en el cual la visión economicista y tecnologizante se orientó hacia un nuevo sujeto» y hacia la transformación de las condiciones de vida para convertirlas en un «ambiente social normalizado y productivo».

A partir de los trabajos de comunidad de Robert Redfield, gran parte de las etnografías sobre las comunidades rurales y el campesinado se centraron en su comportamiento económico, relacionado con sus actitudes, valores, tradiciones y sistemas cognoscitivos, enmarcados en el argumento de la especificidad cultural de este sector (Heynig, 1982) y la incidencia de ésta en el éxito o fracaso de las políticas de modernización. Las tipologías folk y urbano de Redfield fueron tempranamente traducidas por el discurso de la modernización y posteriormente del desarrollo, en las tipologías tradicional y moderno, ambas entendidas como polos que debían y podían integrarse por medio de la acción política y técnica, que disolviera la primera en la segunda. La trascendencia que en este ámbito tuvo la antropología redfieldiana se manifiesta en que, junto a la sociología weberiana-parsoniana y la economía neoclásica, integró los tres pilares sobre los cuales se construyó la teoría de la modernización (Kearney, 1996: 50).

Tanto la popularización de la propuesta de Redfield, como las críticas que recibió, encontraron como contraparte empírica la primera revolución decididamente reconocida como campesina, la Revolución China de 1950. Si bien

---

2. Véase en Kearney (1996: 36) la figura 2.1: Classical and modern Anthropology.

el impacto de este proceso revolucionario en la academia fue tardío, en el gobierno norteamericano encendió tempranamente la alerta sobre el curso de la política de modernización y desarrollo que, como hegemonía expansiva para contención del comunismo, se había puesto en marcha desde el gobierno de Truman. Esta alerta se agudizó con el triunfo de la guerrilla cubana en 1959 y, unos años más tarde, por el vuelco al marxismo del gobierno revolucionario de la isla.

«No podemos dejar de exportar ejemplo», había dicho Ernesto Guevara en 1961. Para bloquear dicha exportación simbólica se implementó un profundo plan de ayuda al desarrollo que, en paralelo a la política contrainsurgente, debía permitir el despegue económico del Tercer Mundo formulado en 1960 por W.W. Rostow en *Las etapas del crecimiento económico*.<sup>3</sup> Rostow, que desde entonces se transformó en uno de los intelectuales orgánicos más influyentes para el desarrollismo, había señalado que el primer paso hacia el despegue económico era romper la inercia de las sociedades tradicionales.

La especialización de la antropología en las sociedades tradicionales le permitió ganar un espacio privilegiado en las discusiones del desarrollo ya que, para la narrativa desarrollista, tradición y pobreza eran pares indisociables. Como apuntó, Mintz, «la gente más pobre de las sociedades menos desarrolladas es, en muchos aspectos, la más tradicional» (Mintz, 1996: 19), y para los desarrollistas

la cultura de las sociedades tradicionales fue percibida como el obstáculo fundamental para su desarrollo, en la medida en que dichas culturas eran identificadas con actitudes de fatalismo, inmovilismo y oscurantismo y con estructuras sociales obsoletas. Por lo tanto, la única vía hacia el desarrollo pasaba por la adopción del «paquete cultural occidental» al completo: capitalismo, industrialización, tecnología avanzada, y democracia representativa, pero también individualismo, secularización y utilitarismo (Viola, 2000: 16).

---

3. El libro se publicó en inglés en 1960 bajo el título *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (Las etapas del desarrollo económico: Un manifiesto no comunista), y fue traducido al año siguiente por el Fondo de Cultura Económica, ejerciendo gran influencia sobre las ciencias sociales de América Latina y sobre los gobiernos y expertos económicos de la región (Borón, 2008: 21).

La cultura tradicional, campesina, debía modernizarse, por medio de la monetarización de las relaciones económicas, la urbanización de su población y la industrialización de la producción. El sector industrial debía controlar la producción agraria, sus procesos y su reproducción. La producción del campo dejaría de cumplir la función tradicional de reproducción de poblaciones y prácticas socioculturales tradicionales, para pasar a ser insumo del proceso industrial, en términos de materias primas, alimentos y mano de obra.

Muchos antropólogos llevaron a cabo sus estudios de las sociedades rurales en el marco de los programas para el desarrollo, en un periodo en que, como señaló Pérez-Vitoria (2010), a los campesinos nadie quería entenderles, todo el mundo estaba demasiado ocupado en modernizarles. La parte de la disciplina más implicada en la ofensiva modernizadora consideró que el antropólogo podía jugar un rol crucial como catalizador de procesos de cambio social, mediante el despliegue de estrategias como la «aculturación dirigida» o planificada (Viola, 2000: 24).

Lo anterior parecía ser una cuestión reñida con la identidad disciplinaria de la antropología, edificada sobre las ideas de la diversidad cultural y el particularismo. ¿Cómo podía la antropología resolver coherentemente la tarea de hacer que los campesinos, para sobrevivir en el capitalismo, dejaran de ser campesinos? El consenso –más allá de las discrepancias teóricas– se expresaba en la praxis antropológica al servicio del cambio que, mientras para algunos era un fin pragmático y necesario, para otros significaba una cuestión teóricamente inevitable en el curso de la historia hacia la desaparición del campesinado.<sup>4</sup>

Frente a la ineficacia o al incumplimiento del cambio, muchos antropólogos recurrieron a definiciones cercanas a la cultura y la personalidad, la psicología social, los *ethos* y otras cuestiones que confirmaban el imaginario social de la modernidad en contraposición a lo tradicional y los tradicionales, su apatía al cambio, su desconfianza, su individualismo y su constante sospecha de lo exógeno, que en elucubraciones más elaboradas resultarían en lo que George

---

4. El modernismo como pensamiento de época inundó los abordajes de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular, y para sus más acérrimos defensores la existencia del campesinado y su racionalidad constituía un estorbo al desarrollo que retrasaba el proceso de acumulación de capital y el despliegue completo de los mercados (Ploeg, 2010). La impronta modernista se expresó en las opciones capitalistas y socialistas; para esta última la «eliminación del campesinado [...] (era) una cosa buena, aunque dolorosa» (Bernstein, 2012: 121).

Foster denominó la orientación cognoscitiva para explicar el comportamiento campesino, centrado en la imagen del bien limitado que inclinaba al campesinado a no perturbar el equilibrio social en el marco de una economía no productiva.

Esta imagen, junto a las que se crearon desde los estudios de comunidad, fortalecieron las definiciones acerca del dualismo económico sobre las que se orientaron las políticas de modernización en las décadas de despliegue intensivo de la Revolución Verde, tendientes a acabar con la economía campesina tradicional e incrementar la productividad agrícola mediante la inversión y la asistencia técnica, traducidas en la transferencia de capital y tecnologías.

Los agitados años setenta marcaron importantes puntos de inflexión en términos del estudio antropológico del campesinado. Contradictoriamente, en la misma década en que la hegemonía del discurso desarrollista comienza a desvanecerse o a transformarse hacia lo que posteriormente será el neoliberalismo, en la disciplina se institucionalizó el subcampo de la antropología y el desarrollo. En estos años, además, cuajaron diversas tendencias que condujeron a una renovación de la antropología y que, entre otras, indican el surgimiento de la antropología marxista.

Si el estructural-funcionalismo fue la referencia teórica central de la antropología política y económica clásica, la referencia más importante de los estudios en esos campos desde los setenta, especialmente en la academia norteamericana, fue el marxismo; no necesariamente porque la mayoría de las etnografías del periodo sean de cuño marxistas, sino porque el marxismo fue referencia general, tanto para los que lo adoptaron de manera directa o indirecta, como para los que lo criticaban o rechazaban (Comas, 1998; Caldeira, 1989).

La influencia que en la disciplina comenzaron a adquirir la teoría de la dependencia y la teoría de sistema mundo posicionó el debate sobre la situación de los países tercermundistas en el marco de las relaciones históricamente desiguales que posibilitaron la emergencia global de un polo desarrollado y otro subdesarrollado. Con ello se comenzó a desestimar el valor explicativo de las teorías de la modernización, el dualismo, el carácter unilineal del desarrollo y la supuesta ecuanimidad entre crecimiento económico, racionalidad y progreso. Estas críticas cristalizaron en la emergencia de la economía política, perspectiva en la cual el campesinado, la sociedad rural, el movimiento campesino y la cuestión agraria, en general, tienen un lugar preponderante.<sup>5</sup>

---

5. Por la influencia de la economía política, los estudios campesinos tuvieron una

Pero, más allá de los giros teóricos en la disciplina, la importancia que comienzan a adquirir los estudios campesinos en esta época se debe ante todo, como observó Palerm (2008), a los campesinos mismos; a sus luchas y resistencias, a su porfiada forma de negar el curso «natural» de la historia. Estas luchas inclinaron a que parte de los antropólogos marxistas (teóricos y militantes) vieran al campesinado como una clase o un sector de clase, sino de vanguardia —por lo menos—, imprescindible para pensar la revolución.

Entre la década de los setenta y la primera parte de los ochenta, las críticas frente a los fracasos de las políticas de desarrollo y modernización, junto a la influencia de la opción revolucionaria que, desde la experiencia cubana, se fue anidando como alternativa para la liberación política y económica de los pueblos del entonces Tercer Mundo, abrió espacio para un renovado espíritu campesinista en la teoría antropológica, que pese a retomar elementos centrales del marxismo, discutía el carácter teleológico del destino del campesinado en el desarrollo del capitalismo. El estudio del potencial revolucionario del campesinado, de las capacidades de alianza entre éste y los sectores proletarios y subalternos urbanos, la articulación de modos de producción, las etnografías de la resistencia y la economía moral, entre otras discusiones, ocuparon un lugar preponderante en la producción disciplinaria de este periodo.

Pero las conocidas derrotas de los proyectos anticapitalistas que articularon las luchas de los trabajadores y las clases subalternas en la etapa anterior posibilitaron que se llegue a los años ochenta con un movimiento popular desfavorecido, desarticulado, altamente reprimido y sin la referencia de los socialismos reales, que mostraban también sus debacles. Es dicha derrota histórica la que explica el carácter de la reestructuración productiva, la esencia excluyente del nuevo régimen de acumulación neoliberal y su consustancial internacionalización del capital en un régimen de acumulación flexible: la globalización. Ésta, junto a socavar la soberanía de los Estados nacionales (en especial de los más pobres), posibilita la explotación del trabajo con base en la exclusión de los productores locales (Rubio, 2012).

---

preponderante presencia en la producción académica de los años setenta, a la par del gran auge del marxismo en la discusión disciplinaria. La creación en 1973 del *Journal of Peasant Studies* y la constante participación de antropólogos, interesados en el campesinado y la ruralidad, en las revistas de orientación marxista *Critique of Anthropology* y *Dialectical Anthropology*, creadas entre 1974 y 1975, son expresión de la importante presencia de la temática en el debate antropológico.

En el plano de la teoría social, la derrota señalada se expresó en el colapso de la teoría crítica moderna y la instalación del posmodernismo como tendencia dominante en ciencias sociales (Santos, 2007) y, muy especialmente, en antropología. Con el posmodernismo la revisión con afán deconstructivo de los conceptos, categorías y tipologías fundantes de las disciplinas se hizo una constante, centrada en la crítica a la idea de totalidad que les sustentaba. Así, dichas categorías perdieron vitalidad en la discusión teórica, siendo «desenmascaradas» como meras construcciones discursivas, acusadas de ser nieblas que aletargaban la vivacidad del flujo de los acontecimientos, los fragmentos y la diversidad. En este ambiente intelectual, la categoría antropológica de campesinado, cuando no abandonada de plano, fue rediscutida junto a los conceptos que acompañaron sus definiciones, especialmente el de clase social.

La instalación hegemónica del globalismo neoliberal desfiguró la presencia del campesinado en el ámbito económico simultáneamente a que le desmantelaba como sujeto político. Al mismo tiempo, los campesinos iban desapareciendo de los itinerarios de investigación de la antropología y de otras ciencias. Como escribió Blanca Rubio:

Ningún sector ha resentido la marginalidad en todas sus dimensiones como los campesinos [...] despojados de su razón de ser y de existir en el capitalismo neoliberal: perdieron su condición de productores y receptores de políticas públicas, el reconocimiento social y hasta su identidad y pertinencia como objeto de estudio de las ciencias sociales (Rubio, 2006: 2).

Los arduos debates campesinistas-descampesinistas o los elaborados argumentos sobre el potencial político del campesinado, las vías de desarrollo del capitalismo en el agro, la articulación de modos de producción, la autonomía y el control del proceso productivo, dieron paso al silencio o a la búsqueda por dotar de identidades poscampesinas, afines a las teorías posmodernas y a la de los nuevos movimientos sociales, a aquellos sujetos que desde los campos del mundo resistían, desde la última década del siglo XX, a las políticas neoliberales.

En las postrimerías del siglo XX y con la globalización neoliberal como principal fenómeno, la incomodidad del «objeto» campesino parecía resolverse negando la dimensión de clase de sus luchas y esencializando las identidades desde las que se articulaban sus discursos. Mediante este mecanismo se alzaba a la cultura y la identidad como los factores centrales en la reproducción y la

resistencia de los sectores excluidos por el modelo. El resultado de esto fue doble: por una parte desaparecían del debate antropológico los sectores del campesinado que insistían en la lucha por la tierra, la producción o los precios y, por otro, se alzaban las particularidades étnicas como elemento que, a la vez que negaba las características materiales de las luchas, excluía a los sectores mestizos del campo, los que al no ser indígenas parecían carecer de cultura y, por tanto, de potencial para resistir al modelo y ser de interés para el estudio de la antropología.

### **La cuestión agraria y la globalización**

El debate de la cuestión agraria clásica se centró en las problemáticas de la producción, la acumulación y la diferenciación de clase, en el marco del desarrollo del capitalismo y la consolidación de la producción industrial como vanguardia del mismo, dentro del cual el destino del campesinado era ineluctablemente —aunque con matices en la velocidad del proceso— la transformación en proletariado rural o urbano, los más, y en burguesía agraria, los menos. Desde el punto de vista político, el estudio de las sociedades rurales buscaba avizorar los comportamientos de las fracciones de clase rurales en los procesos revolucionarios y de transición al socialismo, así como también visualizar alternativas para el cambio estructural en los países de desarrollo deficiente.

Algunos bemoles a los tópicos señalados, aportados por teóricos marxistas tardíamente recuperados en la discusión sobre la cuestión agraria, proporcionaron elementos para sostener tesis sobre la no linealidad del desarrollo capitalista en el agro, el desarrollo desigual y combinado del capitalismo en espacios de desarrollo deficiente, la articulación de modos de producción, el potencial revolucionario del campesinado y las lógicas de reproducción de las unidades campesinas, así como la continuidad de procesos de acumulación primitiva que constreñían al capitalismo a crear y recrear a los sectores pre o no capitalistas del campo.

El proteccionismo agrario, instalado en la mayoría de los países del mundo después de la Gran Depresión de los años treinta del siglo XX y consolidado en el periodo de posguerra —bajo las tesis del keynesianismo y del desarrollo nacional industrial—, inclinó a definir las tendencias en torno a los niveles de desarrollo del capitalismo agrario como una cuestión circunscrita a las economías nacionales y a las políticas adoptadas por los Estados. De este modo, un problema central de la discusión sobre la cuestión agraria post Segunda

Guerra Mundial fue que se planteó en los marcos teóricos del análisis marxista precedente, sin necesariamente atender al cambio de contexto y a los objetivos sobre los cuales originalmente se proyectó. La preocupación del siglo XIX es-tribó en la transición al socialismo y el lugar que en éste debían ocupar las economías agrarias, por lo que correspondió a un debate eminentemente político. Mientras tanto, en el periodo de posguerra el debate fue entendido en el marco del desarrollismo y de las limitantes que la persistencia del atraso campesino ejercía sobre el pleno desarrollo del capitalismo nacional (Araghi, 2009).

La unidad de análisis de la cuestión agraria clásica, tanto en las reflexiones sobre la acumulación primitiva, como en el desarrollismo nacional de posguerra, fue el Estado-nación. En el contexto de las economías protegidas de posguerra, los caminos del desarrollo capitalista en la agricultura en cada uno de los países se suscribían al desarrollo de la industria nacional (Bernstein, 2014), de ahí que la reflexión se centrara en las consecuencias políticas de la subordinación de la propiedad agraria al capital, en el contexto de una importancia decreciente de la sociedad rural al interior de las fronteras nacionales.

La centralidad del desarrollo industrial nacional y su consecuente capitalismo agrario, resultó en que, durante el periodo señalado, la dimensión global de la cuestión agraria quedase subsumida en las dinámicas nacionales que, a la vez que fracasaban en el intento de hacer coincidir teoría e historia, proyectaban como elementos finalistas las tendencias observadas en la ampliación del capitalismo en los espacios rurales nacionales (descampesinización/campesinización).<sup>6</sup> El asunto era que mientras se entendía la economía y sus tendencias diferenciadoras al interior de los países como determinadas por las fuerzas políticas nacionales y la intervención de los Estados, se descuidaba el

---

6. Según Araghi (2009), dichos elementos formaban parte de un enfoque determinista y teleológico en el que se podían reconocer tanto a los teóricos de la cuestión campesina en su entendimiento marxista ortodoxo, como a aquellos que defendían —bajo el paraguas chayanovista— la permanencia *per secula seculorum* del campesinado. El autor señala que, durante más de un siglo, los debates sobre la «cuestión campesina» fueron dominados por dos grupos: por un lado los que, con Lenin y Kaustky, defendían la tesis de que la inevitable expansión del capitalismo conducía al exterminio de los campesinos y, por otro lado, los defensores de la tesis de la persistencia que, con Chayanov, argumentaban que el modo campesino de producción posee lógicas diferentes a las del capitalismo que le permiten reproducirse más allá de las presiones de éste sobre la economía familiar campesina.

análisis de la esfera económica global del desarrollo capitalista que marcaba las pautas de la cuestión agraria a nivel mundial. De ahí que muchas de las bases argumentativas de la cuestión agraria clásica perdieran atinencia con la eclosión de la globalización neoliberal.

El fin del Bretton Woods y la instalación del Consenso de Washington implicaron, especialmente en los países del Sur, la reducción del control político nacional sobre las tendencias que orientaban el desarrollo. En 1985, con la inclusión del comercio de alimentos en la disciplina del GATT<sup>7</sup> se dejó atrás la era del proteccionismo agrario y se posibilitó la instalación hegemónica de potencias agroalimentarias, especialmente las provenientes de los países ricos, que coparon el mercado y propiciaron el desmantelamiento de la mayoría de los productores de los países pobres que, imposibilitados de competir en condiciones tecnológicas, económicas e institucionales desfavorables, no pudieron integrarse al mercado globalizado, ni mantener su funcionalidad en las economías nacionales.

El rol del mercado global en la radical transformación de la realidad agrícola mundial desde las últimas décadas del siglo XX marcó, según algunos autores (cf. Bernstein, 2011), el fin de la cuestión agraria, su resolución global en los términos en que fue teorizada clásicamente, vale decir, como la cuestión agraria del capital, del desarrollo de éste en el campo o de su control sobre la agricultura. En este sentido se afirma que no ha sido necesario el desarrollo del capitalismo agrario en las naciones del hemisferio sur, para que el mercado global de alimentos funcione. El capitalismo globalizado ha logrado orientar los desarrollos desiguales del agro a un funcionamiento en que cada espacio se ve compelido a integrarse a las dinámicas globales. Esta lógica de subsunción explica el control del capital sobre el trabajo y la producción agrícola internacional, más allá de los niveles de desarrollo formal del capitalismo agrario dentro de las fronteras nacionales.

En el contexto del dominio neoliberal, la pregunta que orientó el estudio de la cuestión agraria clásica de Kautsky, en torno a observar si, y de qué manera, está el capital tomándose la agricultura, revolucionando, haciendo las viejas formas de producción y propiedad insostenible y creando nuevas necesidades (Kautsky, 2005 [1899]), pareciera estar resuelta, por lo menos en la primera parte de su formulación. En concordancia con el párrafo anterior, el dominio

---

7. General Agreement on Tariffs and Trade (Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio) antecesor de la Organización Mundial de Comercio (OMC).

del capital sobre la producción agrícola es un fenómeno global, incluso en aquellos espacios donde por estrategia cultural o económica defensiva la producción campesina se destina al autoconsumo.

No obstante, dos interrogantes parecieran continuar pendientes: 1) ¿de qué manera se expresa el dominio del capital sobre la agricultura en esta fase de acumulación?, y 2) ¿cómo dicho dominio se profundiza y/o resiste? Con dichas interrogantes pendientes es difícil sostener el argumento en torno al fin de la cuestión agraria. Como han hecho trabajos recientes (Akram-Lodhi y Kay, 2010; Fairbairn y otros, 2014; Bernstein, 2012; Moyo, Jha y Yeros, 2013), el punto está en caracterizar las nuevas formas en que se expresa la cuestión agraria contemporánea en el marco del dominio neoliberal y sus mutaciones en contexto de crisis.

La globalización neoliberal y la constelación de crisis (económica, medioambiental, alimentaria y energética) que acompaña al capitalismo desde los albores del presente siglo, así como los argumentos políticos y económicos que se disputan la hegemonía para salir de las mismas, han implicado la eclosión de una serie de nuevos fenómenos asociados al campo, la agricultura y la ruralidad. Estas circunstancias, como plantean Akram-Lodhi y Kay (2010), hacen pensar que es un mal momento para dudar de la relevancia que continúa teniendo la cuestión agraria. Al mismo tiempo, la pertinaz resistencia de los movimientos campesinos en todo el globo permite sostener que la vigencia de la cuestión agraria, como expresión particular de la lucha de clase, es un capítulo sobre el cual el capitalismo y sus escribanos no han podido siquiera bosquejar un colofón.

### **Del movimiento campesino nacional al internacionalismo campesino**

Durante gran parte del siglo XX los movimientos campesinos fueron fundamentales para entender las dinámicas políticas de la mayoría de los países del globo. Las luchas campesinas permitieron a varias naciones ingresar a la «modernidad» y, a otras cuantas, posicionarse de forma activa en el cuadro geopolítico que definió el siglo pasado. Bajo la bandera de la liberación nacional, la lucha revolucionaria o la reforma agraria, los movimientos campesinos se organizaban y disputaban dentro de los marcos de las colonias o de los Estados nacionales, aun cuando en ellos podían observarse diversas influencias políticas e ideológicas internacionales.

Pese a la diversidad de expresiones del movimiento rural del siglo XX, la

lucha por la tierra fue la principal demanda de los campesinos organizados. La temprana observación de que dicha lucha sectorial y eminentemente económica podía derivar en conflictos políticos de proporciones capaces de transformar toda la estructura de la sociedad, especialmente en aquellos países de importante población campesina, derivó en la definición de una política internacional tendiente a frenar dichos procesos.

Siguiendo a Armando Bartra (2006), el hecho de que el campesinado fuera una clase constituyente del capitalismo, en las condiciones de transición truncada de los países del Sur, es decir, en el contexto de la incapacidad estructural del capital para lograr la proletarización plena de los despojados del campo, llevaba a los productores rurales a luchar contra su descampesinización y a reivindicar la lucha por la tierra que, en ciertas circunstancias, podía constituir una lucha revolucionaria que cuestionaba el dominio de los medios de producción por la burguesía.

La lucha por la tierra y la reforma agraria se transformó en bandera nacional de los movimientos campesinos, siendo un episodio crucial de la formación política de la clase campesina en cada uno de los países donde se desarrollaron estos procesos. Es posible apuntar que en las luchas nacionales por la tierra, el campesinado se fue descubriendo como clase, colocó e interpretó sus intereses a nivel estructural, visualizó a sus enemigos inmediatos y a su enemigo principal, estableció alianzas, negoció, midió su potencial y trazó proyectos políticos. Esto puede verse sintetizado en el lema de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, uno de los principales movimientos campesinos independientes de México en la segunda mitad del siglo pasado, que expresaba: «Hoy luchamos por la tierra y también por el poder».

Las políticas de desarrollo que implicaban la integración del campesinado al modelo de producción nacional, funcionalizando la producción local como abastecedora de alimentos y materias primas baratas, abrió una amplia ventana de oportunidad política para la acción colectiva por la tierra y la reforma agraria. Empero, la experiencia de varios países de América Latina ejemplificaba que las características que adoptaban las reformas agrarias se debía sobre todo a la participación de los campesinos en el proceso y no constituían dádivas de un capitalismo de rostro amable que buscaba modernizarles, sino que se correspondían con las luchas campesinas, con su capacidad o incapacidad para hacer frente a las transformaciones estructurales y a las contradicciones de un modelo de desarrollo nacional sostenido sobre la base de la explotación del campesinado.

Las transformaciones de la cuestión agraria en las décadas finales del siglo

XX, discutidas en la sección anterior, clausuraron la oportunidad política para la lucha por la tierra. La reforma agraria dejó de ser interés de los Estados y el campesinado fue desvinculado del modelo de producción. La apertura de los mercados agrarios y el control de éste por los países centrales, invirtió el panorama de los países excedentarios y deficitarios de alimentos (especialmente de granos básicos) para lo cual fue necesario desactivar la producción local y excluir de su rol de productores a los campesinos del Sur. Colmando con alimentos exportados el mercado interno de los países pobres, se ratificaba la redundancia económica de los campesinos y se les condenaba a la quiebra, al no poder competir con los productores altamente subsidiados de países ricos y con agroempresas transnacionales altamente capitalizadas.

Los Estados implementaron profundas políticas de contrarreforma agraria, ligados a programas de ajustes estructurales diseñados por organismos internacionales como la OMC, el Banco Mundial y el Fondo Monetario, que derivaron en la reconcentración de la propiedad de la tierra con participación cada vez mayor de capitales extranjeros, especialmente dedicados al monocultivo de exportación.

Con salvadas excepciones, como la del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil, los movimientos campesinos nacionales sufrieron un importante reflujo durante toda la década final del siglo pasado. Sin embargo, esa misma década coincidió con la eclosión del movimiento campesino internacional ligado al movimiento altermundista.

El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 en Chiapas, México, constituye un antecedente fundamental de esta eclosión. Desde sus primeras declaraciones, los zapatistas vincularon el discurso agrarista con uno de carácter etnicista, contenido en una reflexión que ponía a la globalización neoliberal en el centro de la discusión. Su oposición a la apertura comercial de México por medio del TLCAN y la clausura de la política agraria en el país, la engarzaban a la crítica al modelo global que se imponía con la nueva fase de acumulación capitalista. Estas ideas se consolidaron en el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo de 1996, realizado por iniciativa del EZLN en Chiapas. Este encuentro marcó el inicio de las articulaciones globales de movimientos altermundistas.

Pese a que el Estado, aun en el contexto de la globalización, continúa siendo la esfera crítica para la imposición de los intereses de las clases dominantes, el reconocimiento de la dinámica mundial dirigida por el interés de corporaciones e instituciones supranacionales, ha sido un imperativo para que la orga-

nización de los campesinos se constituya en un sujeto político transnacional, que brega en la arena de la gobernanza global por los intereses de los pequeños productores rurales del mundo. La expresión concreta de esta organización transnacional es la Vía Campesina.

La articulación internacional del movimiento campesino es reciente en la historia de los movimientos sociales, si se le compara con la dilatada historia de organizaciones obreras internacionales. Si bien, desde 1946 existe la Federación Internacional de Productores Agrícolas, ésta es integrada principalmente por medianos y grandes agricultores, mayoritariamente pertenecientes a países desarrollados, por lo que su política ha tendido a estar dominada por los intereses de este sector que, en su mayoría, se ha visto beneficiado de las neorregulaciones globales en agricultura.

Las vinculaciones internacionales del movimiento campesino pueden rastrearse en la década de los setenta. Tras la crisis alimentaria global de 1974, las organizaciones campesinas comenzaron a presionar a nivel internacional a fin de que se interviniese a favor de la soberanía alimentaria (Rodríguez, 2010). De esas primeras luchas y de la preocupación de muchos países ante la crisis, surgió la Conferencia Mundial sobre Reforma Agraria y Desarrollo Rural, auspiciada por la FAO, de la cual resultó la «Carta del Campesino», programa tendiente a promover un paquete de medidas para la participación política, la producción y el desarrollo del campesinado como sostén de la seguridad alimentaria. Este programa fue prematuramente abandonado en pro de las políticas neoliberales.

Es precisamente en el contexto de la instalación del neoliberalismo a nivel global en donde se establecen las bases para la formación de la Vía Campesina. A finales de 1980 y principios de 1990, «en Europa, América del Norte y Centroamérica, el avance de la economía de integración regional condujo a pequeños agricultores a formar coaliciones transfronterizas con sus homólogos de los países vecinos» (Edelman, 2005: 338). En ese mismo periodo, y en el marco de las negociaciones y puesta en vigor de los acuerdos de la Ronda de Uruguay del GATT, diversas organizaciones campesinas realizaron esfuerzos por unir a agrupaciones nacionales y regionales de pequeños productores rurales, a fin de hacer frente a la investida liberalizadora de los alimentos y la agricultura. De estos esfuerzos surgió, en Bélgica en 1993, Vía Campesina; movimiento que en la actualidad agrupa a cerca de 150 organizaciones de 70 países diferentes, que según se calcula representan a unos 500 millones de familias rurales en todo el mundo (Martínez y Rosset, 2013).

Como movimiento de movimientos, Vía Campesina —desde su fundación— adquirió un rol dual. Siguiendo a Borrás (2004), esta organización aparece al mismo tiempo como actor y escenario. En tanto actor se ha constituido como movimiento transnacional en la lucha altermundista, cobrando relevancia en las movilizaciones internacionales contra la OMC y otras organizaciones reguladoras internacionales, transformándose en interlocutor válido para discutir la situación del campesinado en instancias como la FAO o la ONU. Al mismo tiempo, Vía Campesina ha devenido en un actor central entre las organizaciones y movimientos internacionales populares articulados internacionalmente.

Una de las novedades dentro del movimiento altermundista internacional es la centralidad que ha pasado a ocupar desde los primeros años del siglo XXI la Vía Campesina, como referente principal de las luchas internacionalistas. En palabras de Martínez y Rosset:

La Vía Campesina es considerada por muchos como el más importante movimiento social transnacional en el mundo [...] se ha convertido en la principal red de organizaciones de base con presencia en la antiglobalización [...] Así lo ha dejado manifiesto en sus protestas contra la Organización Mundial del Comercio (OMC) y contra el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), pero también en las posturas expresadas en el Foro Social Mundial (FSM), donde ha criticado mordazmente las políticas territoriales del Banco Mundial (BM) y presionado por la adopción del concepto de soberanía alimentaria [...] Sus organizaciones miembros incluso han ayudado a derrocar los gobiernos nacionales, como en Ecuador en el 2000 y Bolivia, en 2003 (Edelman, 2005: 337); o a defenderlos, como en el caso de Honduras, en 2009 (Martínez y Rosset, 2013: 23-4).

En tanto escenario, la Vía Campesina revela toda su complejidad derivada de ser una organización profundamente diversa, que agrupa a organizaciones nacionales y regionales, con condiciones e intereses en muchos casos dispares.

Los miembros que componen Vía Campesina son extremadamente heterogéneos: desde pequeños campesinos productores de leche en Alemania a campesinos sin tierra en el Brasil; desde campesinos de granjas con excedentes agrícolas en Karnataka (India) a minifundistas en México; desde jornaleros en Nicaragua a cultivadores de arroz en Corea del Sur. El trasfondo ideológico de las organizaciones miembro es también muy

variado: desde aquellas que proceden de marcos basados en el partido comunista a aquellas de la tradición anarcosindicalista, pasando por organizaciones con un amplio carácter liberal y las relacionadas con el activismo medioambiental (Borras, 2004: 10).

Estas organizaciones diversas que sin embargo poseen una identidad común en torno a agrupar a productores y sujetos rurales excluidos por el modelo económico global, encuentran en los foros y reuniones de Vía Campesina un escenario para la discusión de sus luchas particulares y para la formulación de agendas que, desde el plano internacional, fortalezcan las posiciones que adoptan y defienden a nivel nacional. De este escenario surgen las principales campañas que posicionan al movimiento como actor en las luchas globales altermundistas.

El internacionalismo de los campesinos se expresa en la vinculación de diversas organizaciones en un escenario común, desde el cual se constituyen en actor global. Este internacionalismo, al igual que aquel que inspiró al internacionalismo obrero del siglo XX, «identifica activamente los intereses de una clase con el interés global de toda la sociedad» (Bello, 2012: 30).

Para identificar los intereses de una clase es necesario reconocer y agrupar la diversidad de la clase, y para vincular estos intereses con los de toda la sociedad se requiere constituir un actor global que bregue por la posición de los despojados. Por estas sendas han transitado las luchas globales del campesinado en las últimas décadas. Dos de los múltiples flancos de estas luchas pueden sintetizar estos esfuerzos: la lucha por la soberanía alimentaria y la tendiente al reconocimiento de los derechos campesinos a nivel global.

### **Vía Campesina y soberanía alimentaria**

Desde su dimensión de escenario, Vía Campesina ha reunido las diversas expresiones que defienden los pequeños y medianos productores rurales del globo en torno a la soberanía alimentaria y la función del campesinado en la concreción de ésta. Si bien la organización planteó tempranamente la discusión sobre las amenazas que las políticas liberalizadoras de la OMC representaban para la seguridad en el acceso a los alimentos y el control de los mismos por los pueblos (Desmarais, 2008), su rol como actor relevante en la discusión internacional sobre esta cuestión ha estado ligada con la crisis global de los alimentos iniciada en 2008. La alta vulnerabilidad que se hizo patente con la

crisis, respecto de un mercado monopolizado por megacorporaciones de países ricos, recolocó en la discusión cuestiones como la seguridad o soberanía alimentaria, la producción local de alimentos, la reactivación de las economías agrarias y la participación de la agricultura industrial-corporativa en la degradación ambiental y en la salud de las personas (Edelman, 2014; Izcarra, 2012).

En el marco de la crisis, lo novedoso es el reavivado interés por la discusión en torno al rol del campesinado y la agricultura familiar en la generación de un modelo alternativo, incluso entre entidades supranacionales que comandaron el cambio de foco en el desarrollo agrario desde las últimas décadas del siglo XX, tales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la FAO y, en el contexto regional, la Cepal (Rubio, 2013; Holt-Giménez y Patel, 2012). A nivel institucional la máxima de este renovado interés fue la proclamación de 2014 como el «Año Internacional de la Agricultura Familiar» por Naciones Unidas.

Según los organismos señalados, la seguridad alimentaria y, en un marco más general, el cumplimiento del Objetivo del Desarrollo del Milenio en torno a la reducción a la mitad de la subalimentación crónica en el mundo, requeriría el fortalecimiento de la agricultura familiar, toda vez que ésta concentra la mayor proporción de las explotaciones agrícolas del globo, es la actividad que genera más empleo en el mundo y, como subsector, es la de mayor capacidad redistributiva dentro del sector agrario que, asimismo, es el que posee mayor impacto potencial en la reducción de la pobreza en países en desarrollo, en donde la proporción mayoritaria de la población carente se concentra en las áreas rurales (FAO, Cepal e ICCA, 2014; Banco Mundial, 2008). En este mismo tenor, en el informe de la iniciativa Evaluación Internacional del Papel del Conocimiento, la Ciencia y la Tecnología en el Desarrollo Agrícola (IAASTD, por sus siglas en inglés), promovida por Banco Mundial, ONU, FAO, y otros organismos internacionales en 2008, se señaló:

Es insostenible depender de la agricultura industrial sustentada en la industria extractiva [...] Lograr la seguridad alimentaria y asegurar estilos de vida sostenibles para las personas que viven en pobreza crónica, requiere asegurar que los agricultores de pequeña escala tengan acceso y control de los recursos necesarios (IAASTD, 2008; citado en Holt-Giménez y Patel, 2012: 109).

El reposicionamiento de la discusión respecto de la agricultura y el ham-

bre en el mundo, ha generado nuevos debates e importantes transformaciones en los países que desde lo legislativo debiesen derivar en políticas públicas al respecto. Ejemplo de ello son la inclusión del derecho a la alimentación y la adopción de principios de seguridad y/o soberanía alimentaria en los marcos constitucionales de diversos países. Siguiendo a Olivier de Schutter, relator especial de ONU sobre el derecho a la alimentación, el compromiso por reinvertir en la agricultura se ha tornado en una opción política central de la agenda internacional; sin embargo, esta cuestión no está cifrada en el cuánto, sino en el cómo (De Schutter, 2010). Este señalamiento ayuda a visualizar los debates y disputas actuales respecto de las formas en que se viabilizan la producción campesina o la agricultura familiar, en las políticas agrarias y alimentarias emergentes de la crisis.

Mientras que los organismos internacionales hacen, con mayor o menor intensidad, llamados a fortalecer la agricultura familiar e integrarla a las dinámicas económicas nacionales sin cuestionar necesariamente el modelo, Vía Campesina plantea que la respuesta a la crisis del modelo mercadocéntrico de los alimentos es la promoción de la soberanía alimentaria, definida como el acceso garantizado de los pueblos a los alimentos y su «control democrático: desde la producción hasta el procesamiento, la distribución, la venta y el consumo» (Holt-Giménez y Patel, 2012: 83).

En la propuesta de Vía Campesina, la soberanía alimentaria lleva consigo el reposicionamiento de la actividad campesina, de pequeños y medianos productores (Edelman, 2014; Desmarais, 2008). En este sentido, la constitución de la soberanía alimentaria está inmanentemente vinculada con la recampesinización (Rosset y Martínez-Torres, 2013), es decir, con el acceso a la tierra por nuevos campesinos, así como con la transformación de las prácticas de producción, procesamiento y distribución de alimentos, en contraposición a la agricultura industrial-corporativa (Ploeg, 2010; 2014; Pérez-Vitoria, 2010).

### **La lucha por los derechos campesinos en el marco del neoliberalismo**

Las luchas en torno a los derechos humanos han sido un espacio fundamental para la articulación de los sectores subalternos y su constitución política en la globalización. En este periodo, la expansión del discurso de los derechos humanos en las luchas de los excluidos y explotados a nivel global, ha estado vinculado a la pérdida de referentes y la derrota política de las ideas y movimientos anticapitalistas del siglo XX. Frente a la ausencia de referentes polí-

ticos para el cambio social radical, los derechos humanos emergieron como el medio para la canalización política popular y como uno de los espacios privilegiados en que se disputa la ciudadanía, la igualdad y la justicia social.

Desde el año 2000, Vía Campesina comenzó a plantear la necesidad del establecimiento internacional de un marco de derechos campesinos. Con ello se dio pie a una campaña tendiente a asegurar la aprobación, en la Asamblea General de Naciones Unidas, de una declaración no vinculante que, como primer paso, pueda derivar en un convenio vinculante para los Estados signatarios, supervisado por las agencias de ONU.

Pese a considerar que la lucha de los campesinos y campesinas es plenamente aplicable al conjunto de instrumentos internacionales de derechos humanos,<sup>8</sup> y que, además, existen instrumentos internacionales que versan sobre algunas de las dimensiones reclamadas por la organización,<sup>9</sup> las constantes violaciones a los derechos de los campesinos, el poder de las políticas neoliberales, las corporaciones transnacionales y la incapacidad —o en algunos casos el desinterés— de los Estados nacionales para hacerles frente, hacen necesario impulsar normas internacionales que superen las limitaciones de las existentes.

El primer proyecto de Declaración de Derechos de Campesinos fue presentado en la conferencia de Vía Campesina en 2002 en Jakarta, Indonesia. En abril de 2004 por primera vez la organización solicitó formalmente a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU adoptar una declaración sobre derechos de «las campesinas y campesinos». En junio de 2008, el movimiento aprobó la Declaración sobre los Derechos de las Campesinas y los Campesinos y en 2009 la presentó al Consejo de Derechos Humanos. Este último, encomendó al Comité Asesor preparar un informe sobre la pertinencia de un nuevo instrumento jurídico en torno a la demanda, el que a su vez ordenó la formación de un grupo de trabajo, «Grupo de Redacción», que el 21 de febrero de 2012 presentó el documento «Estudio final del Comité Asesor del Consejo de Derechos Humanos sobre la promoción de los Derechos de los Campesinos y

---

8. Incluyendo entre ellos a los procedimientos especiales del Consejo de Derechos Humanos relacionados con el derecho a la alimentación y a la vivienda, los derechos de las mujeres, el acceso al agua, a la salud, la protección de defensores de derechos humanos, pueblos indígenas y los relacionados con el racismo y la discriminación racial.

9. Pacto sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), Carta del Campesino (ONU, 1979), Convenio 169 de OIT, Cláusula 8-J (sobre biodiversidad), entre otros.

de otras personas que trabajan en las zonas rurales» (A/HRC/AC/8/6), aprobado unánimemente por el Comité Consultivo de Derechos Humanos de ONU, el día 24 del mismo mes.

El 27 de septiembre de 2012, el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas adoptó la resolución A/HRC/21/L23, basado en el Estudio final del Comité Asesor del Consejo de Derechos Humanos, después de que 23 Estados miembros votaran a favor, 15 se abstuvieran y 9 votaran en contra del texto. Esta resolución constituye un avance en torno al establecimiento de un instrumento jurídico internacional para la promoción y protección de los derechos de los y las campesinas y otras personas que habitan y trabajan en zonas rurales, población estimada en 1,2 mil millones de personas. Esta es una conquista de Vía Campesina, que desde hace más de una década viene reclamando la necesidad del establecimiento de un convenio que permita a las poblaciones rurales hacer frente a la ampliación del capital y su impacto en las economías tradicionales, la biodiversidad, la soberanía alimentaria y el conocimiento biocultural.

Desde una reflexión inicial, la Resolución A/HRC/21/L23 podría interpretarse como la respuesta de la ONU a un grupo de interés específico de la población en su procura por alcanzar ciertas ganancias significativas en el marco de una discriminación positiva. No obstante, cabe recordar que cerca de la mitad de la población mundial habita en zonas rurales<sup>10</sup> y que más de un tercio de la población urbana habita en suburbios, muchos de ellos periurbanos. Sumado a este elemento, la instauración de derechos campesinos y de habitantes rurales, contiene en su seno cuestiones de suma relevancia para la reproducción de la humanidad en su conjunto, en un contexto de riesgo global en que la crisis ambiental y alimentaria se vuelven estructurales (Rubio, 2013; Holt-Giménez y Patel, 2012; Vanhaute, 2011) y emergen precisamente de los procesos de mercantilización de la tierra, el agua y el patrimonio biogenético. En estos términos, en la lucha por el establecimiento de una convención internacional de derechos campesinos, se hace patente la identificación del internacionalismo campesino con los intereses más amplios de la humanidad.

---

10. Según la ONU y la FAO, el año 2007 por primera vez la población mundial urbana superó a la rural, en una tendencia que deberá mantenerse para llegar a una proporción 60-40 al año 2030, cifras que comparte a su vez el FMI. Dentro de estas cifras cabe destacar además que por primera vez durante el 2012, China –la segunda economía mundial– informó que su población urbana llegó al 51,27%.

Respecto de este último punto, en febrero de 2015, el Grupo de Trabajo sobre los Derechos Campesinos que agrupa a las organizaciones civiles que trabajan en la ONU por la declaratoria,<sup>11</sup> emitió un comunicado conjunto en el que se señalaba:

Nosotras y nosotros, como representantes de mujeres y hombres campesinos, pueblos indígenas, pastores trashumantes, pescadores y trabajadores rurales, debemos ser reconocidos como parte legítima de la cooperación internacional en relación a la alimentación y al desarrollo rural, puesto que somos el principal grupo de la población que se enfrenta a hambre y a la malnutrición, a la vez que contribuimos sobremanera a la alimentación del mundo [...] Entendemos los desafíos actuales a los que se enfrenta el sistema alimentario mundial, y tenemos ideas para una solución.<sup>12</sup>

### **Antropología y luchas del internacionalismo campesino**

La globalización neoliberal, a través de la ampliación de los marcos de derecho en el plano internacional, ha abierto un terreno de oportunidad política para la constitución de nuevos sujetos de derecho y, consecuentemente, ha propiciado la participación de estos nuevos sujetos en pro del reconocimiento, el respeto y/o la ampliación de sus derechos. Contradictoriamente, al mismo tiempo que se abre esta oportunidad política, se fija la acción colectiva al marco de la gobernabilidad neoliberal, en que lo reconocido o lo viable de reconocer como derecho se transforma en el límite de lo posible para la acción política

---

11. Además de Vía Campesina, entre estas organizaciones están: la Unión Internacional de Trabajadores de la Alimentación, Agrícolas, Hoteles, Restaurantes, Tabaco y Afines (UITA), el Foro Mundial de los Pueblos Pescadores (WFFP), la Alianza Mundial de Indígenas Trashumantes (WAMPI), el Consejo Internacional de Tratados Indios (CITI), la Federación Internacionales de Movimientos Adultos Rurales Cristianos (FIMARC), Centre Europe-Tiers Monde (CETIM), FIAN Internacional y el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS).

12. Ginebra: Declaración conjunta del Grupo de Trabajo sobre Derechos Campesinos, 19 de febrero de 2015, disponible en <<http://viacampesina.org/es/index.php/temas-principales-mainmenu-27/derechos-humanos-mainmenu-40/recursos-sobre-los-derechos-de-los-campesinos/2334-declaracion-conjunta-sobre-derechos-campesinos>>.

colectiva. En este sentido, los derechos aparecen como discursos regulatorios que normalizan ciertas relaciones de poder y desfavorecen el desarrollo de demandas políticas radicales, neutralizándolas en el marco del legalismo liberal.

John y Jean Comaroff (2011) han señalado la emergencia de un fetichismo de la ley que redundaría en un paulatino desplazamiento de lo político hacia el terreno de lo jurídico. Bajo las condiciones actuales, la decisión de quién tiene derecho y a qué se tiene derecho, se concibe ahora como algo ajeno a la política que se administra según un conjunto de principios jurídicos. Según estos autores, los debates otrora desarrollados en los parlamentos y las protestas callejeras, ahora se desenvuelven en un terreno paralelo que se expande cada vez más. Esto último, que denominan guerra jurídica, es una dimensión endémica de la tecnología de la gobernanza moderna pero, pese a ello, los movimientos sociales parecieran confiar cada vez más en el potencial subversivo de esta estrategia.

Si bien el desplazamiento al que apuntan los autores es una parte constitutiva de la política contemporánea y del modo de encauzar y, muchas veces, neutralizar las demandas de los movimientos sociales, no es menos cierto que han sido los propios movimientos y sus luchas las que han logrado ir más allá de los principios individualistas y liberales que el modelo estampa en su legislación. En cierto sentido, demandas como la de Vía Campesina desafían el límite de lo posible frente a las sólidas neoregulaciones en las que se fundamenta el régimen alimentario actual.

Es preciso apuntar que la vía jurídica es uno de los campos de lucha de Vía Campesina, no el único. La diversidad de agrupaciones que forman parte del movimiento dan cuenta de la diversidad de estrategias políticas, dentro de las cuales la movilización social, los paros agrícolas, la acción directa para agilizar repartos agrarios, los boicots a empresas contaminantes y monopólicas de semillas y la educación popular, entre otras, tienen un lugar destacado. Baste en este último punto considerar la histórica acción política diversa del más grande de los movimientos adscritos a Vía Campesina: el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil.

El uso de la narrativa de los derechos humanos, incluyendo los derechos de nueva generación, ha posibilitado que los movimientos sociales articulen sus prácticas en torno a lograr intervenciones favorables de los Estados, considerando los derechos humanos como herramientas para hacer frente a las prácticas de poder. Al mismo tiempo, el discurso de los derechos humanos, al estar validado globalmente, ha servido de base para radicalizar demandas e

ir más allá de la lógica liberal, tal y como lo han hecho diversos movimientos indígenas para intentar superar el multiculturalismo neoliberal.

La incursión de la antropología en el debate sobre los derechos humanos ha estado cruzada por la tensión entre relativismo y universalismo y, más contemporáneamente, por críticas como la señalada arriba en torno a la reproducción de los sistemas de poder en el discurso de derechos, en el marco de la democracia liberal globalizada. La primera cuestión, pese a no estar totalmente resuelta, ha encontrado alternativas sobre todo en torno a la consideración levistrossiana de la unicidad del hombre y la diversidad de culturas (Devillard y Baer, 2010), a la vez que ha sido visualizada como una reflexión improductiva y que tiende a anquilosar a la disciplina frente a la vivacidad del avance de las luchas por los derechos y la dinámica que dicha lucha impone a la creación de nuevas realidades políticas en la globalización.

La estrategia de Vía Campesina por el establecimiento de una Convención de derechos campesinos sigue los pasos de los movimientos indígenas (Edelman y Carwil, 2011) que, pese a la existencia de instrumentos internacionales, como el Convenio 169 de la OIT, buscaron promover en Naciones Unidas una declaración sobre sus derechos, ratificados en 2007. La participación de los antropólogos en torno a la discusión, el ejercicio y la promoción de los derechos indígenas, ha sido significativa. Ha obligado a repensar definiciones disciplinarias en torno a la identidad y la cultura, toda vez que son los propios sujetos los que recurren a éstas para sus luchas y, muchas veces, para justificar prácticas de esencialismo estratégico.

No obstante, para el caso de los derechos campesinos la posibilidad de establecer sinergias entre el pensamiento antropológico y el movimiento campesino no es tan evidente como ha sido en el caso de los pueblos indígenas. En este punto vuelve a manifestarse la idea del campesinado como objeto incómodo. No es fácil encontrar en el debate teórico de la antropología, ni de otras ciencias sociales, el carácter distintivo de los campesinos como una categoría social, cultural y/o económica (Edelman y Carwil, 2011), que a la vez que les diferencie de la totalidad de la población le agrupe como sector, posible de identificar como sujeto de derecho. En la práctica, el descubrimiento de una condición común tendiente a la conformación de una identidad unificadora (por lo menos en los marcos nacionales) ha estado más vinculado a un ejercicio histórico de formación político-clasista, que a los principios sustantivos con los que la antropología concibió clásicamente a la cultura y con ello, por ejemplo, a la conformación de los pueblos indígenas como sectores diferenciados.

Frente a la dificultad para descubrir el carácter distintivo y definitorio de lo que es ser campesino, más aún en el contexto de la globalización neoliberal, la alternativa del movimiento campesino en la lucha por sus derechos se puede presentar en dos ámbitos. El primero, en asumir una definición de lo campesino que supera los esencialismos identitarios o productivistas y que asume en su seno elementos que acercan la definición del campesinado a entenderle como modo de vida y como clase, en el marco de su contradicción con las políticas neoliberales que conculcan sus derechos y le expolían de las bases materiales para su reproducción. En torno a esta última cuestión, se encuentra el segundo ámbito unificador que les visualiza como sector diferenciado.

Más allá de su diversidad, al ser un sector globalmente afectado en su modo de vida y en su reproducción por la actual fase de acumulación, el campesinado emerge como un grupo altamente vulnerable y que requiere por tanto de prácticas de reconocimiento y protección. Tal y como han hecho los indígenas, las mujeres u otros grupos definidos como «vulnerables», en lugar de usar este argumento desde la lógica de la victimización, lo han empleado desde la lógica de la resistencia que les permite visualizarse como iguales y con ello a conformar proyectos comunes (Edelman y Carwil, 2011).

En este ámbito, la actual lucha de Vía Campesina se plantea también en el nivel de la identidad y de los sentidos de los conceptos. El esfuerzo por definir «quiénes son los campesinos» y con ello definir una identidad y un proyecto político y económico alternativo al del globalismo neoliberal, es una tarea que vienen desarrollando los movimientos campesinos y que se expresa también en la lucha por sus derechos.

José Bengoa, miembro del Grupo de Redacción y encargado de la presentación del documento final sobre derechos campesinos, ha reconocido que en gran medida el texto preliminar aprobado en el Comité Consultivo es básicamente el proveniente de Vía Campesina y, por tanto, tiene el valor de haber sido elaborado por las bases que le componen.<sup>13</sup> Esta cuestión, junto a dar cuenta de la capacidad organizativa y política de Vía Campesina, expresa además su capacidad en tanto movimiento social transnacional para pensar, definir y representar a las poblaciones campesinas.

Pensar lo campesino y sus derechos en el contexto de las actuales contradicciones globales, ha obligado a las organizaciones a trascender las definiciones

---

13. Véase <<http://www.lemondediplomatique.cl/Declaracion-Internacional-de-los.html>>.

normativas y sustantivas que desde las ciencias sociales otrora se elaboraron para definirles. Así también, su esfuerzo por aproximarse a una definición global y estructural, que asume la diversidad, da cuenta de su distancia con las aproximaciones particularistas que en contraposición a las definiciones clasistas se desarrollaron con la predominancia de los estudios posmodernos y posestructuralistas. Asimismo, con la consideración de la diversidad y de dimensiones culturales e identitarias en la definición de los campesinos, sus intereses y los elementos bases para su reproducción, se trasciende también a planteamientos que han operado desde el reduccionismo clasista.

La diversidad intrínseca del campesinado, tanto en términos socioculturales como socioeconómicos, hace difícil la tarea de pensarle desde las clásicas definiciones antropológicas de cultura e identidad que le conceptualizan como sistema o de las posmodernas que le entienden en constantes procesos de hibridación. Pareciera más pertinente un abordaje gramsciano que le entienda como parte integrante de lo que es ser campesino, una mezcla de elementos, discursos, prácticas e ideas que adquieren sentido en las relaciones de poder y en la experiencia de un grupo de personas con condiciones materiales similares y en contextos históricos determinados. En este sentido, una expresión de la identidad y cultura campesina contemporánea son los proyectos que tienen en su base la necesidad de defender lo particular y, a la vez de trascenderle, como forma de reconocerse en el sistema y posibilitar con ello estrategias políticas para su reproducción como sector. Vía Campesina, en tanto escenario y actor, sería una expresión concreta de dicho proyecto.

La Vía Campesina, como movimiento social transnacional (Edelman, 2007; Borrás, Edelman y Kay, 2008; Martínez y Rosset, 2013), ha asumido en su seno la diversidad y ha logrado construir unidad. La dimensión de unidad en la diversidad no sólo se expresa en su condición de escenario de múltiples movimientos («movimiento de movimientos»), sino que igualmente puede ser visualizada en la centralidad que ha adquirido en Vía Campesina el enfoque de género, la dimensión medioambiental y las luchas de reconocimiento.<sup>14</sup> Al mismo tiempo, la diversidad constitutiva del movimiento expresa la unidad constituyente de los agraviados por la nueva fase de acumulación capitalista, de-

---

14. La dimensión de la lucha por las políticas de reconocimiento está presente, por ejemplo, al interior de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones Campesinas (CLOC-Vía Campesina), en donde las identidades indígenas y afrodescendientes han cobrado un lugar central en la identidad política y en la agenda de la coordinadora.

velando con ello tanto el proyecto de clase del neoliberalismo (Harvey, 2007), como las nuevas dimensiones de clase global que adquiere el campesinado.

La propuesta de Vía Campesina recogida por la resolución A/HRC/21/L23 de la ONU, pareciera tener presente la dualidad entre la unicidad y la diversidad del campesinado. Su articulado define al campesinado y a las demás personas que viven y trabajan en zonas rurales, y entrega derechos respecto de su relación con el medioambiente, su lugar en el mercado y su asociación política. En el espíritu de la resolución y en la demanda campesina que la sustenta, se condensan gran parte de los avances que otrora la antropología, la sociología rural y otras ciencias sociales, lograron articular en su esfuerzo por entender a las sociedades campesinas y su relación con el capitalismo, pero a la vez suma otros elementos propios del actual momento histórico, como son la identidad cultural, la soberanía alimentaria, la reforma agraria popular, la producción campesina de alimentos, el precio justo, el derecho sobre la propiedad intelectual, entre otros aspectos.

### **Antropología y campesinado: La pertinencia de lo persistente**

Como señalasen Marx y Engels, «las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época» (1994: 56). Desde esta premisa pienso tanto el epígrafe de Kearney en torno al concepto del campesinado en la antropología, como su expulsión del imaginario social en el contexto neoliberal. Como quedó señalado en este artículo, los años noventa, década dorada para la hegemonía neoliberal, coincidieron con el más importante reflujo del movimiento campesino en el plano de las luchas políticas nacionales y, al mismo tiempo, con el ocaso de los estudios campesinos en la disciplina. Pero paralelamente, en dicha década comienza a cristalizarse el internacionalismo campesino como principal estrategia del campesinado frente al globalismo neoliberal.

En la actualidad, los campesinos a la vez que disputan territorios materiales para su reproducción, demuestran disputar globalmente territorios simbólicos y políticos para definirse y reproducirse en el plano simbólico, exigiendo a su vez a las ciencias sociales dar un paso desde una sociología de las ausencias a una sociología de las emergencias (Santos, 2007).<sup>15</sup>

---

15. Al concentrarnos en la antropología y, particularmente, en las expresiones teóricas dominantes de la misma, en el presente artículo no consideramos abordajes que, desde el pensamiento inter o transdisciplinario, han sido fundamentales para mantener

La persistencia de la clase incómoda plantea la necesidad de pensar quiénes la componen, cómo se autodefinen y, desde allí, cómo luchan por su reproducción y por la transformación de las estructuras que les excluyen. El avance de la lucha global por el establecimiento de derechos campesinos constituye un avance en este sentido, a contrapelo de la academia, que volvió al campesinado un sector y categoría obsoleta.

Las luchas del internacionalismo campesino por el reconocimiento de sus derechos, más que arrastrarnos al debate de la potencialidad o la inocuidad de los derechos humanos para lograr verdaderas o radicales transformaciones, debe entenderse como un nuevo espacio político abierto por el propio movimiento campesino que, frente al despojo neoliberal, ha logrado articular en dicha lucha cuestiones que son vitales no únicamente para que podamos seguir contando con campesinos y campesinas, sino que son elementales para la reproducción de la humanidad en su conjunto.

Tal y como fueron sus luchas anticoloniales, reformistas y revolucionarias del siglo pasado, las que en diferentes momentos obligaron a la antropología a voltear su mirada al campo e hicieron al campesinado un objeto incómodo pero pertinente para la disciplina, hoy es el internacionalismo campesino y sus conquistas, los que exhortan a la disciplina a superar las definiciones fragmentarias y, sobre todo, la exclusión del campesinado de las agendas de investigación disciplinaria. La persistencia del campesinado en términos materiales y, sobre todo, sus luchas por recrearse frente al neoliberalismo, esbozan la pertinencia de este sujeto-objeto en la ciencia de la diversidad cultural, de la cual los campesinos del mundo son un bastión imprescindible.

## Referencias

- AKRAM-LODHI, H. y C. KAY (2010). «Surveying the agrarian question (part 2): current debates and beyond». *Journal of Peasant Studies*, 37 (2).
- ARAGHI, F. (2009). «The Invisible Hand and the Visible Foot: Peasants, Dispossession and Globalization». En A. Haroon Akram-Lodhi y Cristobal Kay, *Peasants and Globalization: Political Economy, Rural Transformation and the Agrarian Question*. Nueva York: Routledge.

---

viva la reflexión sobre las poblaciones campesinas, así como para documentar y acompañar sus luchas en el contexto de la globalización neoliberal. Entre estas perspectivas pueden inscribirse la agroecología y los estudios agrarios críticos.

- BANCO MUNDIAL (2008). Informe sobre el Desarrollo Mundial 2008: Agricultura para el Desarrollo. Washington, D.C., US. Consultado 30 jul. 2013. Disponible en <<http://bit.ly/15GF32c>>.
- BARTRA, A. (2006). *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*. México: Itaca.
- BELLO, W. (2012). *Food Wars. Crisis alimentaria y políticas de ajuste estructural*. Barcelona: Virus Editorial.
- BERNSTEIN, H. (2011). «A dinâmica de classe do desenvolvimento agrário na era da globalização». *Sociologias*, 13 (27).
- . (2012). *Dinámicas de clase y transformación agraria*. México: Miguel Ángel de Purrúa, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- . (2014). «Food sovereignty via the ‘peasant way’: a sceptical view». *Journal of Peasant Studies*, 41 (2).
- BIDASECA, K. (2006). «Disputas culturales y políticas en torno a la/s campesina/os sin tierra en Argentina». VII Congreso Latinoamericano de sociología rural: La Cuestión Rural en América Latina: Exclusión y Resistencia Social.
- BORÓN, A. (2008). *Socialismo del siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?* Buenos Aires: Luxemburg.
- BORRAS, S. (2004). *La Vía Campesina, un movimiento en movimiento*. Ámsterdam: Transnational Institute y Fundación de Investigaciones Marxistas.
- BORRAS, S., M. EDELMAN y C. KAY (2008). Transnational Agrarian Movements: Origins and Politics, Campaigns and Impact. *Journal of Agrarian Change*, 8 (2-3).
- CALDEIRA, T. P. (1989). Antropología e poder: Uma Resenha de Etnografias Americanas Recentes. BIB, Río de Janeiro, 27: 3-50.
- COMAROFF, J. L. y J. COMAROFF (2011). *Etnicidad S. A.* Buenos Aires, Madrid: Katz.
- COMAS, D'Argemir, D. (1998). *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.
- DE SCHUTTER, O. (2010). Los países combaten el hambre desde el derecho a la alimentación. Disponible en <[http://www2.ohchr.org/english/issues/food/docs/Briefing\\_Note\\_01\\_May\\_2010\\_SP.pdf](http://www2.ohchr.org/english/issues/food/docs/Briefing_Note_01_May_2010_SP.pdf)>.
- DESMARAIS, A. (2008). *La Vía Campesina: La globalización y el poder del campesinado*. Barcelona: Editorial Popular.
- DEVILLARD, M. y A. BAER (2010). Antropología y Derechos Humanos: multiculturalismo, retos y resignificaciones. Universidad Complutense de Madrid, *Revista de Antropología Social*, 25.
- EDELMAN, M. (2005). Bringing the Moral Economy back in ... to the Study

- of 21st-Century Transnational Peasant Movements. *American Anthropologist*, 107 (3).
- . (2007). Los movimientos campesinos transnacionales: éxitos y retos, paradojas y perspectivas, XII Congreso de Antropología en Colombia, Bogotá, Octubre.
- . (2014). Food sovereignty: forgotten genealogies and future regulatory challenges. En: *Journal of Peasant Studies* Vol. 41, No.6, January 2014 .
- EDELMAN, M. y J. CARWIL (2011). Peasants' rights and the UN system: quixotic struggle? Or emancipatory idea whose time has come? *The Journal of Peasant Studies* Vol. 38, No. 1, January 2011.
- ESCOBAR, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- FAIRBAIRN, M. FOX, J. RYAN, I. LEVIEN, M. PELUSO, N. RAZAVI, S. SCONES, I. SIVARAMAKRISHNAN (2014). Introduction: New directions in agrarian political economy. *Journal of Peasant Studies*, 41 (5). Special Issue: Global Agrarian Transformations. Volume 1: New Directions in Political Economy.
- FAO, CEPAL, ICCA (2014). *Perspectivas de la agricultura y del desarrollo rural en las Américas: una mirada hacia América Latina y el Caribe*. Santiago: FAO-Cepal-ICCA.
- GEERTZ, C. (1961). «Studies in peasant life: Community and society». *Biennial Review of Anthropology*, 2.
- HARVEY, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- HEYNIG, K. (1982). «Principales enfoques sobre la economía campesina». *Revista de la Cepal*, 16: 115-142.
- HOLT-GIMÉNEZ, E. y R. PATEL (2012). *¡Rebeliones alimentarias! La crisis y el hambre por la justicia*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- IZCARA, S. (2012). *La era de la post-globalización. El retorno de los ciclos agrarios*. México: Universidad Autónoma de Tamaulipas, Miguel Ángel Porrúa.
- KAUSTKY, K. (2002 [1899]). *La cuestión agraria*. México: Siglo XXI.
- KEARNEY, M. (1996). *Reconceptualizing the peasantry, anthropology in global perspective*. California: Westview Press.
- MARX, C. y F. ENGELS (1994). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- MARTÍNEZ, M. y P. ROSSET (2013). «Del conflicto de modelos para el mundo rural emerge la Vía Campesina como movimiento social transnacional». En *El Otro Derecho*, 44.

- MINTZ, S. (1996). *Dulzura y poder*. México: Siglo XXI.
- MOYO, M., P. JHA y P. YEROS (2013). The Classical Agrarian Question: Myth, Reality and Relevance Today. *Agrarian South: Journal of Political Economy*, 2 (3).
- OWEN, J. (2005). «In defense of the peasant». *Journal of Contemporary Asia*, 35: 382-402.
- PALERM, Á. (2008). *Antropología y marxismo*. México: CIESAS.
- PÉREZ-VITORIA, S. (2010). *El retorno de los campesinos*. Barcelona: Icaria.
- PERSPECTIVAS. Ponencia presentada en el seminario ¿Quiénes son los campesinos hoy?: Diálogos en torno a la antropología y los estudios rurales en Colombia, coordinado por Nadia Rodríguez (U. del Rosario) y Juana Camacho (ICANH), XII Congreso de Antropología en Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2007.
- PLOEG, van der J. (2010). *Nuevos campesinos. Campesinos e imperios alimentarios*. Barcelona: Icaria.
- RODRÍGUEZ, F. (2010). «Regímenes, sistema y crisis agroalimentaria». En *El Otro Derecho*, 42.
- ROSSET, P. y M. MARTÍNEZ-TORRES (2013). *La Vía Campesina y agroecología*. Edición digital libro abierto de la Vía Campesina. Disponible en <<http://viacampesina.org/downloads/pdf/openbooks/ES-09.pdf>>.
- RUBIO, B. (2006). «Exclusión rural y resistencia social en América Latina.» *Revista ALASRU Nueva Época*, 4.
- . (2012). *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*. México: Plaza y Valdez.
- . (2013). «La crisis alimentaria en el corazón de la crisis capitalista mundial». En B. Rubio (coord.), *La crisis alimentaria mundial: impacto sobre el campo mexicano*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Miguel Ángel Porrúa.
- SANTOS, B. (2007). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: Clacso, CIDES-UMSA, Plural Editores.
- STAVENHAGEN, R. (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- VANHAUTE, E. (2011). «From famine to food crisis: what history can teach us about local and global subsistence crises». *Journal of Peasant Studies*, 38: 1.
- VIOLA, A. (2000). «Introducción: La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo». En A. Viola, *Antropología del desarrollo, teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós.

### **Sobre el autor**

RAÚL CONTRERAS es antropólogo por la Universidad Católica de Temuco, Chile. Maestro en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México y doctorante en la misma casa de estudios. Su correo electrónico es <raulantu@gmail.com>.



## Redes sociales de apoyo entre moradores de la calle en Temuco, Chile<sup>1</sup>

*Social support networks among street-dwellers in Temuco, Chile*

HÉCTOR PARADA HERNÁNDEZ  
*Universidad de La Frontera, Temuco, Chile*

RECEPCIÓN: 13/06/2015 • ACEPTACIÓN: 22/11/2015

**RESUMEN** Los moradores de la calle se han constituido en una forma de vida urbana que activa recursos propios y del entorno. El objetivo de este trabajo es caracterizar socioculturalmente las redes sociales de apoyo de los moradores de la calle. Corresponde a un estudio etnográfico realizado el año 2014 en dos espacios de concentración de estas personas en la ciudad de Temuco, Chile. La muestra de carácter intencional fueron doce personas que accedieron a participar en el estudio. Se realizaron doce entrevistas semiestructuradas y noventa observaciones participantes y no participantes. El análisis consistió en la codificación de las narrativas, levantamiento de categorías conceptuales, construcción de esquemas y redes de relación entre las categorías. Los resultados indican la presencia de cinco redes sociales de apoyo: institucionales, religiosas, genéricas, de pares y familiares, las cuales inciden sobre el estar-ser en la calle. Se concluye que las personas en situación de calle generan una lógica de asociatividad sociocultural, configurando redes de apoyo particular, las cuales les confieren seguridad, estilo e identidad.

---

1. Este trabajo ha sido financiado por la Dirección General de Investigación y Postgrado de la Universidad Católica de Temuco, Proyecto CDP-2014-06.

**PALABRAS CLAVE** Personas en situación de calle, exclusión social, redes de apoyo, antropología urbana.

**ABSTRACT** The homeless have come to constitute a form of urban life that activates its own resources and environment. The aim of this study was to characterize the social networks which provide sociocultural support to the homeless. It is an ethnographic study conducted in 2014 in two parts of the city of Temuco, Chile, where homeless people are concentrated. The intentional sample consisted of 12 people who agreed to participate in the study, which includes 12 semi-structured interviews and 90 participant and non-participant observations. The analysis consisted of codification of the narrative, defining conceptual categories, and building schemes and networks of relationships between categories. The results indicate the presence of five social support networks affecting life on the street: institutional, religious, generic, peer and family. It is concluded that the homeless generate logical sociocultural associations which give rise to special support networks, offering them safety and identity.

**KEYWORDS** Homeless people, social exclusion, support networks, urban anthropology.

## Introducción

Morar o vivir en la calle empieza «después de vivir situaciones vitales de alto costo y honda repercusión social y emocional [...], en un contexto de migración e instalación abortado [...], problemas económicos y psiquiátricos» (Berho, 2000: 46). El perfil de este grupo de personas es heterogéneo y muy complejo y las diversas causas de esta condición se caracterizan por ser encadenadas, traumáticas y bruscas. En general, que una persona llegue a vivir en la calle es parte de un proceso que aglutina las tres características mencionadas (Ministerio de Desarrollo Social, 2012).

La ciudad es un contexto complejo de relaciones sociales capaz de atravesar a los individuos que moran en ella. La presencia de estas personas se ha constituido en la construcción de una otredad que ha invadido los marcos urbanos de la vida cotidiana. Encarnada en la figura de la persona en situación de calle, la ciudad invita al sujeto a habitarla en base a sus necesidades, redefiniendo su identidad para que pueda vivir en ella. Siguiendo esta línea, la persona en

situación de calle y la ciudad encuentran ajuste en la medida que la segunda es plástica y la persona la moldea en base a las relaciones que traza y, a su vez, ella modelará nociones y acciones en el morador de la calle respecto de su transitar y habitar en ella (Hannerz, 1987).

Desde la antropología social se aborda el *sinhogarismo* como un fenómeno eminentemente urbano sujeto a transformaciones provenientes del contexto en que se desarrolla. El análisis de sujetos de calle y su cultura puede ser observado también desde los fenómenos económicos y políticos, por tanto, enmarcados en procesos sociales, culturales y económicos que lo determinan.

Según Berho (1998), existirían diversos perfiles en este grupo de personas: *novatos*, *profesionales* y *alucinarios*, los cuales serían modelados por el tiempo habitando la calle. La calle emergería como contexto de reconfiguración de la identidad del sujeto y del rol socialmente asignado, estableciendo diferenciaciones endógenas entre sus actores. A su vez, estos perfiles pueden encontrar correspondencia con el despliegue de la intervención social de calidad (Fuentes, 2008), la cual distingue grados de complejidad: extrema, alta y media, constándose que a mayor complejidad de las tipologías, mayores son las exclusiones que mantienen los sujetos.

Ante estas clasificaciones emergerían algunas categorías que las agrupan y diferencian. Por ejemplo, el Ministerio de Desarrollo Social (2012) acuña el concepto de personas en situación de calle para referirse a:

personas que pernoctan en lugares públicos o privados, sin contar con una infraestructura que pueda ser caracterizada como vivienda, aunque ésta sea precaria [...] personas que por carecer de un alojamiento fijo, regular o adecuado, encuentran residencia nocturna en lugares dirigidos por entidades públicas, privadas o particulares, que brindan albergue temporal (2012: 20).

Aquí se hace referencia a la pobreza material (ausencia de vivienda) y, por otro lado, a la exclusión social (ruptura de vínculos familiares, personales y comunitarios).

Por otro lado, emerge la categoría de *moradores de la calle*,<sup>2</sup> la cual avanza

---

2. *Moradores de la calle* constituye una categoría antropológica acuñada por el antropólogo Marcelo Berho (Universidad Católica de Temuco). El uso e interpretación que aquí se hace es en base a lecturas de sus escritos y a la comunicación personal con él.

hacia la relación del sujeto con el contexto que habita. Aquí, la calle opera como un contexto de reconfiguración de la identidad social dando paso a una forma de vida urbana capaz de resignificar su entorno tejiendo nuevas relaciones sociales. El habitar la calle emergería como un espacio vital significativo y no meramente un sitio de tránsito.

Una distinción que subyace entre estas categorías es el tiempo. En la primera, será reducido y podría generar cambios o daños en lo psicosomático, pero en la segunda es reconfigurativa de la identidad, pues además de daños psicosomáticos se producen construcciones socioculturales ancladas a las necesidades y proyecciones de la persona. Emerge un individuo que habita la ciudad, se abriga y alimenta de ella, la lee y la resignifica. En ella encuentra elementos simbólicos que le permiten establecer metas personales y lo invitan a reflexionar sobre su pasado, presente y futuro.

Ambas trayectorias comenzarían con lo que Castel (1997) denomina desafiación, que corresponde a la ruptura con las redes de protección primaria, y continúa con lo que Cabrera (1998) designa exclusión social, donde se rompen todas aquellas redes sociales consideradas como formales. Pero estas rupturas no deben entenderse como polos extremos (incluidos/excluidos), sino de clasificación según requisitos reunidos por los sujetos que permiten su diferenciación dentro de sistemas funcionales, posibles de constatar en la fragmentación de sujetos excluidos/incluidos/subincluidos/inclusión compensatoria que Mascareño (2014) identifica.

Para Castel y Cabrera esta situación puede revertirse en la medida que se activen los dispositivos pertinentes con los actores identificados, pero al considerar los planteamientos de Mascareño (2014) la situación vital sólo parece reclasificarse en continuos procesos de inclusión/exclusión, sin encontrar en su plenitud el proceso finalizado.

A pesar de ello, invocar un individualismo positivo (Castel, 1997) o una pedagogía enérgica (Foucault, 1990) es buscar que esta población retome su lugar de origen dentro de la sociedad a partir de un poder disciplinario (Foucault, 2008) que busca enderezar conductas por medio de instituciones donde sus agentes ofrecen modalidades de trabajo que permiten desarrollar habilidades para desenvolverse en la vida cotidiana. En Chile, estas condiciones fueron observadas en el Catastro Calle 2012, explicitándose vínculos y relaciones con diferentes actores e instituciones sociales que, para el sentido común, pasan desapercibidos.

En este contexto de relaciones se identificaron tres instancias de un mismo

cuerpo involucradas en el proceso de abordaje de este fenómeno: política pública, coordinación del intersector y equipos interdisciplinarios.

La primera instancia, la Política Nacional de Calle, configura y visualiza que la integración y participación social de los moradores de la calle debe anclarse a un modelo de superación de la vida en calle. Este modelo se caracteriza por establecer peldaños progresivos respecto a la oferta de alojamientos, «se trata de una oferta diferenciada con niveles sucesivos de especificidad y complejidad de las intervenciones [...] cuya acción coordinada y complementada con otros servicios públicos y privados van a facilitar progresivamente la superación de la situación de calle» (Ministerio de Desarrollo Social, 2012: 22).

Implícitamente se percibe el proceso de inserción, el cual toma consistencia con el Programa Calle y Noche Digna. Ambos programas tienen una metodología de trabajo preestablecida al territorio, a los perfiles de sujetos y se ejecutan a partir de un Acompañamiento Psicosocial y Sociolaboral. De estos acompañamientos subyace una intervención que busca desarrollar las capacidades individuales y del entorno en los moradores de la calle, con una clara tendencia a la inserción social y laboral. Es un proceso sistemático de abordaje social que no consideraría las especificidades de los espacios socioculturales, los cuales difieren en las distintas regiones del país. Una segunda instancia se identifica: en la ciudad de Temuco se ha constituido una Mesa Social que se coordina intersectorialmente (vivienda, salud, educación, voluntariado, justicia, entre otros) en busca de estrategias para abordar la temática calle desde las distintas esferas que conforman a los sujetos.

Una tercera instancia corresponde a los equipos interdisciplinarios que interactúan cotidianamente con moradores y personas en situación de calle. El tipo de relaciones que predominan entre ambas partes es el de una pedagogía orientada a enderezar conductas, relacionarse con las instituciones formales (públicas y privadas) y un constante automatismo por parte de los sujetos hacia el proceso de intervención. Relación que interferiría con la constitución de sujetos autónomos.

Se ha advertido, también, que los sujetos movilizan capacidades propias y utilizan diversas redes del entorno para alcanzar objetivos cotidianos, como dormir, comer, trabajar, etcétera. Sin embargo, cuando se desea que estas capacidades se establezcan o perduren; se procede bajo concepciones etnocentristas o sociocentristas respecto del tipo de ciudadano a modelar, tratando de eliminar las nociones e identidades que estos sujetos han adquirido en la calle. De ahí que se destaquen abordajes poco pertinentes respecto de los diversos

estilos de vida para habitar la ciudad; y que la mayoría de los acercamientos hacia personas viviendo en la calle se basen en concepciones culturales de estabilidad, hogar, familia, etcétera. Nociones que no son pertinentes a las personas que vivencian esta condición.

Ante esta tensión urge generar conocimiento respecto de esta forma de vida en la ciudad, partiendo por conocer quiénes son los moradores de la calle, cómo articulan sus redes sociales y culturales y cómo estructuran simbólicamente su habitar en la ciudad. Este estudio pretende comprender socioculturalmente las relaciones sociales que dibujan en sus contextos de interacción con otros, reconocer las bases de los procesos de articulación social de ayuda, y caracterizar el habitar la ciudad. De esta manera se observa etnográficamente la diversidad en la ciudad, reconociendo cómo los actores configuran el marco significativo de sus prácticas y nociones, relevando la perspectiva del actor al «dar cuenta de la realidad empírica tal como es vivida y experimentada por los actores» (Guber, 2004: 71).

## **Material y método**

Este es un estudio cualitativo etnográfico que visualizó a las personas en situación de calle insertas en tramas relacionales que ellos mismos han tejido y permitió explicitar las dinámicas de trato en los propios contextos de interacción de los actores sociales.

La definición de los participantes fue intencional y se configuró a partir de doce moradores de la calle. Se reclutó a estos sujetos porque ofrecían trayectorias vitales distintas (consumo de alcohol y drogas, separaciones familiares, cumplimiento de condenas), provenían de distintos puntos del país, distintas adscripciones religiosas, distintos periodos viviendo en calle, y distintos género y edades. El vínculo con estas personas se dio a partir de las funciones que desempeñó el investigador en Fundación Caritas en los programas Calle y Noche Digna y de acercamientos de campo previos a lugares de uso por estas personas: distintos puntos en la ciudad y el Hogar de Cristo.

Características centrales del fenómeno del sinhogarismo es que los moradores de la calle hacen uso del espacio público para desenvolverse en su cotidianidad, establecer relaciones sociales y habitarla. Su transitar es muy amplio, se desplazan por diversos espacios, ya sea para cumplir con alguna actividad laboral, asistir a un culto evangélico, visitar a algún político, etcétera.

Los casos se centraron en dos contextos. El primero es la Feria Pinto. El

uso de tal espacio público es con fines espirituales al asistir al culto evangélico periódico en una de sus galerías. A tal instancia confluyen en su totalidad moradores de la calle, personas con evidentes daños psicosomáticos y con adicciones alcohólicas. La mayor parte son personas de 40 años hacia arriba y no todos gustan de conversar; al contrario, ante determinadas preguntas reaccionan con frases como «qué te importa mi vida».

Un segundo uso de la Feria Pinto se identifica en la esfera laboral. Las actividades realizadas por estas personas son de cargadores, vendedores y/o ayudantes de feriantes establecidos ya por años. Otros prefieren el trabajo independiente y se dedican a la venta de parches curita o al flete» a través de triciclos.

Un segundo contexto es la Residencia para la Superación de la Fundación Caritas, que opera con recursos del Ministerio de Desarrollo Social. La vinculación de los actores sociales con esta institución es la posibilidad de encontrar un lugar estable donde pernoctar. En este lugar, el morador de la calle se ve envuelto en un proceso de inserción social que parte desde la convivencia con otros pares, y donde asume roles para mantener el lugar y participar en planes de intervención personal para poder salir del contexto calle y revincularse al sistema social formal.

Los actores sociales que forman parte del estudio, en su mayoría, son hombres mayores de edad, cuyas edades oscilan entre los 18 y 75 años. Algunas particularidades entre los participantes es el tiempo en la calle, el cual varía entre uno a diez o más años. Muchas de estas personas se encuentran en una edad laboralmente activa. Estos actores son parte de un circuito económico-laboral, que les permite sobrevivir. Por ejemplo, se dedican a la recolección de latas, cartones, macheteo, ayudantes de construcción, servicios de aseo y ornato en instituciones públicas y privadas, por nombrar algunos.

La educación formal del grupo de estudio es variada, y es considerada baja según los estándares nacionales. La mayoría ha terminado el ciclo básico de seis años de escolaridad, y algunos han terminado la enseñanza media formal (doce años de estudio). Actualmente hay personas que cursan estudios de enseñanza básica y media.

Los datos se recolectaron en dos espacios urbanos: Feria Pinto y Residencia para la Superación. El primero es un mercado local de productos agropecuarios propios de la región. Socioculturalmente es un espacio en el cual confluyen elementos culturales diversos y étnicamente diferenciados. Este espacio se encuentra frente a la Estación Ferroviaria, lugar que también

es utilizado regularmente por este grupo social de personas. El segundo es un centro del Ministerio de Desarrollo Social, que ofrece residencia temporal a personas en situación de calle motivados por participar en un proceso de superación de dicha situación. Se ubica en el centro de Temuco y es administrado por la Fundación Caritas Temuco. Acoge a personas con perfiles laborales con quienes se establecen planes de trabajo para salir de la situación de vulnerabilidad.

Las técnicas de recolección de datos fueron: 1) entrevista semiestructurada, que siguió una secuencia basada en objetivos; 2) entrevista abierta, articulada a temas centrales de la investigación; las entrevistas en su mayoría fueron grabadas (sólo cuatro personas se negaron), en cuyos casos se realizó un registro escrito de las respuestas, y la duración promedio fue de 45 minutos; 3) observación directa y participante, en los contextos que las personas se desenvolvían e interactuaban entre sí y con actores sociales que no eran de calle; 4) notas de campo que, en un nivel descriptivo, dieron cuenta de los contextos, de las actividades cotidianas, la convivencia con los pares, la relación con profesionales, etcétera, y en un plano reflexivo, incorporaron las interpretaciones y meditaciones realizadas por el observador.

Para analizar los datos se utilizaron los postulados de Holy y Stuchlik (1983), en cuanto los datos proceden de una doble naturaleza: nocional (lo que la gente dice) y accional (lo que la gente hace). Desde lo nocional se generó un análisis del contenido de las entrevistas semiestructuradas y verbalizaciones de los participantes. Mientras que desde lo accional se interpretaron las relaciones que se activan y generan en los contextos de estudio. Estos distintos datos permitieron la codificación de las narrativas asociadas a acciones, levantamiento de categorías conceptuales, construcción de esquemas y redes de relación entre las categorías.

## **Resultados**

### Los moradores de la calle en la ciudad de Temuco

Las principales y diversas trayectorias que llevaron a estas personas a habitar la calle son problemas económicos, de salud mental y física, desvinculación del sistema familiar y comunitario que repercutieron en lo social y emocional.

Los moradores de la calle concuerdan que el proceso de desvinculación social se contempla cuando se «duerme el primer día a la intemperie». Así como

muchos otros, tuvieron que aprender los diversos códigos del sinhogarismo, reconocer perfiles de personas, saber en quienes confiar, donde solicitar asistencia, trabajo, dónde dormir, etcétera.

Lo primordial para estas personas es resolver la necesidad de techo. Parte de la subsistencia diaria es el tener un lugar o refugio donde pasar la noche y no perecer por frío o asesinatos. Muchos de los participantes del estudio comenzaron utilizando el espacio público para dormir, pero con el tiempo fueron vinculándose al Hogar de Cristo, a la Residencia para la Superación de Fundación Caritas, a los Traperos de Emaús, entre otros. En estas instituciones pueden asearse, alimentarse y dormir. A la vez, participan de distintos programas de acompañamiento desplegados por tales organismos.

Por último, algunos de los participantes presentaban problemas (adicciones) con el alcohol, lo cual muestra dos momentos de desarrollo: 1) antes de llegar a la calle, y 2) en contexto de calle, como una estrategia de sobrevivencia para soportar el frío durante el invierno.

Los resultados de este estudio se presentan en relación a dos dimensiones generales: a) diversos tipos de redes sociales, y b) incidencia de las redes de apoyo en la trayectoria de vida en calle. En la primera dimensión se destacan cinco redes sociales: a) institucionales, b) genéricas, c) religiosas, d) cooperación entre pares, y e) familiares.

### *Diversos tipos de redes sociales*

La posibilidad de que las propias personas pudieran relatar su vida facilitó conocer un amplio espectro de vinculaciones a redes de apoyo. El número de relaciones es diverso, por lo que se las agrupó y distinguió entre las mismas. De tal ejercicio decantaron cinco tipos de redes sociales utilizadas y activadas por los moradores y personas que viven en la calle y son la expresión del desinvolvemento sociocultural del cual participan diariamente.

1. *Redes institucionales.* La red se conforma por las instituciones que trabajan directamente con personas en situación de calle (Hogar de Cristo, Fundación Caritas, Seremi de Desarrollo Social, Traperos de Emaús, Programa Calle Municipalidad de Temuco, Fundación Paréntesis, Iglesias Evangélicas) y por aquellos dispositivos públicos y privados que no se dedican específicamente al tratamiento del sinhogarismo (Consultorios de Salud, Carabineros, Gendarmería, Centros de Educación Integrada de Adultos, Clubes Deportivos, Universidades, Biblioteca Municipal, Oficina Municipal de Información Laboral

[OMIL], etcétera). La extensión de instituciones es notable y existen diversas causas que llevan a estas personas a recurrir a ellas:

En la municipalidad me ofrecieron ayuda para tener mi triciclo y mi casa, pero necesito tener requisitos, hermano... Eso de estar firmando mensualmente y de estudiar es para estar en mejor nivel. Así ma adelante podré tener mis cositas. Pero para eso debo pasar por un proceso de aprendizaje y que la gente vea y diga que cambie (abril, 2014).

Me inscribí en la OMIL porque me dijeron que podían darme pega. Una vez me llamaron pa trabajar. Ahora vamo a ver qué resulta (enero, 2014).

En la Seremi de Desarrollo Social está la señorita (X) y mucha gente más, que me ayudaron con mi ficha de protección social. Por eso que yo tengo un puntaje bajo y puedo postular a casa y a diversos beneficios (marzo, 2014).

Además, estas instituciones facilitan la subsistencia de la persona en contexto de calle, abriendo campos laborales y de interacción social:

Al (X) lo conocí en los Traperos de Emaús, trabajábamos juntos en la parte de reciclaje, a veces nos tomábamos un copete pa pasar el frío. ‘Tirabamos mosca’ pa tomar (junio, 2014).

La mayoría de los que estamos viviendo aquí ahora compartimos dormitorio en el Hogar de Cristo. Nos conocemos, por eso nos llevamos más o menos bien (diciembre, 2014).

Las vinculaciones también incluyen el deporte en la vida cotidiana de algunas de estas personas, pero asociándose a una terapéutica de bienestar:

Comencé a trotar para ocupar mi tiempo en algo. Como una terapia pal copete (marzo, 2014).

No troto solo para bajar o mantener el peso, también me ha servido mucho para el estrés (diciembre, 2014).

2. *Red genérica.* Se conforma por actores sociales que no viven en calle y aportan a la subsistencia de las personas y moradores de la calle por medio de la entrega de alimentos, ropa, dinero o trabajo.

Don (X) me dio trabajo donde él vende equipos electrónicos... Allí comencé de lo más básico. Después, don (X) me dejaba vender algunos equipos (enero, 2014).

Muchos moradores utilizan o han utilizado este tipo de red, dejando en evidencia que la fuente de estos recursos no es al azar; al contrario, opera un mapa socioespacial que guía los itinerarios de apoyo:

Ahí en la Feria Pinto hay un hermano que me da trabajo cuidando su puesto de frutas y verduras y a veces vendiendo [...] También en Pedro de Valdivia hay otra hermana que le ayudo con su puesto, ella vende pequeñeces o confites (julio, 2014).

También se movilizan vínculos afectivos que paulatinamente forman parte del encuentro ocasional o programado. La compañía o el escuchar los sueños y anhelos de la persona son bien recibidos y guardados como parte del vínculo entablado, desarrollándose confianzas con el paso del tiempo:

Desde que llegue acá que me he sentido distinto. Se nota altiro el trato, te escuchan y aconsejan y uno valora eso porque al final es para que uno esté mejor (marzo, 2014).

Se observara que existen vínculos de prestigio por parte de las personas en situación de calle, ya que muchos de ellos se relacionan ocasionalmente con autoridades públicas, empresarios, religiosas y actores sociales con un alto nivel socioeconómico:

Yo conozco mucha gente aquí en Temuco que pueden ayudarme [...] El dueño del *Diario Austral*, al diputado Tuma, al alcalde Becker [...] Con todos me he relacionado. A algunos los apoyé en sus campañas políticas también (agosto, 2014).

3. *Red religiosa*. Dicha red contiene un alto contenido simbólico y tiene distintas manifestaciones: en la «palabra» y participar en el «culto». Articula el mundo de los actores sociales, encontrando en ella satisfacción espiritual que da sentido a sus vidas:

Por ejemplo, Dios me va ayudar, él me va a sanar, porque sabe que he caído en pecado pero que estoy de su lado y estoy alejándome de todos

los vicios del alcohol y la droga [...] Él ha utilizado a personas para que yo salga de la calle [...] Dios te puede utilizar para cualquier cosa grande. Para trabajar en cualquier cosa o tal vez para ayudar a otra persona te utiliza Dios, el espíritu de Dios es poderosísimo [...] Él de una «vieja naturaleza» me ha dado una «nueva naturaleza» (octubre 2014).

Es altamente utilizada por este grupo social, ya sea por lo expuesto, o bien, porque proporciona alimento (desayuno) y vestimenta a algunos sujetos:

Yo creo en el Señor y voy a veces al culto de la Feria, pero también voy cuando no tengo qué comer. De cansao me quedo dormido y el Pastor me deja no ma (febrero, 2014).

4. *Cooperación entre pares.* Esta red aparece muy débil y frágilmente difundida entre las personas del estudio. Pocas veces fue posible observar relaciones horizontales entre los pares. Sin embargo, se detectaron algunas actividades que destacaron, entre ellas, la maximización de ingresos del comité de vivienda de personas en situación de calle:

A partir del relato de (X), pude advertir la distribución de roles para llevar a cabo la venta de empanadas. Algunos se encargaron de la preparación, otros de ofrecer el producto-vender. Un tercer grupo las distribuyó y los más confiables recibieron el dinero y llevaron la contabilidad (Nota de campo, 2014).

Cooperar entre los pares también se observó en estrategias de maximización, por ejemplo, vender huevos:

Yo en realidad no necesito vender huevos... con mi pensión tengo pa vivir, pero el (X) lo necesita. Por eso lo ayudo a comprar y vender los huevos (enero, 2014).

La red funcionaría según vínculos cercanos entre los entrevistados o de acuerdo a determinadas necesidades que pudiesen suscitarse. Prevalece el conocimiento de la trayectoria de vida que ha tenido el otro y del tiempo que han permanecido juntos en distintos dispositivos de habitabilidad (Hogar de Cristo, Fundación Caritas). En cierta medida se visualizan vínculos de camaradería donde lo que se obtiene es compartido por quienes participan.

5. *Red de parentesco*. Se establecen vínculos con parientes (cercaños o lejanos) de los que se obtienen ayudas «efectivas». Esta red se caracteriza por tener una doble lectura. Primero, los sistemas familiares se constituyen en vínculos afectivos. A pesar de que muchas veces la trayectoria en calle comienza con la ruptura de las redes primarias de sociabilidad, subyace cierto valor social hacia esta institución, generando revinculaciones que se traducen en ayuda y apoyo:

No busco a mis hijos pa que me ayuden. Lo hago porque los quiero y poder conversar con ellos es importante pa mí (mayo, 2014).

Hablo con mi hija por teléfono y eso es lo más bacán. Se quiere venir a vivir conmigo y yo también quiero, pero tengo que tener un lugar para darle. Mi mamá la cuida y me ha dicho que me centre en formar ese lugar, que por mientras ella la cuida (noviembre, 2014).

Segundo, la desvinculación con el sistema familiar genera relaciones de desconfianza y la persona en situación de calle visualiza a su grupo familiar como un ente al cual sólo se puede recurrir para ciertas ayudas, por ejemplo, cuando se ha desarrollado alguna enfermedad o por dinero:

Mi familia y más mi mamá me buscan pa pedirme plata no ma. Cuando saben que no tengo ni uno se olvidan de mí. Eso es fome. Pero yo también los busco cuando tengo un problema grave... pa eso nos buscamos, cuando necesitamos ayuda (diciembre, 2014).

### Incidencia de las redes de apoyo

Las redes de apoyo no son sólo recursos activables por los sujetos, también son observables en cuanto inciden en la situación vital de los moradores de la calle. Dichas incidencias pueden identificarse en torno al movimiento de formalización o normalización de la situación vital. Se aprecian distintas visiones que encuentran concordancia en la invisibilización de la cual son objeto:

Yo quiero agradecer a ustedes porque lo que han hecho por nosotros el que podamos ser parte nuevamente de esta sociedad. Nos han abierto las puertas para acceder a ese mundo... A las instituciones que nos han ayudado, ellos nos incorporan a la sociedad... (septiembre, 2014).

No, hermano, yo no me siento excluido... Hago muchas cosas, pero

todo lo hago desde la cara sucia de la sociedad. No me siento excluido [...] Pero sí me gustaría tener ciertas cositas para mi vida, porque así podría optar a un mejor bienestar. Porque tantos años en la calle cansa, hermano... quiero tener una mujer y vivir tranquilo como la gente común y corriente (octubre 2014).

Para mí es importante que me contraten... porque es como un aval que uno tiene de que está haciendo las cosas bien y que puede salir de la calle. Así uno le demuestra a la gente que puede volver a ser el de antes (mayo 2014).

Una segunda incidencia de las redes de apoyo está en la destigmatización del estilo de vida. Advertido el proceso de normalización, el morador de la calle es capaz de negociar lineamientos formativos-normativos con agentes interventores para mejorar la trayectoria vital:

Al contrario de otros participantes de los programas de acompañamiento, (X) no fue actor pasivo a la hora de direccionar su plan de trabajo. En todo momento sugirió tópicos a tratar y cómo hacerlo. En esta instancia relató episodios de su vida que eran parte de su intimidad. A la vez, escuchó y aceptó las sugerencias del profesional. Las partes acordaron que para cumplir con los objetivos trazados deben fijarse fechas y reportes de las actividades y distribución de tareas. Tales procedimientos y disposiciones se enmarcaron en un contrato tácito que busca que la persona en situación de calle retome su rol en la sociedad (Nota de campo, Residencia para la Superación, 2014).

Por otro lado, la destigmatización del sujeto también puede ser inducida por distintos agentes sociales y de distintas redes de apoyo. La siguiente observación ilustra de mejor manera lo advertido:

Mientras el Pastor leía la Biblia, las personas que nos encontrábamos a su alrededor escuchábamos atentos con un vaso de té y pan en la mano. Al terminar la lectura, el ejercicio del Pastor fue la interpretación y explicación de la misma. Su reflexión se orientó al valor del trabajo digno como sinónimo de superación y desacreditó toda práctica utilizada por muchos de los allí presentes, pedir dinero. «Para ser una persona de bien para Yavhé y para la sociedad, ya no pueden seguir tirando las manos, deben ganarse el dinero como corresponde, trabajando. Y no solo eso, tienen que

dejar de tomar, el Señor no quiere eso para ustedes y la gente (la sociedad) tampoco», dijo el Pastor (Nota de campo, Culto evangélico, 2014).

## Discusión

En los relatos de los moradores de la calle se han identificado redes socioculturales de apoyo, que aportan una mayor comprensión del fenómeno de la situación de calle como proceso gradual de desvinculación social. La activación de las redes forma el inicio de un entramado relacional complejo de la configuración del medio social y la figura del sujeto que vive en la calle.

En las narrativas se revelaron diversas redes sociales cuya importancia radica en facilitar la subsistencia de estas personas al habitar la calle. A la vez, estos sujetos, a partir de sus proyectos de acción entran en una dinámica de revinculación social que definimos como formalizar-normalizar en la cual, y siguiendo a Goffman (1963), los sujetos destigmatizan su figura social desacreditada.

Es así como se visibiliza la incidencia de las redes sociales identificadas entre los moradores de la calle organizada en torno a dos puntos, formalización-normalización y destigmatización de su estilo de vida. La formalización-normalización es parte del proceso inverso de desafiliación social entre ellos y la sociedad. Se reconoce que el morar en la calle profundiza o acelera el proceso de exclusión social, al aprender rutinas y lógicas distintas a las proporcionadas en el contexto familiar o escolar. Algunos identifican que por ser parte del fenómeno del *sinhogarismo* son parte de una sociedad distinta. Al contrario, otros no se sienten en otra sociedad, pero sí que sus vidas son trazadas desde la contracara del sistema social del cual todos somos partícipes.

Las distintas esferas de la vida social, como el trabajo, la educación o vincularse al consultorio de salud más cercano, no son sólo ejercicios de subsistencia en contexto de calle, también son la expresión de un proceso mayor que radica en la restauración del rol socialmente asignado (Goffman, 1963). Este proceso de formalizar y normalizar la situación vital emerge como acto predeterminado por el sujeto. El proyecto de acción y posterior desenvolvimiento en los contextos se relaciona con un motivo consciente, planificado, un anhelo de encontrar aceptación social por medio del quehacer cotidiano.

Por otro lado, la destigmatización del estilo de vida opera desde el inconsciente del sujeto y subyace al proceso inverso de desafiliación social. Aquí los sujetos no explicitan que al formar parte de la sociedad formal desencade-

nan procesos destigmatizantes de los atributos que resultan desacreditadores para la sociedad. Se actúa en relación a un fin, «salir de la calle». Pero en ese proyecto de acción no sólo se reconfigura la persona como sujeto aislado, al contrario, su figura genera impacto en el entorno y se le visibiliza. Automáticamente, el medio social activa taxonomías respecto de las personas que en él se pueden encontrar (Goffman, 1963).

El que estos sujetos puedan formalizar y normalizar su situación vital encontrara correlación en el proceso de aceptación social. Al hacer uso de estas redes sociales de apoyo los moradores de la calle también hacen uso del estigma al reconfigurar el atributo y estereotipo establecido y asignado socioculturalmente.

A partir de lo anterior, el morador de la calle, antes estigmatizado, ya no será concebido como contaminado, porque ya no carga con un atributo que no es coherente con el estereotipo social establecido (flojo, borracho, etcétera). Su normalización trae implícitamente la aceptación a la sociedad.

A la luz del proceso destigmatizante que subyace queda en evidencia que para desvanecer el estigma el morador de la calle debe disponerse a cambiar su realidad social. Para tal proyecto aceptara y establecerá relaciones contractuales con los agentes de las instituciones a las cuales se vincula. Por otro lado, se advertirá que este proceso de destigmatización puede ser inducido por algún agente social, lo cual no implica que el morador de la calle sea consciente del proceso. Más bien se ve envuelto en punciones normalizadoras sutiles que discretamente acaecen sobre la conciencia del sujeto.

Según lo anterior, confirmamos la hipótesis de que los moradores de la calle desarrollan marcos lógicos sobre los cuales sustentan sus actos, descartando el aparente caos social que proyectan. Lo anterior contradice las concepciones de sentido común respecto a esta población al asignarles atributos desacreditadores de su identidad y también las nociones construidas desde las políticas sociales.

Respecto al proceso de revinculación social, autores como Castel (1997) y Cabrera (1998) señalan que los sujetos pueden retomar su lugar de origen en la sociedad al revertir la desafiliación y exclusión social de la cual son objeto. En esta línea, la activación y uso de las distintas redes sociales posibilitaría el enunciado de los autores. Sin embargo, esta reposición sucedería en base a graduaciones (Mascareño, 2014) al proyectar acciones con fines normativos, lo cual no asegura la completa inclusión/exclusión de los sujetos.

A la vez, desde los planteamientos de Goffman (1963) el estigma también se

revierte. La carga negativa del sujeto es reposicionada en un nuevo contexto de significación, ya que su sustancia (la aceptación) es reconocida. De tal modo, emerge un nuevo actor social que aprehende modos de pensar y conductas de comportamiento normativos al tipo de sociedad que se está inscribiendo (Canguilhem, 2005).

Por último, este entramado proceso no está exento de observación, ya que las redes mencionadas actúan como agentes pedagógicos, que encuentran ajuste con los planteamientos de Foucault (2008) para enderezar conductas respecto de los actores sociales alienados.

## Referencias

- BERHO, Marcelo (1998) «Esbozo para una etnografía del vagabundo». CUHSO, 4 (1): 38-43. DOI: <http://dx.doi.org/10.7770/cuhs0-V4N4-art161>.
- . (2000). «Una carrera hacia los bordes de la sociedad». CUHSO, 5 (1): 45-56. DOI <http://dx.doi.org/10.7770/cuhs0-V5N1-art174>.
- CABRERA, Pedro (1998). *Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*. Madrid: UPCO.
- CASTEL, Robert (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- CANGUILHEM, Georges (2005). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (1990). Historia de la locura en la época clásica I. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FUENTES, L. (2008). «Diferenciando la complejidad: Tipologías de personas en situación de calle e intervención de calidad». *Revista Trabajo Social PUC*, 75: 67-82.
- GOFFMAN, Erving (1983). *Estigmas: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GUBER, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- HANNERZ, Ulf (1987). *Exploración de la ciudad: hacia una antropología urbana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HOLY, Ladislav y Milan STUHLIK (1983). *Norms, actions and representations. Foundations of anthropological inquiry*. Londres: Cambridge University Press.

MASCAREÑO, Aldo (2014). «Diferenciación, inclusión/exclusión y cohesión en la sociedad moderna». En Revista del Centro de Investigación Social de un Techo para Chile, 17. Disponible en <http://www.techo.org/paises/chile/wp-content/uploads/2014/07/Mascare%C3%B1o-Diferenciaci%C3%B3n-inclusi%C3%B3n-exclusi%C3%B3n-y-cohesi%C3%B3n-en-la-sociedad-moderna.pdf>

MINISTERIO DE DESARROLLO SOCIAL, Gobierno de Chile (2012). *En Chile todos contamos. Segundo Catastro Nacional de Personas en Situación de Calle*. Santiago: Gobierno de Chile.

### **Sobre el autor**

HECTOR PARADA HERNÁNDEZ es antropólogo titulado del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Actualmente cursa estudios de Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas en la Universidad de La Frontera. Su correo electrónico es <hparada20@gmail.com>.

## San Telmo, backpackers e outras globalizações

*San Telmo, mochileros y otras globalizaciones*

FERNANDO FIRMO

*Universidade Federal da Bahía, Brasil*

RECEPCIÓN: 31/03/2015 • ACEPTACIÓN: 20/11/2015

**RESUMO** O presente artigo visa contribuir com o debate acerca de outras formas de globalização a partir de uma etnografia no bairro de *San Telmo* sobre *backpackers* que aliam em suas experiências viagem e trabalho. O objetivo deles é viajar, capitalizar o necessário para estarem em movimento, circulando pelo globo. Portanto, aqui quero tratar de autênticos atores da globalização popular cujo foco são processos e agentes alternativos, não-hegemônicos, voltados, neste caso, para a experiência *backpacker* em *San Telmo*, no intuito de enriquecer a reflexão sobre esta globalização de baixo para cima.

**PALAVRAS-CHAVE** *San Telmo, backpackers*, outras globalizações, etnografia.

**RESUMEN** Este artículo pretende contribuir al debate sobre otras formas de globalización presentando una etnografía realizada en el barrio de San Telmo sobre *mochileros* que combinan en sus experiencias viaje y trabajo. Su objetivo es viajar al mismo tiempo que sacan provecho de esto para conseguir el capital necesario que les permita continuar en movimiento alrededor del globo. En este texto quiero hablar sobre estos auténticos actores de la globalización popular que ponen el foco en procesos y agentes alternativos

no hegemónicos y que en este caso desarrollan su actividad en el contexto de la experiencia *mochilera* en San Telmo, siendo mi intención enriquecer las reflexiones sobre la globalización desde abajo.

**PALABRAS CLAVE** San Telmo, mochileros, globalización, etnografía

Em *San Telmo*, zona histórica da capital Buenos Aires, o turismo se desenvolveu dentro de uma tendência patrimonialista que guarda semelhanças com outras cidades da América Latina no que tange a constituição de seus centros históricos (Arantes, 2006). Em várias localidades a revitalização de edificações de valor histórico-cultural é uma combinação de ações de atores públicos e privados girando em torno de uma crítica a modernidade e, aos setores mais progressistas da sociedade que planejaram, construíram e reformularam determinados espaços urbanos, destruindo seu passado, sua memória, ao veicular a ideia do velho, do antigo como sinônimo de atraso e decadência. Requalificar e «tombar» vários «centros históricos» na América Latina e alhures e conceder-lhes o título de patrimônio cultural local, regional, nacional ou da humanidade, nos mostra que atualmente ser moderno é ser antigo (Tamazo, 2002).

Cidades ou zonas históricas, encontraram no *genius loci* um triunfo para fazer frente à erosão de seu tecido socioeconômico e à perda da competitividade. A cultura, o passado, o tradicional, tornaram-se recursos acionados com vistas a reforçar a economia desses locais. Atualmente, os centros históricos assumiram uma posição central na nova sintaxe do espaço urbano, dando origem a uma metalinguagem do patrimônio cultural, além de propiciar que o passado seja refuncionalizado por meio de ações que podem variar desde políticas culturais e monumentalização da arquitetura até reinvenção de tradições e folclorização de certas práticas socioculturais (Tamazo, 2002). Assim, com a invenção do patrimônio cultural, a nostalgia pelas coisas antigas, em muitos locais, vem suplantando o desejo pelo progresso, sobretudo, na atualidade em que os bens culturais materiais e imateriais se mostram altamente lucrativos (Arantes, 2006).

Ao entrar nesta discussão é importante considerar que, se o patrimônio cultural pode trazer benefícios, pode trazer também danos sociais. O reconhecimento do valor arquitetônico e cultural desencadeou, em diversos locais, o processo conhecido como *gentrification* (empreendimentos econômicos em espaços tradicionais, transformando-os em setores de investimentos). São tão valorizadas as construções localizadas nesses espaços, que sofrem aumento

significativo em seu valor imobiliário. Em muitos casos, populações locais desocupam suas casas, ruas e bairros, reocupados por outras pessoas, que obviamente imprimem a eles, outros usos e valores. Os laços sociais existentes nesses lugares tornam-se valores irrelevantes se comparados ao poder econômico e político que entra em cena, quando certas localidades tornam-se patrimônios culturais, históricos e arquitetônicos (Arantes, 2006; Funari, 2007). O trabalho de Girola (2011), traz elementos que evidenciam como a patrimonialização cultural do bairro *San Telmo* (especialmente o tombamento arquitetônico) arrastou consigo a *gentrification*, atraindo investidores estrangeiros, interessados, sobretudo, na compra de imóveis para locação temporária a turistas.

Assim, a «patrimonialização cultural» é o que garante a valorização desta zona porteña (e de outros locais) desde 1990, dentro de uma estratégia política de consolidar Buenos Aires como a capital cultural da América Latina (Girola, 2011)<sup>1</sup>. Junto a estas ações de patrimonialização, vieram a valorização do tradicional, do antigo, do «bairro» – categoria importante na Argentina no que diz respeito a sociabilidade, as relações vicinais, culturais, econômicas e políticas. Estas ações, em *San Telmo*, por um lado, cada vez mais conquistam o viajante *backpacker* (estudantes, *hippies*, artistas e artesãos de várias partes do globo) interessado em conjugar viagem e trabalho. Por outro lado, não deixam de atrair o famoso turismo de massa, o qual não me ocuparei diretamente, pois meu foco são *backpackers* oriundos de diferentes nacionalidades, que, friso mais uma vez, aliam experiências de viagem e trabalho. Minhas reflexões são orientadas pela vivência-e-pesquisa com um coletivo de jovens no *hostel* em que fiquei hospedado (por dois meses), na *Plaza Dorrego* e na *Feira de San Telmo*. Trata-se de um trabalho de observação direta que deu primazia ao vivido. Portanto, a presente etnografia é fruto de anotações sistemáticas em meu diário ao longo de 60 dias hospedado num *hostel*, como *backpacker*, frequentando a *Plaza Dorrego* e a *Feira de San Telmo* em diferentes horários e

---

1. Como coloca Girola (2011) em Buenos Aires e, mais especificamente, em *San Telmo*, encontraremos uma «invenção» da «história oficial». Um levantamento exaustivo desta história revela diversas leituras em relação a este local armando-se um quebra-cabeças no qual San Telmo tanto se constitui em arrabalde de Buenos Aires, cheio de malfeitores e desclassificados, como num lugar da elite, dos imigrantes e dos «heróis pátrios», dando-se ênfase a seu caráter fundador. São assim diversos os relatos que, a partir da «memória oficial», contribuem para a conformação das múltiplas facetas do lugar.

dias da semana. A ideia, pela fluidez destes atores, é buscar compor um perfil tomando como referência jovens na faixa etária entre 20 e 30 anos, originários de diferentes países (sobretudo, ingleses, franceses e italianos) que falavam espanhol com certa desenvoltura). Dentro do coletivo em que convivi, jovens do sexo masculino são a maioria, talvez pelo fato de que por ser um pesquisador, o acesso aos homens seja mais fácil, ou talvez, pelo fato de ser algo arriscado para uma jovem, viajar, às vezes, sem companhia, sem recursos financeiros e itinerário certo. Não pretendo traçar um perfil do ponto de vista quantitativo ou sociológico, explicitando indicadores socioeconômicos, pois o que interessa aqui é uma descrição, de perto e de dentro, compondo percepções, fluxos, encontros e confrontos, entre *backpackers* e nativos (que residem ou trabalham em *San Telmo*) capazes de aguçar a reflexão.

Este coletivo *backpacker* em trânsito pela região de *San Telmo* nos alerta para um entendimento deste bairro como fazendo parte de um mercado internacional cada vez mais onipresente, dentro de uma lógica de intensas trocas culturais permitida pelas diversas redes de hospedagens, meios de comunicação e de transporte mais velozes. Falo de um local que nas últimas décadas experimentou de forma densa e visceral, a um só tempo, a valorização do local e a transnacionalização da cultura (Ribeiro, 2007) para atender o turismo de massa.

Percebi isso etnograficamente durante o tempo em que residi em Buenos Aires (de fevereiro a junho de 2010). Minha morada na cidade ficava a poucas quadras da *Plaza Dorrego* na *Calle Carlos Calvo*, no coração de *San Telmo*. Historicamente o bairro concentra grande número de artistas e artesãos latinos e europeus, e mais recentemente, *backpackers* ora se fixando (para um emprego temporário) ora circulando, juntamente com turistas, pelos tradicionais cafés, bares, casas de tango, milongas, e especialmente, pela famosa *Feira de San Telmo* (patrimônio cultural argentino) que durante a semana concentra artistas/artesãos de rua e vendedores informais nas bordas da *Plaza Dorrego* e aos domingos toma conta do bairro inteiro.

Durante a semana a *Plaza Dorrego* é ocupada mais pelas mesas, cadeiras, guarda-sóis dos bares e cafés concentrados ao redor do local. Artistas e artesãos ocupam as laterais e a parte superior da praça, sobretudo, o piso em frente a *Rua Defensa*. Grande parte destes, chega no local perto da hora do almoço e aproveita o movimento rarefeito da tarde para trabalhar em seus artesanatos de couro, metal e tantos outros materiais. O movimento de turistas circulando pela praça, pelos bares e cafés não ultrapassa às 00:00 horas. Durante toda a

tarde, o local é tomado pelo tango (um dos bens culturais mais importantes na Argentina): cantores e dançarinos/as se revezam no palco improvisado na praça para atrair turistas. Estes pequenos espetáculos, geralmente, são acertados com o dono de algum bar ou café<sup>2</sup>.

Aliás, bares e cafés da *Plaza Dorrego* são os estabelecimentos comerciais que mais contratam jovens estrangeiros (*backpackers*) para trabalharem como *mozola*, *mezerola*<sup>3</sup>. Este emprego temporário é almejado por muitos *backpackers*, sobretudo, quando pretendem estender a viagem ou quando não tem data para finalizá-la. Conheci vários *backpackers* que estavam viajando pela América Latina há anos. Em cada *parada* fazem de tudo para encontrarem um trabalho temporário no intuito de desfrutarem um pouco mais do lugar em que se encontram. Esta atitude contribui para o aprendizado da língua (para quem não fala espanhol, e o aperfeiçoamento para aqueles que possuem algum conhecimento), da história e cultura locais, além de um contato mais próximo e afetivo com nativos. Quando adquirem certa fluência no espanhol muitos *backpackers* passam a oferecer aulas de inglês, francês ou alemão para latinas/os ou mesmo espanhol para estrangeiros. Dentre quase 30 *backpackers* com os quais convivi durante 60 dias, viajar (e prover a viagem com o próprio trabalho) significa um «grito de liberdade», tanto das relações familiares, como das obrigações sociais esperadas, tais como um emprego fixo, aquisição de bens materiais, constituição de núcleo familiar... Ao menos, para este coletivo específico, e que me foi relatado, aceitar ajuda financeira familiar, é como assinar um atestado de incapacidade de gerência de uma vida cujos objetivos (econômicos e afetivos) são diferentes.

Voltemos a *Plaza Dorrego*. Depois da meia-noite, com grande parte das mesas e cadeiras já empilhadas, guarda-sóis fechados, artistas, artesãos, seus amigos e colegas (geralmente *backpackers* que estão de passagem ou que trabalham temporariamente nos bares e cafés) se reúnem no local. Cerveja e vinho não faltam graças aos *quioscos* nas redondezas da praça que funcionam

---

2. Além de um preço fixo pelo espetáculo os artistas contam com as gorjetas do público. Nos guias turísticos para estrangeiros, *San Telmo* é figurada como zona histórica de importantes e tradicionais casas de tango de Buenos Aires.

3. Estes contratos, de acordo com minha pesquisa, são realizados de modo verbal (oral). Geralmente cada *mozola*, *mezerola* tem uma diária fixa (ou salário semanal), acrescida de comissões (gorjetas) e trabalham em média 08 horas por dia. A maioria dos bares e cafés da *Plaza Dorrego*, abrem suas portas a partir das 12:00 horas.

24 horas. Cantando e «*charlando*» (às vezes, em uma sinfonia de vozes babilônica) estes diferentes personagens amanhecem no local. Tais encontros de pessoas e culturas diversas são propulsores para a formação de redes sociais (físicas e virtuais). São estas redes que proporcionam, como pude comprovar, a circulação global de pessoas, serviços e objetos.

Vejam. É justamente nestes encontros fortuitos na calada da noite, entre artistas, artesãos argentinos/as e *backpackers* que diversas redes transnacionais são tecidas. Boas amizades são construídas, flertes, às vezes, se tornam romances/namoros, e levam meus companheiros (artistas e artesões que trabalham na praça) a atravessarem o oceano, tendo a garantia de um teto em uma terra desconhecida. Podem surgir também amores ou amizades que durem um giro até *Cuzco*, Peru. Durante estas reuniões, informações importantes são trocadas, tais como: empregos disponíveis nos bares e cafés de *San Telmo*, porteños/as alugando quartos por temporada para estrangeiros em suas próprias casas, *backpackers* anunciando aulas de inglês, francês, alemão para porteños/os. Sobre este ponto – aprender outra língua – isto parece ser algo recíproco: tanto porteños/as (e latinos/as de modo geral) querem aprender, sobretudo, inglês, como estrangeiros/as estão abertos para o espanhol. Dos/as colegas que trabalhavam nos bares e cafés ou na rua vendendo sua música ou suas *artesanías*, ouvi muito que a melhor maneira de se aprender outro idioma é por meio do namoro. Talvez seja por isso que dificilmente estes nativos com o quais convivi (sobretudo, artistas e artesões), se interessavam pelos seus pares. No entanto, este princípio de repelir conterrâneos/os também se aplicava com colegas *backpackers*, sobretudo, da Europa, que se interessavam, na maioria dos casos, pelas/os porteñas/os e latinas/os. Arrisco dizer que nesses jogos de sedução existem uma complexa economia do deslocamento movida pela logística de afetos transnacionais.

\*\*\*

Sobre viajantes estrangeiros que se encontram nestas confraternizações ao ar livre é preciso pontuar algumas coisas. Pude constatar, nos meses em que vivi em *San Telmo*, que existe um coletivo de *backpackers*, sobretudo, oriundos da Europa, se movendo pela América Latina com objetivos distintos dos «turistas *home plus*» (Hanners, 1990: 254)<sup>4</sup>. Até aqui, usei de forma mais ou menos

---

4. Grande parte do turismo atual é do tipo *home plus* (Hanners, 1990). As pessoas

livre o termo *backpacker*, sem tradução, pelo fato de que trato, sobretudo, de viajantes europeus que são jovens (na faixa entre 20 a 30 anos) e geralmente se declaram «estudantes» (independente da escolaridade, do fato de estarem cursando ou terem terminado um curso de graduação, aliás do coletivo estudado por mim, todas as pessoas haviam, ao menos ingressado na faculdade) artistas e artesões de rua. Não possuíam bens materiais, renda ou emprego fixo, tampouco, se valiam de auxílios financeiros familiares.

Embora possam ser encontrados em muitos lugares do globo, em um número cada vez maior, *backpackers* ainda são um coletivo de difícil definição. Sua independência e a organização por redes talvez sejam os principais obstáculos para a admissão da ideia destes sujeitos enquanto grupo/comunidade. A pluralidade de motivações evocadas para justificar as viagens, também, pode ser entendida como mais um entrave. No entanto, definições que buscam considerar a própria fluidez do termo não deixam de ser ensaiadas, importando-se, sobretudo, com os seguintes aspectos: independência, economia, tempo, flexibilidade, respeito, contato e experiência. É a partir destes temas que Murphy (2001) estudou este fenômeno social na Austrália (país que mais investe no turismo *backpacker*) analisando a preferência pela acomodação em *hostels* e *campings*, o interesse dos *backpackers* em encontrar/conhecer pessoas, a forma independente de organização da viagem, a flexibilização nas decisões sobre a viagem, a longa duração da jornada e a participação em atividades locais e em trabalhos, na maioria das vezes, informais<sup>5</sup>.

Além disso, como pude observar, *backpackers* praticam um tipo de viagem,

---

viajam especialmente para ir a outros lugares, de forma que o cosmopolitismo que poderia estar potencialmente envolvido seria o das combinações de culturas territorialmente baseadas. Entretanto, este, «mais», a maioria das vezes, nada tem que ver com sistemas estrangeiros de significado, e tem muito mais a ver com a «natureza» socialmente construída, como belas praias ou montanhas com todo o conforto de um centro urbano, de suas próprias casas, incluindo, aí as preferências alimentares e a acessibilidade aos meios de comunicação.

5. Esta definição guarda semelhanças com a proposta de Cohen (1972) *apud* Murphy (2001) para conceituar o turista *drifter* (sem destino), como aquele turista internacional que não tem roteiro fixo, nem agenda programada e nenhum objetivo definido de viagem. Geralmente se hospedam em *hostels* ou *campings*. Tendem a se relacionar com as pessoas da localidade, utilizam meios de transporte coletivos ferroviários e rodoviários e, em sua maioria, são jovens.

na qual não se contentam em conhecer os lugares de forma distanciada. O contato (em um sentido quase etnológico da palavra) conectado à noção de *experiência* figura como o valor basilar de seus deslocamentos: não é a chegada a um determinado destino que importa; por mais bem estruturado para a recepção de visitantes que ele seja. Esses sujeitos parecem buscar um «algo a mais» que diz respeito ao contato, à proximidade: uma experiência referente às emoções, também, enquanto demanda (Trigo, 2010).

O *respeito* parece impor-se como elemento chave (quase sagrado nas relações de contato), que a um só tempo, é capaz de expressar um traço distintivo entre *backpackers* e turistas. De acordo com Richards e Wilson (2004), existe algo de contra-alienante na experiência nômade do *backpacker*, contrapondo-se a uma celebração da alienação própria da modernidade – velocidade, desrespeito, dominação –, sintetizada, segundo alguns *backpackers*, na imagem do turista *home plus* ou *de massa*. Assim, *backpackers*, deste ponto de vista, ao tomarem para si os valores mencionados, configurariam um tipo de rede *anti-tourism* (Welk, 2004), pelo menos no que diz respeito às dinâmicas de sua construção identitária enquanto viajantes.

Portanto, *backpackers* (que eu conheci) pela distância geográfica e socio-cultural estão interessados em viver uma *aventura* (Simmel, 1998). Ou seja, transformarem suas experiências de estranhamentos e descobertas em um experimento *quase* antropológico de aprendizados de si e do outro (Strathern, 1999). A saída do ambiente familiar, a fuga do cotidiano, associada à viagem livre, colocam o sujeito viajante em comunicação com ele mesmo. São muitos os relatos de *backpackers* (durante nossos encontros noturnos na praça ou no *hostel* em que vivi) que se sentiram estimulados a olharem para si mesmos a partir de um olhar dirigido ao outro<sup>6</sup>.

Aliás, os encontros fortuitos (descritos) que acontecem na praça entre *backpackers* e porteñas/os, que, às vezes, duram até o raiar do dia, são possíveis, sobretudo, pelo fato de *San Telmo* concentrar grande número dos *hostels* exis-

---

6. Sobre a possibilidade de se adquirir conhecimento durante as viagens, é importante destacar que esta não é uma ação nova. Dentro de tal perspectiva, estamos diante, portanto, de um tipo de pedagogia (Roche, 2003) muito decantada entre os nobres europeus de séculos passados (XVI, XVII e XVIII). A ideia, segundo Barretto (2003: 48), «era que os jovens – que depois viriam a exercer cargos na classe dirigente, civil ou militar – adquirissem experiência de vida, firmeza de caráter e preparação para a guerra».

tentes na cidade, facilitando a vida de artistas e artesãos argentinos (alguns, inclusive, moram muito distantes de *San Telmo*, e nas altas temporadas, passam semanas em *hostels*) *backpackers* que trabalham nos bares e cafés da praça, que vivem da arte ou que estão de passagem pelo local. Mais do que facilitar o deslocamento, e ser uma alternativa econômica, estes locais também criam complexas redes de relações.

Se um dos aspectos importante do deslocamento *backpacker* é a economia, como assinala Oliveira (2005), *hostels* e *campings* parecem ocupar uma posição central em tal experiência<sup>7</sup>. No entanto, é demasiado simplista tratá-los unicamente, como alternativas econômicas em relação aos hotéis ou às pousadas. O *hostel*, figurando de forma mais recorrente nas grandes cidades, e o *camping*, sendo encontrado de forma mais frequente na praia ou na zona rural, talvez possam ser entendidos como espaços de congregação de valores, sugerindo algo para além do aspecto econômico, como a proximidade e vivência da cultura local.

Acomodar-se em um *hostel* se constitui como uma experiência de proximidade cujo corolário seria uma dupla afetação. A primeira, relacionada ao contato estabelecido entre sujeitos viajantes, proporcionando um intercâmbio de experiências bastante válido para um coletivo que é protagonista em relação as suas viagens, no sentido do poder decisório e da possibilidade de mudança de planos no próprio curso do deslocamento. O segundo tipo de afetação é tributário do fato de ser o *hostel*, normalmente, um espaço frequentado também pelos «locais». Muitos *hostels* possuem em suas dependências bares, sala de jogos ou terraços, promovem festas ou churrascos, campeonatos de sinuca, onde a presença dos moradores do bairro é desejada. A relação com o *staff* (funcionários) que de forma geral é composto por pessoas da localidade que falam inglês, guarda igualmente o mesmo tom de proximidade: não é surpresa que, por volta da meia-noite, quando os bares dos *hostels* costumam fechar

---

7. Apesar de não me debruçar sobre este tema é importante mencionar que muitos *backpackers* dão uma conotação política relacionada a hospedagem e preferem optar pela proposta multi-colaborativa da rede social *Couchsurfing*. Fundada em 2004, esta é uma rede mundial de viajantes cuja proposta de viagem diferenciada tem atraído adeptos em 236 países. No ano de sua fundação, foram pouco mais de 6 mil inscritos; em meados de 2009, quase 700 mil; e atualmente, 1.725.695. Esta rede age como mediadora para o estabelecimento de uma relação de *reciprocidade* entre seus membros, para que cada um coloque, gratuitamente, suas possibilidades de acolhimento.

para não incomodar suas vizinhanças, *backpackers* e funcionários saíam juntos, na direção de clubes noturnos, *milongas* ou outros bares. Isto ocorre com frequência tanto em relação aos *backpackers* que estão de passagem quanto aqueles que trabalham como músicos, artesãos ou nos bares e cafés de *San Telmo*.

É válido frisar que tomar o *hostel* como um espaço de *congregação de valores* não significa considerá-lo lugar onde os conflitos não se manifestam. Sendo o albergue uma espécie de sítio, como afirmam Wilson e Richards (2004), marcado pela tentativa de aliar familiaridade e diferença, a possibilidade do conflito está sempre presente: seja em relação aos sujeitos mochileiros que não se desvencilham do seu *background* cultural, seja no que se refere à experiência de contraste radical frente à população local. Os albergues, então, seriam «zonas de contato» (Clifford, 1992) passíveis, obviamente, de se tornarem palco de conflitos. Concebê-lo apenas pelo prisma da harmonia ou do equilíbrio incorreria no erro de não aceitar o *gap*, novamente de acordo com Wilson e Richards (2004), existente entre uma imagem difundida, uma ideologia (*hostel* como lugar de paz, alegria, de exercício comunitário), e prática de viagem em si, recheada de tensões. Assim, a *ambiguidade* também deveria ser colocada como traço constituinte da natureza de tal espaço de acomodação.

Torna-se necessário ressaltar que tais interações vivenciadas no *hostel* repercutem diretamente na construção do olhar (Urry, 2000) *backpackers*. Ao interagir de forma próxima com o *staff* do *hostel*, por exemplo, *backpackers* estão diante da oportunidade de driblar a lógica dos cartões postais, elementos que se aproximam mais de «ideais que integram narrativas de consumo para visitantes» (Barreira, 2008: 107) que da cidade propriamente vivida. Por esta via, emerge uma nova prática de turismo, por parte deste coletivo específico de viajantes, valorizando, inclusive, os contrausos da cidade (Leite, 2007). O olhar, portanto, parece constituir-se no interesse daquilo que Welk (2004) chamou de *beaten track*: outros caminhos, a exploração e a valorização de fissuras, de brechas, do inusitado, do radicalmente diferente, em termos de experiência turística, implicando, no limite, uma espécie de *anti-tourism*. Mas é preciso lembrar que por mais diferente que possa ser a experiência turística de *backpackers*, estes, sobretudo, aqueles que necessitam trabalhar para experimentarem a viagem, necessitam dos turistas *home plus*, do turismo de massa. Para estes viajantes, *San Telmo*, por tudo que já foi dito até aqui, torna-se um ponto central.

Por isso, Buenos Aires e mais especificamente, *San Telmo*, a praça e sua

feira, é um ponto de chegada ou de partida, sobretudo, no verão, pois a alta temporada, torna-se ideal para arrumar um emprego temporário nos bares e cafés, para a venda e divulgação de trabalhos relacionados à arte (espetáculos, música e artesanatos). Parte do verão, muitos de meus colegas *backpackers* (garçons, artistas e artesãos) conseguiram juntar o necessário para irem a praia em *Mar Del Plata* ou ao Uruguai. Outros preferiram rumar em direção ao norte, a Jujuy e suas montanhas, e foram ao famoso Carnaval de *Potosí*, na Bolívia. Para alguns as vendas foram animadoras, e estes chegaram até *Cuzco*, no Peru. Nesta localidade, pela grande rotatividade de turistas, foi fácil juntar o necessário para regressar a capital argentina. Conheci também artistas/artesãos (porteños/as) que no verão capitalizaram o máximo que puderam com suas vendas/lucros em *San Telmo*. Quando o inverno chegou, eu voltei para casa e eles/elas foram à Europa e passaram um tempo por lá, vivendo, claro, de seu próprio trabalho. Pelo que percebi estas viagens ao velho mundo, são animadas, muitas vezes, pelas redes tecidas na praça ou na feira e com elas laços que podem gerar um abrigo temporário, um «surfe pelo sofá do outro». Sem o *facebook*, acompanhar estas trajetórias seria impossível.

\*\*\*

Agora, deixem-me descrever o domingo no bairro. Dia de descanso ou lazer para muitos *mozolas*, *mezeros/as*, *backpackers*, até as 18:00 horas, pois pelo intenso fluxo de pessoas parte dos bares e cafés não conseguem abrir suas portas antes deste horário. A um só tempo, é dia de muito trabalho para aqueles que se dedicam ao artesanato, ao comércio informal, ao mercado das antiguidades (o comércio de memórias) e ao mundo das artes de modo geral.

Domingo, desde as primeiras horas do dia, a *Plaza Dorrego*, palco de intensas vivências transnacionais, de movimento tranquilo durante a noite e madrugada, rompido apenas pela algazarra dos jovens que ali se encontram durante a madrugada e pela forte sonoridade dos ônibus que circulam da rua *Bolívar* em direção ao bairro *La Boca*, da Rua *Defensa* para o centro, e da *Rua Brazil* rumo a *Avenida Paseo Colon*, se prepara para uma grande transformação.

O bairro (transformado em uma grande feira ao livre) ganha a visita de pessoas de outras regiões da província de Buenos Aires e de outras províncias do país que vão até ela para passear, relembrar memórias do passado presentes nos objetos antigos vendidos na feira, tirar fotos, fruir com a feira, apreciar os

espetáculos de tango, de *jazz*, *rock and roll*. Sem contar as apresentações de *Murga* e *Candombe* que geralmente se concentram no *Parque Lezama*. Deste local inicia-se um tipo de cortejo da *Rua Balcarce* rumo a *Rua Carlos Calvo*, onde residi (no *hostel* e depois em um modesto apartamento). Este emaranhado de gente, forma um fluxo de milhares de pessoas que sobem e descem o eixo principal da feira: da *Rua Defensa* desde a *Rua Cochabamba* até as proximidades da *Plaza de Mayo*.

Ao longo do eixo principal da feira os comércios formal e informal se misturam. *Manís*, roupas, brinquedos, camisetas, porcelanas, antiguidades, *souvenires*, *empanadas*, *pasta flora*, incensos, *pan relleno*, *artesanías hippies*, café colombiano, suco boliviano, espetáculos de tango, *jazz*, *blues*, teatro, artes populares... Tudo isso e um pouco mais é oferecido. Neste trecho artesãos e o comércio hippie estendem seus panos coloridos no chão com seus trabalhos. Muitas vezes, sentados junto ao meio fio das calçadas. Todas as ruas, e sobretudo, o eixo central da feira, fica tomado pelo comércio *hippie*, tornando-se impossível adentrar em lojas ou em um apartamento que tenha sua entrada, defronte a uma destas ruas. As esquinas desaparecem em meio a multidão: tornam-se palcos para os shows dos artistas de ruas.

Os coletivos de jovens viajantes *backpackers* se juntam nas calçadas, atrás dos panos com artesanatos, sentados lado a lado (com artesãos) conversando e geralmente circulando na roda garrafas de cerveja ou vinho (dependendo da temperatura ambiente) como fazem nas reuniões noturnas, mas neste caso, compradas em algum mercado, cujo dono é, majoritariamente, chinês e seus empregados bolivianos<sup>8</sup>. Ou seja, para além do aspecto meramente econômico (o dia mais rentável para artesãos/artistas), a feira serve como espaço de lazer e socialidade, um tipo de «pedaço» (Magnani, 2001) que congrega vários coletivos, enfatizando a cada esquina, roda de conversa, o universo globalizado de *San Telmo*, mas, uma globalização de baixo para cima, ressaltada na formação de uma cultura *backpacker*, na presença de chineses, bolivianos,

---

8. Aliás, a diáspora chinesa, atualmente, a que congrega o maior número de pessoas, invade Buenos Aires. Pouco se sabe sobre a migração, a presença chinesa na província. Visualmente, é perceptível que suas atividades econômicas se concentram em pelo menos três frentes: mercado, lavanderias e comércio popular de rua. Em *San Telmo*, é difícil encontrar um mercado cujo proprietário não seja chinês. Igualmente acontece com as lavanderias. E aos domingos, eles também estão presentes por toda a extensão da feira, vendendo, sobretudo, tênis de marcas famosas como *Nike* e *Adidas*.

latinos, trabalhadores e/ou turistas, intercambiando conhecimentos e serviços, nos mostrando, outros modos de conectar o local e o global.

\*\*\*

Muito se discutiu sobre globalização nas diversas áreas e disciplinas das Ciências Sociais e Humanas. Inúmeras obras/autores, cercam este fenômeno com definições que assentam seus marcos nas grandes viagens marítimas e expansão da economia política europeia dos séculos XV-XVI, passando pela sofisticação das tecnologias de transporte e comunicação no século XX e aportando na era do *cyber espaço* (Canclini, 1999). Tudo isto é complexificado pela formalização de instituições político-financeiras de cunho global, de empresas multinacionais de interesses transnacionais (Ribeiro, 2003; Caclini, 1997).

No entanto, minha discussão não é sobre esta globalização hegemônica (Canclini, 1997) e sim, acerca daquilo que estes autores chamaram de fraturas da globalização, suas ranhuras e fissuras. Meu principal interesse reside na «globalização popular» ou em «outras globalizações», seus agentes alternativos e movimentos «de baixo para cima» (Ribeiro, 2006). As abordagens destes autores não se resumem a estudar os movimentos contestatórios, antiglobalização. Tais perspectivas se abrem também para «fluxos que ocorrem rebocados pela locomotiva hegemônica ou posicionados em uma condição marginal» (Santos, 2013: 23). Deste ponto de vista *backpackers* indicam uma outra face do turismo e da globalização como busquei apresentar.

*Backpackers* que me ocuparam aqui, além de autênticos atores da globalização popular, de «outras globalizações,» podem ser identificados e diferenciados como cosmopolitas (todos com os quais convivi se declaram cidadãos do mundo, mesmo que juridicamente isto não lhes seja possível, ou mesmo pelo fato de muitos se encontrarem com o visto em situação irregular) ao manifestarem o desejo de se relacionarem com outras culturas, ou de sentirem-se livres para assim agirem (Hannerz, 1990). Suponho que estes jovens querem experimentar o que Baumam (2004: 04), em uma conferência na cidade de Milão, chamou de *mixofilia*:

um forte interesse, uma propensão, um desejo de misturar-se com as diferenças, com os que são diferentes de nós; é humano, natural e fácil de entender que se misturar [...] abre a vida para aventuras de todo tipo, para as coisas interessantes e fascinantes que poderiam acontecer. Pois, talvez

assim se viva algo precioso, que não se conhecia antes daquele momento.

Digo isto, primeiro, pelo fato de que a maioria destes colegas *backpackers* que unem viagem e trabalho, sentem-se cidadãos do mundo, manifestam um forte desejo de liberdade tanto das fronteiras do Estado-nação ao qual pertencem, como dos modelos sociais aceitos relacionados ao trabalho, especialmente, aquele no qual desenvolvemos uma atividade laboral para nos fixar em um emprego, comprar uma residência, criarmos raízes. Para eles, o trabalho serve para libertar, trata-se de um meio de se movimentar. Segundo, pelo fato de quererem algo a mais que o turista de massa, afoito mais em documentar com imagens suas viagens para assim se mostrarem em suas redes sociais, e dizerem com imagens, eu estive lá. Algo semelhante aos nossos ancestrais da etnografia moderna. Este algo a mais, buscado pelo viajante *backpacker* diz respeito a abertura para a cultura do outro, o contato, o estabelecimento de laços de afeto, uma vontade de aprender, de se misturar. De experimentar as cidades a partir da visão daqueles que nela cresceram e a usam cotidianamente. As fronteiras territoriais e legais do Estado-nação não os prendem, pois sabem driblar suas regras de permanência, sabem o que fazer para respeitar o tempo que necessitam para transformarem uma viagem em uma aventura de perto e de dentro, mesmo que em alguns casos, isto implique em irregularidade jurídica. Enfim, agem e pensam como cosmopolitas.

No entanto, se para Hannerz (1990), o sujeito cosmopolita não negocia com outra cultura, mas aceita-a como uma totalidade, adoto uma posição negociada com este autor, relativizando sua noção, ao aceitar algumas de suas proposições e recusar outras.

Assim, mais vale apropriar-me de sua noção de cosmopolitismo como um estado mental de abertura à diferença, à cultura do outro<sup>9</sup> (sei que estas primeiras impressões etnográficas dizem pouco sobre o estado mental cosmopolita de viajantes *backpackers* em *San Telmo*). De qualquer forma, a relação deles com o deslocamento (de si ou do outro) incorpora – se não uma aber-

---

9. Para Hannerz (1996b: 103) – *apud* Ribeiro (2003: 10) –: «o cosmopolitanismo se constitui como uma «orientação, uma vontade de engajar-se com o Outro. Implica uma abertura intelectual e estética com relação a experiências culturais divergentes, uma busca por contrastes mais do que por uniformidade. (...) Cosmopolitas podem ser diletantes tanto quanto *connaisseurs*, e comumente são ambas as coisas, em momentos diferentes.

tura consciente à cultura do outro, à diferença – uma inevitável convivência. *Backpackers*, sobretudo, aqueles que optam trabalhar durante a viagem para vivenciarem mais de perto o local/nativo, guardam fortes relações com o deslocamento, a diversidade e a diferença. Nos espaços em que geralmente trabalham na *Plaza Dorrego*, nas reuniões e confraternizações noturnas e aos domingos na feira de *San Telmo* circulam pessoas de diferentes localidades, culturas e nações. Por isso, os espaços elegidos em *San Telmo* (por estes jovens viajantes) se constituem como lugares propícios ao encontro de diferentes trajetórias, que se deslocam ou se constituem no próprio deslocamento e na incorporação da diferença.

Seguindo esta perspectiva, esta pesquisa etnográfica sobre *backpackers*, em curso, em movimento, pode criticar alguns teóricos da mobilidade<sup>10</sup>. De acordo com Ribeiro (2003), o sentimento e o fenômeno cosmopolita não se restringem ao mundo ocidental, tampouco, é uma representação da elite. Para o autor, intensos movimentos migratórios globais dos últimos séculos aumentaram a quantidade de coletivos desenraizados, e contribuíram para complexas segmentações étnicas, nacionais e urbanas, o que iniciou redes transnacionais e culturas diaspóricas que, entremeadas com os efeitos dos meios de massa, criaram – e seguem criando – «processos de cosmopolitismos e «globalização populares»<sup>11</sup>. Os fluxos de globalização popular existem há muitos séculos,

---

10. Por exemplo, a discussão sobre mobilidade nos escritos de Bauman (1998). Para ele, na atualidade, a sociedade de consumo vive em movimento, pois a mobilidade geográfica é um fator de diferenciação social fundamental. O acesso a mobilidade global, em suas palavras, «se transformou no mais alto fator de estratificação» (Bauman, 1998: 115). Keane (2003) também reconhecem que mobilidade não é um direito de todos, e não acontece para todos: a mobilidade ainda é um privilégio relativo (idem, p. 21). Quando falo em contrapor estes autores, penso numa expansão da ideia de mobilidade, bem como, da ideia de cosmopolitismo ao me debruçar sobre a «globalização popular» promovida pelos mochileiros que não se constituem necessariamente como fazendo parte da elite financeira.

11. Noutro artigo, sobre a condição da transnacionalidade, Ribeiro (2003: 12) afirma que, «a aceleração e intensificação do fluxo de pessoas em escala global não envolvem apenas atores grandiosos e com uma inclinação consciente para o transnacionalismo. Elas também criam um mundo onde uma quantidade maior de alteridades pode ser experimentada por atores sociais que não são necessariamente membros de elites... Entre estes destacam-se turistas internacionais, migrantes internacionais e transmigrantes».

haja vista a antiga e constante circulação de marinheiros, prostitutas e escravos (Ribeiro, 2003); ou missionários, mercadores, peregrinos e policiais (Clifford: 1992).

Portanto, tais processos de fluxos não são um fenômeno recente e os antropólogos não são os únicos a falar dos mesmos. O termo fluxo já se tornou indisciplinar: um modo de fazer referência (i) às coisas que não estão congeladas, (ii) à mobilidades e expansões variadas, (iii) à globalização em muitas dimensões e escalas. Fluxo, como várias outras palavras-chave ligadas à globalização, aponta, portanto, para uma macro-antropologia, um ponto de vista abrangente da coerência (relativa) e da dinâmica de entidades sociais e territoriais bem maiores do que às convencionalmente abordadas pela disciplina que praticamos.

Ong (1999; 2006) tem contribuído nesse debate sobre a circulação internacional de pessoas, formas de poder e bens simbólicos. De um modo extremamente produtivo, suas interpretações nos revelam a importância da etnografia, ressitando problemas de pesquisa ao colocar em primeiro plano, os modos de percepção da experiência de imigrantes e viajantes, diante de diversos agentes sociais. Em seus trabalhos os sujeitos atravessam diversas fronteiras e tramas relativas às noções de «cidadania». Esta autora nos provoca pensar sobre como sujeitos variados experimentam contextualmente o que entendemos por modernidade, mobilidade, fluxos culturais e cosmopolitismo. Ela nos propõe compreender as formas como são incorporados novos valores resultantes de uma adequação do capitalismo global às realidades locais, e neste processo pensar sobre quais são seus «agentes e protagonistas populares» relevantes na distribuição de poderes e saberes que passa pelo cosmopolitismo, pela transnacionalidade.

Isto significa estar aberto, por exemplo, para a possibilidade de, seguindo as ideias de Ribeiro (2003: 02) em seu artigo sobre a condição da transnacionalidade,

modificar as nossas concepções sobre cidadania para encompassar uma clara sensibilidade e responsabilidade com relação aos efeitos das ações políticas e econômicas em um mundo globalizado. É o reconhecimento de que qualquer novo movimento que se alça sobre o horizonte necessita ser regulado por um contrário. Esta é a única garantia que temos de que uma só tendência não colonizará, de maneira totalizante, todo o espaço que possa encontrar.

Por tudo isso, incluo nesse movimento de outras globalizações e cosmopolitismos *backpackers* que com pouco dinheiro (sem o auxílio de recursos vindos de familiares), viajando e trabalhando, hospedando-se em *hostels* ou na casa de nativos por meio de redes informais ou formais como a *couchsurfing*, querem conhecer o mundo, vivendo experiências densas de aprendizado de si e do outro. Até então, esta pesquisa mostrou-me que *San Telmo*, nas últimas décadas, tem cada vez mais seduzido este viajante *backpacker*, atraído no verão pela possibilidade de farto trabalho nos bares e cafés e para aqueles que são artistas e artesões a feira também é um grande atrativo. *San Temo* como ponto de partida e/ou chegada, parece se tornar referência importante na viagem do *backpacker* europeu pela América Latina. Números não oficiais falam de algo como um milhão de jovens estrangeiros circulando em nosso continente por ano. Números que impressionam e nos abrem diversas possibilidades de etnografias.

## Referências

- ARANTES, Antônio Augusto (2006). O Patrimônio Cultural e seus usos nas cidades contemporâneas. Anais da XXVI RBA. Goiânia [CD Room]
- APPADURAI, Arjun (1990). Disjuncture and difference in the global cultural economy. Em Mike, Featherstone (org.), *Global Culture*. Londres: Sage Publications.
- AUGE, Marc (1994). Os não-lugares. Campinas: Papirus.
- BAUMAN, Zygmunt (1998). La globalización. Consecuencias humanas. México e Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- . (2006). Confiança e medo na cidade. Lisboa: Relógio D'água.
- BARRETO, Margarida (2003). Manual de iniciação ao estudo do turismo. Campinas, SP: Papirus.
- CANCLINI, Nestor (1995). Consumidores e cidadãos. Conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: UFRJ.
- . (1997). Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP.
- CRAPANZANO, Vicent (2004). Imaginative horizons: an essay in literary-philosophical anthropology. Chicago: Chicago of University Press.
- CLIFFORD, James (1992). Routes. Travel and translation in the late twentieth century. Cambridge: Harvard University Press.

- DUANY, Jorge (2002). «Nación, migración, identidad. El transnacionalismo en el Puerto Rico». Nueva Sociedad (mar-abr): Puerto Rico.
- FUNARI, Pedro Paulo (2007). Arqueologia e patrimônio. Erechim: Habilis.
- GIROLA, Maria Florencia (2011). Recentrando la centralidad: procesos de re-qualificación urbana y espacio público en la ciudad de buenos aires desde una perspectiva etnográfica. Cuaderno Urbano. Espacio, Cultura, Sociedad 10 (10)
- HANNERZ, Ulf (1990). Cosmopolitas e locais na cultura global. Em: Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes.
- HARVEY, David (1989). The Condition of Post-Modernity. Oxford: Basil Blackwell.
- KAPLAN, Caren (1996). Questions of travels: postmodern discourse. London: Duke University Press.
- KEANE, John (2003). Unfamiliar words. Global civil society? Cambridge: Cambridge University Press.
- KORSTANJE, Maximiliano (2008). La viaje: rutas globales. Barcelona: Hermes.
- LASH, Scott e Urry, John (1994). Economies of signs and space. London: Sage.
- LATOUR, Bruno (2005). Reassembling the Social. Oxford: Oxford University Press.
- LEITE, Rogério Proença (2007). Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. Campinas: Editora da Unicamp; Aracaju: Editora UFS.
- MAGNANI, José Guilherme (2001). Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: Na metrópole: textos de antropologia urbana. São Paulo: Edusp.
- MURPHY, Laurie (2001). Exploring social interaction of backpackers. Annals of tourism Research.
- OLIVEIRA, José Rui (2005). Turismo backpacker/mochileiro. Em: Trigo, Luiz Gonzaga Godoi. Análises regionais e globais do turismo brasileiro. São Paulo: Roca.
- ONG, Aihwa (1999). Flexible citizenship: the cultural logics transnationality. Durham: Duke University Press.
- . (2006). Neoliberalism as exception: mutations in citizenship and sovereignty. Durham: Duke University Press.
- PIETERSE, Jan Nederveen (2004). Globalization and culture. Global mélange. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- RABOSI, Fernando (2004). Nas ruas de Ciudad del Este. Vidas e vendas num

- mercado de fronteira. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional: UFRJ.
- RIBEIRO, Gustavo Lins (2003). *Cosmopolíticas. Postimperialismo. Cultura y Política em El mundo contemporâneo*. Bracelona: Gedisa Editorial.
- . (2007). «El sistema mundial no-hegemónico y la globalización popular». In: *Série Antropologia*, n.410. Departamento de Antropologia UNB. Brasília
- . (2008). «Otras globalizaciones. Procesos y agentes alter-nativos trasnacionales». *Alteridades*. 18 (36). Colômbia.
- RICHARDS, Greg e Wilson, Julie (Orgs.) (2004). *The global nomad: backpacker travel in theory and practice*. Great Britain: Cromwell Press.
- SANTANA, Agustín (2009). *Antropologia do turismo: analogias, encontros e relações*. São Paulo: Aleph.
- SOUZA, Jessé & Oelze, Berthold (1998). *A aventura. Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB.
- STRATHERN, Marylin (1999). *Property, substance and effect. Anthropological essays on persons and things*. London: Athlone Press. *Collected essays*.
- . (1996). «Cutting the Network». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (3): 517-535.
- TAMAZO, Isabela (2002). «A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios». *Série Antropologia*, Brasília: UnB.
- TRIGO, Luiz Gonzaga Godoi. (2001). *A viagem como experiência significativa*. Em: Panosso Neto, Alexandre; Gaeta, Cecília. *Turismo de experiência*. São Paulo: Editora Senac.
- URRY, John (2000). *Mobile cultures*. Draft. Published by the Department of Sociology. Lancaster University. Disponível em: <http://www.comp.lancaster.ac.uk/soc30ju.html>
- WELK, Peter (2004). *The beaten track: anti-tourism as an element of backpacker identity construction*. In: Richards, Greg; Wilson, Julie (Orgs.). *The global nomad: backpacker travel in theory and practice*. Great Britain: Cromwell Press.

### **Sobre el autor**

FERNANDO FIRMO es Doctorado en Antropología, Universidad de Brasilia, y Posdoctorado en Antropología, Universidade Federal da Bahia. Actualmente es profesor adjunto del Departamento de Antropología e Etnología de la Universidad Federal da Bahía. Su correo electrónico es <ffirmo.mg@gmail.com>.



## «Tan verídica como patriota»: La pugna sobre traducción entre Rodolfo Lenz y Manuel Manquilef<sup>1</sup>

*«As truthful as it is patriotic»: The dispute between Rodolfo Lenz and Manuel Manquilef over translation*

GERTRUDIS PAYÀS

*NEII-Frontera del Lenguas, Universidad Católica de Temuco, Chile*

RECEPCIÓN: 28/05/2015 • ACEPTACIÓN: 10/12/2015

**RESUMEN** En este trabajo pretendemos problematizar el discurso etnográfico de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX en Chile desde la perspectiva de los estudios de traducción. Se analizará el pensamiento sobre la traducción y las estrategias de traducción empleadas por Rodolfo Lenz y Manuel Manquilef, caracterizando las diferencias entre traducción etnográfica y autoetnográfica a partir de la definición propuesta por Pratt (1991). Se expondrán sus implicaciones para la representación de la lengua y la cultura mapuches y para la constitución de un relato sobre el pueblo mapuche que pudiera haber contribuido al discurso nacional.

---

1. Este trabajo, motivado inicialmente por las Jornadas Internacionales sobre Testimonio y Memoria de la Araucanía «Pascual Coña recuerda...», celebradas en Temuco en septiembre de 2014 al alero del proyecto Fondecyt Regular 1120995, tuvo un desarrollo posterior, publicado como «Acercamiento a las dinámicas interétnicas hispanomapuches en el paso de Colonia a República desde la historia disciplinar», en Icíar Alonso, Alba Páez y Mario Samaniego (eds.), *Traducción y representaciones del conflicto desde España y América: una mirada interdisciplinar*, Salamanca, Eds. Universidad de Salamanca y Universidad Católica de Temuco, pp. 19-34, 2015.

**PALABRAS CLAVE** Traducción, etnografía, autoetnografía, identidad nacional.

**ABSTRACT** This article will discuss ethnographic discourse in late 19th-early 20th C. Chile from the standpoint of translation studies. The translation thinking and strategies employed by Rodolfo Lenz and Manuel Manquilef will be analyzed and the differences between ethnographic and autoethnographic translation will be explored drawing upon the definition proposed by Pratt (1991). We will suggest implications for the representation of the Mapuche language and culture as well as for the constitution of a narrative on the Mapuche people that might have contributed to a national discourse.

**KEYWORDS** Translation, ethnography, autoethnography, national identity.

## Introducción

Los estudios sobre el nacionalismo chileno coinciden, en general, en la afirmación de que la nación chilena se visualiza como tal a partir de la Independencia y, sobre todo, a partir de la consolidación de sus fronteras en la segunda mitad del siglo XIX. Por razones que no nos compete discutir aquí, y que están expuestas sobradamente en la historiografía, en el imaginario de la nación el *topos* del valeroso araucano no figura de manera preponderante entre los motivos de orgullo nacional. Entre otros datos, este hecho hace pensar que, en términos de las dos formas de nacionalismo reconocidas en los estudios sobre este fenómeno, en Chile, al igual que en Argentina y a diferencia de México o Perú, tendríamos un nacionalismo de carácter modernista (Anderson, 1983), basado en nociones de progreso material y de pertenencia a una alta cultura moderna (Gellner, 2006), y no de carácter étnico (Smith, 1997) anclado en un pasado autóctono que unifica socialmente y que se admira por sus individuos, sus logros culturales, su originalidad y antigüedad.<sup>2</sup>

La ideología nacionalista pone en circulación una multiplicidad de discursos: orales, visuales y textuales, que transmiten los distintos *topoi* que alimentan estos sentimientos de pertenencia nacional. Entre estos discursos textuales encontramos como género singular el de las traducciones, es decir, aquellos

---

2. Para una síntesis de estas dos corrientes del pensamiento sobre el nacionalismo, véase Gutiérrez Chong (2001).

textos que son derivados de otros textos, escritos en otras lenguas, a los que presuntamente reproducen. En las transformaciones que operan en los procesos de traducción, así como en las circunstancias que los rodean y las voluntades personales que en ellos inciden, pueden entenderse las representaciones que un colectivo se hace sobre lo propio y lo ajeno.<sup>3</sup> En Chile (y prácticamente en toda Hispanoamérica) el siglo XIX es un siglo traductor, particularmente de obras europeas: literatura, pedagogía, filosofía e historia francesas, inglesas y alemanas que, acomodadas a las apetencias y formas de ver el mundo locales, contribuirán a configurar las nuevas literaturas nacionales. Existe una práctica de la traducción, sin embargo, poco conocida<sup>4</sup> y que no se ha relacionado con esta construcción: la traducción de las lenguas indígenas.

En este trabajo abordaremos precisamente ciertas traducciones del mapudungun para interpretarlas desde la perspectiva de la constitución de un discurso chileno sobre lo mapuche y explicar la relativa ausencia de lo mapuche en el discurso nacional. Para ello, nos referiremos en primer lugar a la producción de etnografías y al uso de la traducción en ellas, distinguiendo entre etnografías y autoetnografías, y expondremos la importancia de estos relatos traducidos para la constitución del imaginario nacional. Luego abordaremos los casos de estudio: la obra de Rodolfo Lenz (*Estudios araucanos*, de 1895-97) y de Manuel Manquilef (*Comentarios del pueblo araucano*, vol. I, 1911, y vol. II, 1914) en su contexto, identificándolos respectivamente como etnografía y autoetnografía. En tercer lugar describiremos el aparato paratextual en el género etnográfico y pondremos a la vista el carácter argumentativo y dialógico de los paratextos en las dos obras de Manquilef. Finalmente, explicaremos e ilustraremos el contencioso que libra Rodolfo Lenz con Manquilef en torno a la traducción, y las operaciones concretas de traducción que evidencian la voluntad de Manquilef de romper el cerco etnográfico y elevar al mapudungun al rango del castellano como lengua nacional.

---

3. Para una definición de la traducción en la historia de las representaciones, remitimos al estudio introductorio de nuestra reedición del catálogo de traducciones que hizo José Toribio Medina en 1925, y que tituló *Biblioteca chilena de traductores 1821-1924* (reed. 2007, Santiago, Dibam y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana).

4. El catálogo de Medina abarca traducciones de obras extranjeras. Su interés radica en el libro de autor, y no en la traducción como operación, por lo que no consigna y ni siquiera menciona los trabajos etnográficos que aquí reseñaremos, aunque sin duda los conocía.

## Las voces indígenas en el discurso nacional. Etnografía y autoetnografía

Las prácticas de traducción e interpretación de las lenguas autóctonas, que están vinculadas al control de las sociedades colonizadas y a formas de resistencia de éstas, ofrecen un interesante y aún poco explorado campo de estudios. La traducción en la escritura etnográfica<sup>5</sup> es similar en varios aspectos a la traducción en el género misional: es asimétrica (hay una cultura-lengua superior y otra inferior) y no está destinada a los lectores de la otra cultura-lengua, sino a los de la propia cultura-lengua, cuyo poder refuerza. Se hacen, entonces, evidentes en la traducción etnográfica las diferencias de poder entre dos lenguas, que son expresiones de dos sociedades en un momento determinado, y de dos culturas, en un sentido amplio. Lo que está en juego en la traducción etnográfica es la representación que los estudiosos pertenecientes a la cultura dominante elaboran de la cultura subordinada en ese momento.

Siguiendo este hilo de la traducción, diremos que el género etnográfico comprende, entonces, aquellos textos dedicados a explicar y dar a conocer otras culturas (consideradas primitivas), que se apoyan en relatos obtenidos de colaboradores más o menos voluntarios pertenecientes a esas culturas, y que cuando esos relatos se formulan en lenguas distintas de la de los etnógrafos, se emplean procedimientos de traducción e interpretación en el proceso. Si no se puede traducir o interpretar, no hay acceso posible a las fuentes de ese conocimiento, de manera que la imbricación de la traducción con la etnografía es una característica significativa del género (Sturge, 2008), aunque esta imbricación sea de carácter instrumental: la traducción opera sólo como auxiliar técnico de la etnografía y está supeditada a ella. Al ser instrumentalizada la traducción por la etnografía, el *ethos* preponderante no es el del traductor sino el del etnógrafo, por lo cual hay que entender su toma de posición traductológica y sus decisiones de traducción a partir de cómo concibe su papel de especialista en la sociedad dominante y su relación con la cultura descrita. Estudiar las estrategias de traducción empleadas, vinculándolas con el horizonte hermenéutico

---

5. En este trabajo empleamos la distinción entre texto etnográfico y texto autoetnográfico siguiendo a Pratt (1991), que la emplea para distinguir las etnografías confeccionadas por los propios sujetos autóctonos de las hechas por los etnógrafos «profesionales», como se verá más adelante. Fuera de los casos en que hagamos la distinción, hablaremos de etnografía como un hiperónimo que abarcará ambas prácticas y productos.

del etnógrafo, ofrece entonces la posibilidad de comprender las representaciones que tales traducciones sustentan y transmiten, y el impacto que pueden tener sobre los imaginarios, tanto en la cultura que elabora la etnografía como en la cultura que es objeto de ella.

En el contexto hispanoamericano, son varios los autores que consideran dentro del género etnográfico la temprana tradición cronística, española y autóctona, que inicia desde los albores mismos de la Conquista (Palerm, 2006; Klor de Alva, 1988; Pratt, 1991). Etnografías *avant la lettre*, precursoras de la etnografía moderna, serían las crónicas tanto misionales como indígenas del siglo XVI (Fray Bernardino de Sahagún, Fernando Alvarado Tezozómoc, Fernando Alva Ixtilxóchitl en México, o Guamán Poma de Ayala, en Perú). Con las obligadas salvedades, en el trasfondo de este trabajo sobre las etnografías chilenas del XIX tenemos presente esa tradición de etnografía colonial, precisamente porque en Chile no se dio, y consideramos que se trata de una ausencia significativa que permite comprender algunos rasgos del imaginario nacional.

Muchos de estos relatos obtenidos mediante traducción contienen datos historiográficos o míticos e información sobre las culturas que han fundamentado historias nacionales, y que en el contexto actual de interés de las propias sociedades autóctonas por revitalizar sus propias tradiciones, son de gran significación. Es importante, por lo que hace a la lectura que hoy se hace de ellos, no perder de vista que son producto de un clima ideológico y social determinado, y que es preciso conocer los límites y las posibilidades de las instituciones y de los individuos que estuvieron implicados en su producción y circulación, y reconocer que en su textualidad misma están codificadas de manera más o menos explícita las condiciones de su aceptabilidad.

El caso de la etnografía y autoetnografía chilenas que aquí vamos a presentar tiene aristas que han sido trabajadas en los últimos años por estudiosos afiliados a una línea poscolonial o descolonizadora en el ámbito chileno. La preocupación por demostrar cómo se inscribe el discurso del poder en el texto etnográfico y por reivindicar el papel de los colaboradores mapuches en los textos hasta ahora conocidos como de autoría no indígena ha motivado la reedición de algunas de estas obras etnográficas de fines del XIX y la publicación de interesantes trabajos en torno a estas iniciativas de desclasificación y descolonización del saber etnográfico (Pavez, 2003; Ménard, 2006; Foote, 2012).<sup>6</sup>

---

6. Sin duda, la reciente obra de Jorge Pavez (2015), que nos llega al cierre de este

En esta línea de desentrañar los efectos de hegemonía que se inscriben en el discurso etnográfico y que obedecen al contexto de su producción, Kate Sturge (2008), desde los estudios traductológicos, se ha fijado en particular en las etnografías elaboradas en el clima cientifista del evolucionismo decimonónico, especialmente en el contexto de las antiguas colonias inglesas y holandesas, y efectúa una disección de las estrategias de traducción y del discurso paratextual que ampara y legitima los relatos así obtenidos. Buena parte de sus observaciones son pertinentes para el caso chileno que, ideológica y temporalmente, es coincidente.

Por nuestra parte, en nuestra investigación sobre la traducción colonial en México (Payàs, 2010), observamos la relación entre tempranas etnografías y traducción en las crónicas realizadas por misioneros e intelectuales colaboradores indígenas o mestizos, mayormente de la nobleza autóctona, subrayando el papel de éstos en la traducción de los documentos pictográficos antiguos y sugiriendo que estos colaboradores, que ejercían también como intérpretes de audiencias, lograron, por su bilingüismo y la instrucción recibida en los conventos, ocupar un lugar en la sociedad novohispana sin dejar de ser continuadores de sus antiguos linajes. La voz indígena (de la nobleza, hay que señalar), por lo tanto, participó muy tempranamente del discurso que fue tejiendo el relato de la nación.

Esta producción historiográfica mixta, basada en la traducción del pasado prehispánico, sirvió entonces para alimentar una memoria de la antigüedad, un orgullo nacional, y, en definitiva, un discurso nacionalista. Como lo hemos adelantado en una publicación reciente (Payàs, 2015), fue en los centros coloniales más populosos y ricos, que tuvieron pronto imprenta y bibliotecas, donde se facilitó esta incorporación a la «ciudad letrada» (Rama, 2004) de una parte de la élite indígena, es decir, principalmente en los virreinos del Perú y de la Nueva España. Fernando de Alvarado Tezozómoc y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, ambos de familias nobles indígenas, ambos formados en entornos conventuales y ambos intérpretes de la administración de justicia en las primeras décadas del siglo XVII, establecieron con sus autoetnografías los mitos fundacionales de la nación mexicana, que se siguen invocando hasta el día

---

trabajo, ayudará a comprender estas dinámicas de traducción, etnografía e identidad. Le agradecemos habernos señalado el trabajo de Mallon (2010), que aborda el mismo caso que aquí tratamos. Su lectura, aunque ya tardía, nos confirma el interés de este estudio y las coincidencias en el análisis de los textos.

de hoy. Es difícil imaginar una historia de México (y un pensamiento y unas letras coloniales) sin estos individuos y sin estas prácticas de traducción. Y también sin ellos (los individuos) y sin ellas (las traducciones) es difícil imaginar la cultura letrada colonial, el teatro misional, la poesía del barroco y otras manifestaciones culturales que tienen sus raíces en estas transacciones entre códigos lingüísticos y estéticos que se produjeron en esos primeros decenios. El espíritu providencialista y universalista del primer periodo colonial, con sus rasgos de utopía franciscana, permitió, en medio de la catástrofe demográfica y la violencia de la conquista, la supervivencia de importantes bloques de la cultura autóctona gracias a la labor de estas élites autóctonas, que negociando contenidos culturales entre varias lenguas (las suyas, además del castellano y el latín) configuraron nuevas identidades culturales. El éxito del paradigma del mestizaje como ideologema nacional debe mucho a este trabajo de negociación temprana entre representaciones europeas y autóctonas.

Desde los estudios culturales, la participación de la voz indígena en la representación de la cultura propia fue señalada ya hace algunos años por M. L. Pratt (1991) como una de las prácticas propias de las zonas de contacto. Nos parece acertado el nombre de *autoetnografías* con que identifica estos relatos (basándose en el de Guamán Poma de Ayala, en Perú), así como su caracterización: textos por los cuales los individuos emprenden la descripción de sus propias culturas, empleando ya sea la lengua o los estilos discursivos y estrategias de narración pertenecientes a la cultura dominante, es decir, implicándose en un diálogo tácito con las crónicas etnográficas misionales, que les preceden o que son contemporáneas:

[Texts] in which people undertake to describe themselves in ways that engage with representations others have made of them. Thus if ethnographic texts are those in which European metropolitan subjects represent to themselves their others (usually their conquered others), autoethnographic texts are representations that the so-defined others construct in response to or in dialogue with those texts. [...] [They] involve a selective collaboration with and appropriation of idioms of the metropolis or the conqueror. These are merged or infiltrated to varying degrees with indigenous idioms to create self-representations intended to intervene in metropolitan modes of understanding (Pratt, 1991: 35).<sup>7</sup>

---

7. Traducción nuestra: «Las autoetnografías son textos cuyos autores describen su

Tal como lo mostraremos, esta apropiación supone efectivamente una mimesis creativa de los modos escriturales de la etnografía, ya que es una reacción a ella. Implica seleccionar los textos o extraer de ellos los fragmentos utilizables, y traducirlos empleando de manera más o menos consciente o expresa estrategias que permitan hacer aparecer el yo autoral, que en la etnografía está invisibilizado, transferir la autoridad (real o supuesta) del original a la lengua de la traducción: homologar, ennoblecer, normalizar u homogenizar el estilo escritural, pulir, explicitar o atenuar, incorporar o descartar préstamos, entre otras estrategias, y tener en cuenta otros contextos de recepción no considerados en la etnografía.

Al igual que en la traducción etnográfica, se trata de transcribir y traducir relatos orales; en el caso sistemas escriturales no alfabéticos, estos relatos se trasladan a escritura alfabética (traducción intersemiótica) y cuando las lenguas indígenas han sido alfabetizadas, la traducción se hace al castellano (traducción interlingüística).<sup>8</sup> Las autoetnografías tienen implícito el carácter argumentativo: surgen para contrarrestar representaciones hechas por terceros, y están motivadas por situaciones de contacto forzado, conflicto y tensión, en contextos de pérdida y de reconfiguración de identidades. Al dirigirse no sólo a la sociedad europea sino también al lector autóctono crean nuevos escenarios de recepción y unas dinámicas de comparación, analogía y rivalidad que contribuyen al posicionamiento identitario de unos y otros. Sus autores son individuos singulares, situados en los espacios intersticiales de las sociedades en contacto que, mediante estos gestos de mediación, vuelven audible un discurso social de resistencia y afirmación autóctonas, modulándolo, si es preciso, de manera que pueda resultar aceptable en el sistema literario dominante.

---

propia cultura imbricándose con las representaciones que otros han hecho de ella. En los textos etnográficos son los sujetos europeos de la metrópolis los que se representan a sus «otros» (que suelen ser los que han conquistado), mientras que los textos autoetnográficos son representaciones que esos «otros» construyen como reacción a los primeros, o en diálogo con ellos. Implican una colaboración selectiva y una apropiación de la lengua o el estilo de la metrópolis del conquistador, que se mezclan o infiltran en mayor o menor medida en la lengua y el estilo propios para crear autorrepresentaciones concebidas para intervenir en las formas de comprensión de la metrópolis».

8. Debemos esta distinción a la obra clásica de Jakobson (1959).

## Lenz y Manquilef: la lengua y cultura mapuches

Como hemos dicho, esta producción autoetnográfica temprana, ligada a la memoria, las letras y la historiografía, no se dio de manera generalizada en la Hispanoamérica colonial. En Chile, efectivamente, que fue una especie de frontera militar durante todo el periodo colonial, no hubo importantes centros intelectuales ni se dieron prácticas de lectura y escritura suficientemente generalizadas como para que podamos hablar de una cultura letrada autónoma. Las producciones historiográficas que hoy conocemos, de suyo relativamente escasas, o bien no circularon en su tiempo por no llegar a la imprenta (pensemos en el *Cautiverio feliz*, de Pineda y Bascuñán,<sup>9</sup> o en las crónicas de González de Nájera,<sup>10</sup> y de Rosales,<sup>11</sup> todas ellas publicadas en época moderna), o bien se imprimieron fuera de Chile (la de Ovalle, de 1646, y sin olvidar la gran epopeya ercillana) y, más que ser leídas en Chile, alimentaron la imaginación europea sobre el continente americano. Aun dando a esta producción el valor que haya tenido en la constitución de una idea de nación chilena, lo que importa decir aquí es que la sociedad autóctona descrita en esos relatos, la mapuche, no participó en la construcción de la representación que de ella se hizo, ni participó en la construcción del discurso sobre Chile que se estaba creando. No hubo relato mapuche ni voces mapuches que contrastaran con estos otros relatos o que les respondieran. Durante los siglos coloniales, los mapuche no escribieron ni, obviamente, tradujeron, con lo que ni se pudo difundir ninguna otra representación ni se pudo dar una interacción e intercambio de imaginarios. Aunque los misioneros fueron asistidos sin duda por indígenas en su labor, éstos no parecen haber escrito por su cuenta (y, si lo hicieron, sus obras no nos han llegado), y si bien al igual que en la Nueva España o en Perú, en Chile se procuró escolarizar a los hijos de caciques, estas iniciativas fueron tardías (el Colegio de Naturales de Chillán fue creado en 1697), y vinculadas principalmente a la evangelización, más que a la formación de una élite letrada autóctona. No encontraremos, por lo tanto, escritura en mapudungun indígena en toda la historia colonial chilena.<sup>12</sup>

---

9. Manuscrito fechado en 1663 o 1673.

10. Manuscrito de ca. 1614.

11. Manuscrito de 1674.

12. Esta afirmación no significa ignorar la relación con la escritura europea que pueden haber tenido en especial las autoridades mapuches en el marco de sus relaciones

Estas circunstancias permiten pensar que la ausencia, hasta fines del siglo XIX, de relatos autoetnográficos traducidos, que pudieran responder o hacer contrapeso a las representaciones coloniales, privó al Estado y la sociedad chilena (léase en particular los grupos que tenían la responsabilidad de difundir los imaginarios republicanos) de un discurso fundacional común a la sociedad autóctona mayoritaria y a la sociedad chilena cuando había que construir una identidad nacional, de la que no podían estar ausentes los que representaban la nación originaria.<sup>13</sup> Las escasas autoetnografías en Chile, las de Manuel Manquilef, principalmente, son de esos años y surgen de un contexto político e ideológico en que no podrán salir de la marginalidad; mientras que sin obstáculo ni visión disidente, las etnografías científicas, como la de Rodolfo Lenz, lograrán instaurar el imaginario de un indígena y de una cultura y lengua indígenas en decadencia, científicamente interesantes, pero carentes de recursos para servir a la modernidad y, por lo tanto, destinadas a ser asimiladas o condenadas a la extinción.

Para entender mejor esta relación compleja entre representación etnográfica y autoetnográfica de la cultura mapuche hay que comprender las respectivas estrategias de traducción, que se pueden correlacionar con los respectivos destinatarios de los textos y con la finalidad expresa con que se publicaron. Asimismo, es preciso explicar cómo se legitima la representación de la cultura producida por la traducción etnográfica y cómo, en el caso de la autoetnografía, se desarrolla una auténtica lucha por la representación de la cultura y la lengua autóctona entre el informante que se autonomiza (Manuel Manquilef) y el científico extranjero (Rodolfo Lenz), lucha que se libra precisamente en el terreno de la lengua y la traducción.<sup>14</sup>

Recordemos brevemente el contexto: a fines del XIX y comienzos del XX la cultura mapuche, asediada militarmente y en riesgo de desaparición ante la

---

con el Ejército, por medio de ayudantes españoles o mestizos que hayan servido de amanuenses y traductores.

13. No tenemos en este trabajo la ocasión de fundamentar como quisiéramos esta afirmación con datos históricos; sin embargo, es forzoso reconocer que si bien el relato de las proezas militares mapuches formaron en un primer tiempo parte del imaginario de la Independencia, el estado de cosas en la Araucanía y la pertinaz resistencia mapuche impidieron que se consolidara este imaginario.

14. Como bien han visto otros autores, en particular, Pavez (2003), Ménard (2006) y Mallon (2010).

presión uniformizadora y modernizadora de la República liberal chilena, será descrita por estudiosos civiles y religiosos interesados en sus aspectos lingüísticos, psicológicos y materiales. En ese cambio de siglo se genera la primera producción de materiales bilingües mapudungun-castellano no directamente ligados a la evangelización. Algunos intelectuales no mapuches se interesan por esta cultura que se considera casi extinta, o en riesgo de extinción, y elaboran compilaciones de textos destinadas a dar a conocer mejor su lengua y costumbres. En el trasfondo de estas etnografías tenemos los intereses de la República en cuanto a civilización y progreso material y moral de los sectores de población atrasados, el aprovechamiento de recursos naturales y el ordenamiento de la nación. Según el paradigma evolucionista en boga, la cultura mapuche, considerada primitiva en la escala de la civilización, está condenada a desaparecer por obra del progreso y la civilización. Se debate en las tribunas políticas de Santiago el futuro de los grupos indígenas y las posibilidades de su asimilación, mientras los progresos de la ingeniería de caminos y ferrocarriles abren a la explotación y la ocupación militar efectiva los amplios territorios dominados.

En ese contexto político, social e intelectual se publican los trabajos sobre la lengua y cultura mapuches del lingüista alemán Rodolfo Lenz (Halle, 1863 - Santiago, 1938), el profesor normalista chileno Tomás Guevara (Temuco 1865 -1935) y los frailes capuchinos alemanes Ernesto Wilhelm de Moesbach (Moesbach 1882 - Panguipulli 1963) y Félix José Kathan de Augusta (Augsburgo 1860 - Valdivia, 1935). Todos ellos se publicaron en su tiempo y circularon en medios académicos e intelectuales o religiosos. Algunos se han reeditado en fechas recientes.

De este grupo de estudiosos, Rodolfo Lenz, que llegó a Santiago de Chile en 1890 para trabajar como profesor en el recientemente fundado Instituto Pedagógico, fue la figura principal, máxima autoridad en los estudios mapuches y pionero de una nueva disciplina: la araucanística. Habiendo llegado al país para hacerse cargo de la enseñanza de lenguas europeas, pronto se interesó por las culturas autóctonas y, en la línea de los estudios del folclor y refiriéndose a los descubrimientos de la naciente lingüística, «casi tan nueva como la electrotécnica», dice en el prólogo de sus *Estudios araucanos* (1897), emprendió lo que fueron los primeros estudios científicos modernos de la lengua y la cultura mapuche. Publicó tanto en Alemania como en Chile, y, además, su nombre figura prologando las publicaciones de los demás araucanistas, que tenían menos estudios especializados y que vivían y trabajaban en la Araucanía.

Su obra principal, *Estudios araucanos*, se compone de doce estudios independientes, publicados primero por entregas en los Anales de la Universidad de Chile, entre 1895 y 1897, y finalmente en un solo volumen, con una introducción y algunas adiciones, en 1897 (Imprenta Cervantes, Santiago).<sup>15</sup> Se trata de estudios de etnolingüística y folclor (concebidos como preparación para una gramática general, que no llegó a publicar), que se basan en traducciones al español de relatos mapuches obtenidos de informantes autóctonos, o de traducciones de frases españolas «estándar» a la lengua mapuche. Según lo expresa Lenz en el prólogo a la compilación de 1897, la finalidad de estos estudios es satisfacer principalmente la curiosidad científica (pról., pp. IV-VII), es decir, aportar datos positivos, científicamente validados, para el conocimiento de la lengua y de sus fundamentos psicológicos (pról., p. XIX), pero también fomentar el aprendizaje de esta lengua, no para potenciarla o desarrollarla sino por ser «de importancia práctica para la República» (pról., p. XV).

La estrategia de traducción empleada es la versión interlineal, al estricto pie de la letra, de frases numeradas, para evidenciar las estructuras morfo-sintácticas del mapudungun. Esta versión no atiende al sentido, y se acompaña de una versión literal al pie, sin ningún atrevimiento estilístico, pero que permite una mayor inteligibilidad. Es preciso señalar que lo que entiende Lenz por literal es una versión que transparente el original, es decir, que en el continuum que podemos trazar entre los polos opuestos de la versión extranjerizante (cercana al original) y la versión etnocéntrica (cercana a la lengua de traducción)<sup>16</sup> estaría más cerca de la primera que de la segunda. Así lo expresa cuando explica una de sus versiones a doble columna: «tan literal como lo creía compatible con la inteligibilidad del texto castellano, el cual por eso refleja bastante bien el estilo del araucano» (5).<sup>17</sup> En cualquier caso se acompañan de notas eruditas al pie para precisar equivalencias o señalar dudas. Su condición de científico y las explicaciones sobre el método de obtención de los textos legitiman a su vez la

---

15. Ésta es la edición que consultamos aquí. Las citas que a continuación damos se refieren a ella.

16. Desde siempre, y con distintas denominaciones, el dilema de la traducción correcta oscila entre acercarse al original, a riesgo de extranjerizar o exotizar la lengua/cultura de llegada, o acercarse a la lengua/cultura de llegada a riesgo de naturalizar o domesticar el original. La bibliografía sobre el tema es abundantísima. Una útil antología en castellano de textos clásicos es la de Miguel Ángel Vega (1994).

17. En ésta y todas las demás citas se respeta la ortografía original.

veracidad, verosimilitud y fidelidad de las traducciones. En un nivel superior, Lenz defiende el objetivismo y cientifismo de toda la operación etnolingüística: «hoy sabemos que el desarrollo de los idiomas obedece a leyes tan fijas i seguras como todas las leyes biológicas» (p. XIX), y de las herramientas científicas de observación, clasificación y sistematización de este saber: la versión interlineal, que permitirá hacer un «análisis lójico del pensamiento de los indios» (p. X), y la versión literal acompañante, que ayudará a comprender el sentido y revelará los rasgos retóricos de la lengua.

Así, pues, si bien los textos se presentan como transcripciones de relatos orales de individuos autóctonos, en realidad es Lenz quien elicit los relatos, los textualiza y los fija antes de traducirlos. Asimismo, es él quien determina cuándo empiezan y cuándo terminan los relatos. Y, desde luego, la necesaria traducción se hace también bajo su mirada vigilante, cuando no por él mismo, ya que los relatos, con su traducción, deben poder funcionar como citas que ilustran y respaldan ese saber sobre la cultura autóctona. Sus lectores no se encuentran principalmente entre los autóctonos descritos, sino que son los intelectuales como él, y la publicación la hace una institución en la que él tiene un papel directivo (la Sociedad de Folklore Chileno, fundada por él en 1909). Todo el proceso está, pues, en sus manos: génesis, textos originales y traducciones, y recepción, imbricándose implícitamente el autor con el contexto de producción, la traducción, los destinatarios y el contexto de recepción. Desde el punto de vista de las relaciones de alteridad de las que la traducción es más que metáfora, el resultado de estas operaciones es, pues, discutible ya que la voz indígena está sujeta al control del etnógrafo.<sup>18</sup>

Lenz, como otros etnógrafos, requirió para estas traducciones la colaboración de mapuches, entre los cuales destacará por sus indudables méritos Manuel Manquilef (Maquehua, 1887-1950). Hijo de una cautiva chilena y de padre cacique mapuche, fue criado en el campo por la abuela paterna, en mapudungun, y a los 8 años fue enviado a estudiar a la ciudad de Temuco, donde aprendió el castellano. Fue alumno del liceo de la ciudad, dirigido entonces por el estudioso de las antigüedades mapuches, Tomás Guevara. Hizo luego estudios pedagógicos y se tituló como profesor de Gimnasia y Caligrafía. Colaboró

---

18. No creemos, en principio, en un solipsismo fundamental o imposibilidad de acercamiento no etnocéntrico a las otras culturas, sino en la utilidad de exponer la historicidad de las representaciones que se difunden por medio de traducción y en la necesidad de discutir las.

como informante, traductor e intérprete de Tomás Guevara en la publicación de varias de sus obras etnográficas e históricas; luego, desvinculándose de éste, decidió escribir por su cuenta propia y publicó, gracias al patrocinio de Lenz, y en la máxima institución académica, la Universidad de Chile, una obra autoetnográfica en dos volúmenes cuyo título es ya significativo: *Comentarios del pueblo araucano I (La faz social)*, en 1911, y *Comentarios del pueblo araucano II (La gimnasia nacional)*, en 1914. Manquilef pretende así aportar una versión propia, un «comentario», dice, en nombre del pueblo araucano, sobre la propia cultura y lengua. Por voz suya, el pueblo araucano «comenta» lo que otros dicen de él. Estos otros son, principalmente, los dos etnógrafos que conoce: Lenz y Guevara. En el primer volumen (*La faz social*) aborda cultura material, costumbres y lengua, mientras que el segundo (*La gimnasia nacional*), preparado junto con el anterior pero publicado tres años más tarde, está dedicado a ensalzar un aspecto de la cultura, el de la actividad y el vigor físicos expresados como virtud patriótica. Al igual que las obras de Lenz y Guevara, también las suyas se basan en relatos, propios o de otros mapuches, que él mismo traduce al castellano; pero, además, incluye fragmentos de obras contemporáneas chilenas, que traduce también al mapudungun. Es el primer escritor mapuche que publica en su lengua.<sup>19</sup>

La autoetnografía de Manquilef, publicada en estos dos volúmenes (que identificaremos de ahora en adelante como *Comentarios I y II*), está compuesta a la vez de traducción y autotraducción, ya que narra directamente, o recoge los relatos de terceros en mapudungun y los traduce al castellano, y en la misma obra también reproduce textos en castellano, escritos por terceros, y los traduce al mapudungun. Si Lenz pretende con su etnografía representar la cultura y la lengua mapuche como residuos de un pasado, el programa de Manquilef tiene como ambición hacerlas parte de la *polis* (Simon, 2007), darles un lugar equivalente al que tiene el castellano y la cultura chilena. Para ello, Manquilef, como en las autoetnografías coloniales de la Nueva España y Perú, se dirige no sólo a los especialistas sino a los otros grupos de lectores que representan esta *polis*: el lector común chileno y el lector mapuche. Por una parte, busca ser leído y reconocido por el lector intelectual, representado por el mismo Lenz, a quien dedica la primera de sus dos obras:

---

19. Remitimos al acucioso trabajo de Pavez (2003) para una biografía más completa de Manquilef.

[Al] Dr. Rodolfo Lenz, sabio filólogo que con magistrales frases i con científicos estudios ha abierto un ancho campo tanto en favor de la raza como en el folklore araucano. Al señor Lenz le ha cabido la ardua y honrosa misión de ser el iniciador del estudio científico del idioma araucano. La fonética, el mecanismo de la sintaxis, el estilo i el pensamiento jenuino del indio han sido profundizados por el señor Lenz según los adelantos modernos de la lingüística (*Comentarios I*, p. 111).

Por la otra, quiere ser leído por los mismos mapuche y encender en ellos el sentimiento de orgullo patrio, como dice más adelante en la misma obra, al presentar su traducción de un extracto de *Raza chilena*, de Nicolás Palacios:

como este humilde libro caerá en poder de casi todos los araucanos civilizados, i quiero imponerles como único deber moral que en las noches de invierno o los días de lluvia y aprovechando la oportunidad de que todos permanecen a la orilla del fogón de la ruka, levanten su voz i con aire enérgico i como buenos weupin, reciten en mapuche esta interesante relación, tan verídica como patriota (*Comentarios I*, p. 394; repetido textualmente en *Comentarios II*, p. 197).

Y también se dirige al lector chileno, defendiendo al mapuche del racismo y el prejuicio reinante:

De lo dicho se deduce que los araucanos son también hombres provistos de un alma, con conocimientos, sentimientos y pensamientos análogos a los de las razas que han creado las naciones mas cultas i poderosas de la tierra (*Comentarios I*, p. 14; repetido textualmente en *Comentarios II*, p. 196).

### **El paratexto y el control del relato**

El aparato paratextual en el género etnográfico tiene una importancia crucial. Los relatos que constituyen el núcleo de la obra están enmarcados por un conjunto de discursos que los explican, dirigen la atención del lector hacia uno u otro aspecto de los mismos, o del contexto en que surgen, o de los sujetos que los enuncian, o de las circunstancias en que se han recogido (Genette, 1982). El acceso al relato original está mediado por este conjunto de discursos erudi-

tos que lo validan y lo fijan de tal manera que se vuelve fácilmente canónico y difícilmente revisable.

En su génesis, el texto etnográfico clásico parte de un relato en lengua indígena oral, que el etnógrafo presenta como original. Podríamos decir que ese relato original es el núcleo invisible, pues permanece en la oralidad, y una vez enunciado no se puede invocar más.<sup>20</sup> Este relato oral se somete luego a una textualización, que implica transcribir lo que el etnógrafo estime esencial, normalizando el lenguaje de manera que se ciña a convenciones de sintaxis, división de párrafos, orden conceptual, etcétera, y agrega su correspondiente traducción, sea interlineal, a doble columna, en texto al pie de página o al final del texto. A este binomio, en el que no siempre puede determinarse si se textualiza primero el relato oral o la traducción, lo llamaremos bitexto.<sup>21</sup> Es posible que algunas veces relato y traducción sean productos de una negociación oral entre etnógrafo e informante, y que en otras la textualización se haga a espaldas del informante, con un traductor externo al proceso. En general es difícil que sepamos el grado de competencia lingüística de los participantes en una u otra lengua, y aunque a veces los prólogos proporcionen datos al respecto, y sobre los pasos y procedimientos empleados, no tenemos manera de corroborar su veracidad. El presupuesto de base de toda etnografía, en particular la hecha antes de los registros de voz, es que el original es el relato autóctono, de cuya existencia real da cuenta el hecho de su textualización, y de cuyo contenido conceptual da cuenta la traducción. Así es como el relato oral, textualizado junto con su traducción, se constituye como fuente para ilustrar la interpretación etnográfica, y resulta fácil comprender que el etnógrafo sea quien tiene el control de la textualización y, por lo tanto, de la fuente misma, de la que es, de hecho, coautor.

---

20. En esta primera etapa de recopilación, pueden participar, además del etnógrafo y el informante principal, uno o varios intérpretes, en un contexto de diálogo con el informante y otras personas, de uno u otro lado, aportando o solicitando precisiones.

21. Preferimos adoptar aquí el término «bitexto» por analogía con el producto informático compuesto de original y traducción con que se alimentan las llamadas «memorias de traducción». Con esta denominación podemos referirnos a todo tipo de productos en que el relato y la traducción se leen juntos: traducciones interlineales, al pie, y en columna paralela; recalamos el carácter co-construido de estos binomios y la dificultad de establecer la relación de derivación, es decir, cuál de los dos textos es el original y cuál es la traducción.

El aparato paratextual que interactúa con la fuente es más o menos complejo, pero suele constar, primero, de la argumentación o aparato crítico del mismo etnógrafo que ha seleccionado y traducido las citas, y que interactúa directamente con ellas por medio de interpretaciones intercaladas, glosas, notas de pie de página, y otros modos de intervención. Luego tenemos un envoltorio más o menos importante de prólogos, textos nuncupatorios, preámbulos, epílogos, anexos y otras formas de glosas eruditas.

La función principal de este aparato es la de legitimar el relato originario enmarcándolo en un discurso que confirme su autenticidad y le otorgue verosimilitud y legibilidad. Los prólogos pueden ser varios, del mismo o de distintos etnógrafos. Es la autoridad de los autores del aparato paratextual y de la institución que ampara estos trabajos, que se encuentra declarada en los paratextos, lo que determina las condiciones de conservación y circulación del relato fuente. Hay una jerarquía en esta secuencia preambular: el prólogo que ocupa el primer lugar en el orden del libro suele ser de un científico considerado autoridad en la materia, que autentifica las interpretaciones y argumentaciones del etnógrafo que actúa como testigo ocular de los relatos fuente y que legitima a su vez la verosimilitud de éstos y del proceso de traducción e interpretación.

Veracidad y legitimidad de la fuente es lo que está en juego en el relato etnográfico. Cuando el etnógrafo no pertenece a la cultura objeto de la etnografía, es el proceso de obtención y fijación del relato y su traducción lo que dota de estos valores a la fuente, que ha de leerse como auténtica. En la obra autoetnográfica, en la que estos valores del relato original vienen dados por la identificación del autor indígena con su fuente, es éste quien debe legitimarse. Para comprender las posibilidades y limitaciones de esta legitimación estudiaremos el aparato paratextual de la autoetnografía de Manquilef.

## Los paratextos en Comentarios I

El análisis del aparato paratextual de los dos *Comentarios* de Manquilef resulta revelador de las tensiones y complejidades del contexto en que escribe y es leído. Aquí cuentan las palabras, pero también los personajes, sus posiciones sociales y políticas y, principalmente, saber quién posee la verdad sobre la lengua y la cultura indígenas: el observador que tiene las herramientas de la ciencia o el indígena dueño del conocimiento natural. Por el lugar que estos paratextos ocupan en la obra, su datación, sus firmas y sus contenidos podemos darnos cuenta de quién traduce, para quién traduce y cómo traduce: son

medidas con las que se aquilata el valor de una lengua y una cultura. En buena medida es ahí donde se dirime esa pugna. Veamos: en *Comentarios I* son cinco las secciones preliminares, en este orden:

1) Prefacio de Rodolfo Lenz, fechado en abril de 1911. Va dirigido al lector erudito, y se refiere al trabajo de Manquilef destacando lo insólito del caso: «Es la primera vez que un descendiente inmediato de la heroica raza cantada por Ercilla, un joven que en su infancia no ha hablado otra lengua que el mapuche, publica una obra científica» (p. 3). Expresa a continuación una velada reticencia ante su modo de emplear la traducción interlineal, que se podría haber hecho «de otro modo», declara la virtual imposibilidad de la traducción entre «lenguas tan absolutamente distintas como el mapuche i el castellano» y no tiene empacho en sugerir al lector que compare la forma en que traduce Manquilef con la forma en que él traduce, para lo cual remite al lector a una obra suya.

2) Presentación biográfica de Manquilef, escrita por él mismo, en primera persona. Lleva fecha de mayo de 1910. Es un texto emotivo, lleno de recuerdos de infancia, de expresiones de sentimiento, de pormenores de su trayectoria educativa y vida laboral, con abundantes referencias en mapudungun seguidas intermitentemente de traducción o paráfrasis explicativas, el gesto solícito de quien busca ser comprendido y reconocido. Es significativo el hecho de que no es él quien agrega esta biografía, sino Lenz, y cabe preguntarse en qué circunstancias. En el prefacio, Lenz da a entender que se la había solicitado a Manquilef como parte de su postulación a la Sociedad de Folklore Chileno, es decir, que originalmente no formaba parte de esta obra. Lenz presenta así a Manquilef como si fuese éste quien se presentara por iniciativa propia. No nos llamaría tanto la atención si no fuera porque en esa autobiografía Manquilef no usa el tono impersonal, objetivizante del resto de la obra, sino que se muestra como mapuche, con sus recuerdos, sus afectos, su historia de infancia, etcétera. Al incorporar este relato autobiográfico en la obra, por una parte Lenz proclama su autoridad sobre la obra, pero además indica al lector cómplice cuál es la verdadera genealogía de Manquilef: puede que se presente como erudito, pero en el fondo no deja de ser el mapuche cuya vida y obra serán aquí, también y fatalmente, objeto de etnografía.

3) Sección breve en la que se reproduce, según inferimos, la nota del acta oficial donde se informa del dictamen del jurado que adjudicó el premio que consistía en la publicación de la obra. Si es así, sería Lenz quien la insertó. No lleva fecha. Importa resaltar que el certamen se había convocado para conme-

morar la Independencia, y que uno de los tres temas fue precisamente el de la «vida araucana». Fue dictaminado como «trabajo de cierto aliento, cincuenta páginas... Está escrito en estilo sencillo i sus capítulos están bien ordenados» (pp. 9-10).

4) Dedicatoria de Manquilef, principalmente a Rodolfo Lenz, reconociéndole la autoridad en estudios araucanos. Fechada en agosto de 1910. Es interesante su vehemente exhorto final a aceptar el tributo de «uno de los últimos vástagos de la raza que con gran tenacidad supo defender durante tres siglos i medio de lucha la integridad de su suelo», con el que admite la derrota del pueblo mapuche y al mismo tiempo establece una continuidad fundacional entre ese presente de pérdida y el glorioso pasado mapuche.

5) Introducción propiamente dicha de Manquilef, fechada en agosto de 1910. En este texto, que figura en último lugar, leemos al Manquilef erudito, conecedor de convenciones de comunicación científica. No emplea la primera persona sino la forma impersonal o pasiva refleja, como recurso de objetivación. Manquilef se muestra distanciado de su objeto de estudio, refiriéndose al «desarrollo intelectual de un pueblo», su «poder de asimilación, propio de la inteligencia i la razón», «el raciocinio de la raza», etcétera. Y con estas mismas estrategias discursivas reitera el *topos* del «heroico i lejendario pueblo araucano» y la «indómita Araucanía».

Ahí se evidencia que Manquilef conoce bien los *Estudios araucanos* de Lenz, y en esta Introducción, de apenas dos páginas, le sirve para «comentar» algunos pasajes, sin identificarlos. Es interesante observar de cerca este carácter de debate encubierto que emprende Manquilef en *Comentarios I*, retomando a veces las palabras mismas de Lenz en sus *Estudios araucanos*:

También serian mui útiles las descripciones de su manera de cultivar el campo, de construir sus casas, de cazar, de tejer i en general de sus usos i costumbres (*Estudios araucanos*, p. IX).

Para pintar la faz social de la vida araucana, ha sido de suma utilidad la descripción de la manera de construir las casas, de los rodeos, de los corrales, en general, de los usos i costumbres (*Comentarios I*, p. 14).

Si en este ejemplo Manquilef parece responder a Lenz dándole la razón, en el que sigue tenemos una réplica clara a la insinuación que hace Lenz sobre la falta de aptitud del mapuche para la asimilación:

Creo que hay muchos de ellos (indios) que pudieran llegar a ser miembros útiles del pueblo chileno, si se supiera asimilarlos (*Estudios araucanos*, p. XIV).

...porque descripciones narrativas son uno de los medios de mostrarnos el desarrollo intelectual de un pueblo, pues nos pintan su poder de asimilación, propio de la inteligencia i la razón (*Comentarios I*, p. 14).

En el siguiente ejemplo, Lenz expresa dos opiniones: la del escaso valor de la literatura mapuche y la de que, como raza salvaje, es natural que se la considere carente de sentimientos:

De importancia especial, i fáciles de apuntar, son los cantos que corren entre ellos de boca en boca, por estúpidos e insulsos que nos parezcan (*Estudios araucanos*, p. IX).

El valor poético de las poesías araucanas para jente civilizada naturalmente no puede ser grande; sin embargo, algunas de ellas revelan que los feroces guerreros indios no son de ninguna manera desprovistos de sentimientos tiernos (*Estudios araucanos*, p. 389).

Manquilef recoge ambas ideas en una sola respuesta:

Al anotar también, en este humilde trabajo, los cantos que corren entre ellos de boca en boca, no se ha perseguido otro objeto que el de mostrar el raciocinio de la raza, su fantasía imaginativa i creadora, demostrando su característica de pueblo sentimental (*Comentarios I*, p. 14).

El problema de la verdad y la verosimilitud de los relatos se plantea en el siguiente extracto, donde Lenz declara la inexistencia de documentos auténticos (lo que implicaría dudas acerca de la veracidad de los relatos), y Manquilef defiende su relato apropiándose de la expresión «lejítimo araucano»:

No existen ningunos documentos escritos en el idioma que puedan considerarse como lejítimo araucano (*Estudios araucanos*, p. VII).

...el que estas humildes líneas firma cree que este cuadro de la vida social, aunque sumario, tal vez incompleto, debe ser mirado como noticia auténtica i, a la vez, como lejítimo araucano... (*Comentarios I*, p. 15).

Ahora bien, esta Introducción de Manquilef lleva la fecha del 20 de agosto de

1910. Lenz, por lo tanto, la leyó antes de escribir su *Prefacio*, un año después, cuando se hizo efectiva la publicación. De ahí que encontremos en ella notas al pie de Lenz haciendo aclaraciones, remitiendo a su propia obra o señalando que él traduciría tal o cual palabra de otra manera; asimismo incluye con su nombre un glosario final de «palabras chilenas» y «palabras indias» empleadas por Manquilef en su obra. El efecto de estas acotaciones e intromisiones *post facto* no es, a juicio nuestro, demostrar una colaboración, sino convencer de que, a fin de cuentas (y por eso quien escribe el prólogo tiene de hecho la última palabra), la verdad científica sobre la lengua y la cultura mapuche no la tiene en definitiva el «lejítimo araucano» sino el erudito extranjero.

### Los paratextos en Comentarios II

Precisamente porque como erudito tiene la última palabra, en la segunda obra de Manquilef, *Comentarios II. La gimnasia nacional*, Lenz tendrá la ocasión de defender de una vez por todas su posición y poner en su lugar a Manquilef. Ahí Lenz también interviene, primero, con un largo *Prefacio acerca del arte de la traducción*, fechado ahora dos años después de la respectiva Introducción de Manquilef. En él, Lenz expone en primer lugar su teoría de la traducción etnográfica, que puede resumirse en los siguientes puntos: en primer lugar, que en rigor no se puede traducir entre lenguas que muestran distinto grado de cultura; en segundo lugar, que la lengua mapuche es de baja cultura y, por lo tanto, no tiene recursos para que en ella pueda traducir literalmente (ni siquiera, dice, hay diccionarios completos); en tercer lugar, que para poder comprender cabalmente esa lengua no hay más remedio que probar hacer versiones al pie de la letra interlineales, aunque produzcan un «lenguaje estropeado» y, finalmente, que de lenguas de baja cultura se puede hacer una versión más idiomática, pero manteniéndose dentro de los límites de los recursos estilísticos que tengan.

Para Lenz, filólogo al fin, el problema está en la lengua y su imperfección lingüística debida a sus deficiencias culturales, como lo había ya afirmado en su prólogo a *Comentarios I*: «en lenguas tan absolutamente distintas como el mapuche y el castellano toda traducción literal es imposible» (p. 4) (entendiéndose por literal la traducción propiamente dicha), a lo que Manquilef, consciente de que no se traduce en un vacío social, responderá empleando lo que en términos de Nida y Taber (1986) sería una traducción en clave de equivalencia dinámica para hacer inteligibles y funcionales los textos, como veremos a continuación. Pero además, en un gesto que a juzgar por la reacción

que despierta, puede interpretarse como paródico, hará las mismas traducciones interlineales, filológicas, que Lenz considera que son las únicas que tolera el mapudungun. Éste aprovechará entonces el espacio privilegiado que le da el prefacio para criticar las versiones libres de Manquilef diciendo que no son fidedignas y demostrar que la traducción que él hace es la verdadera. De paso, dará una lección a Manquilef: así como éste le copia su manera de traducir, él reproducirá en su *Prefacio* ejemplos de las traducciones de Manquilef y las corregirá en una columna paralela. En ello estriba la pugna que a continuación desarrollamos.

### **La traducción: identidad, verdad y verosimilitud**

Nos hemos referido anteriormente a los recursos discursivos de descentramiento y objetivación que emplea Manquilef, que creemos evidencian su aguda conciencia lingüística y cultural, y su capacidad de pensar su lengua y pensarse como miembro de su comunidad lingüística, adoptando al mismo tiempo el lenguaje y las estrategias discursivas del científico (como cuando habla del «pensamiento jenuino del indio», «los araucanos civilizados», «los cantos que corren entre ellos...», «los araucanos son...»). Es comprensible por ello que pueda adoptar distintas estrategias de traducción en función de los tres contextos de recepción proyectados por él: círculos académicos, lectores mapuches y lectores chilenos. Esa triple escenografía que propone Manquilef, lejos de ser una simple declaración de principios, se materializa entonces en estrategias diferenciadas de traducción, que emplea en los dos *Comentarios*: en *Comentarios I* adopta miméticamente la versión interlineal, o sea la estrategia de traducción filológica. En contacto con los etnógrafos ha aprendido a distanciarse de su propia lengua de tal forma que es capaz de pensarla como un producto ajeno a él mismo, exótico incluso (desmintiendo que sea «completamente injenuo al usar la lengua indíjena», como dice Lenz de él en el *Prefacio*), y a emplear los mismos procedimientos de traducción, como podemos leer en este fragmento:

Para ser sabido después ese jente ándase mensajero para decirle: bueno estar es mi grande bueno sobrino tener no cosa es? Bueno sobrino, buen amigo: Así es pues su buen trabajador ser mi buen amigo sobrino; eso por pues capitán lo haré a este, decía yo; toda la jente ayudándose, cómo pues no iría a decir mi buen sobrino. El me favorecerá pues, demasiado mañana

solo juntará jente para mi ayudarme ella; demasiado mucho mudai, carne tengo (*Comentarios I*, pp. 30-32).<sup>22</sup>

Pero luego ofrece de esos mismos textos una versión normalizada, en clave de equivalencia dinámica, de rasgos literarios, que llamaremos estilizada (y que ilustraremos en detalle más adelante) que tiene como efecto mostrar la cultura y la lengua autóctonas como algo no exótico ni extraño sino propio y natural, homologable a la lengua española y la cultura chilena. Así, del mismo fragmento podemos leer la segunda versión, al pie:

A fin de comunicar a estas personas su nombramiento se le envía un mensajero a decirle: Buen sobrino i buen amigo. Teniendo fama de buen trabajador mi buen sobrino amigo, no he trepidado en nombrarlo capitán. Existiendo entre nosotros el deber de ayudarnos, creo que no presentará ningún inconveniente. Por eso le ruego que desde mañana mismo tome las medidas del caso i se apresure a reunir jente, pues tengo bastante carne i mudai (*Comentarios I*, pp. 30-32).

En *Comentarios II*, Manquilef solo empleará la estrategia de traducción estilizada. Pero, además, en ese segundo volumen emprende algo de lo que sólo hay antecedentes misionales: la traducción del castellano al mapudungun. Escoge textos en los que se muestran aspectos admirables de la cultura y la historia mapuche, como es el caso de un fragmento de *Raza chilena* (Nicolás Palacios, 1904) en que se alaba su astucia militar y habilidad ecuestre, y varios extractos de obras y conferencias de especialistas en gimnasia y deportes de su tiempo (Daniel Aeta, Leotardo Matus Zapata y Felipe Casas Espínola) referidas a juegos y actividades físicas propias de los mapuches. Las versiones son, como no deja de señalarlo Lenz, simplificadas (según él, sin las abstracciones para las que la lengua no tiene equivalentes), adaptadas al lector mapuche instruido o medianamente instruido. Manquilef se muestra como el escritor que piensa la lengua propia con la autoridad de quien es capaz de objetivarla

---

22. Texto original en mapudungun, según transcripción de Manquilef: *Tañi kimneal tüfachi che amurkei werken taño feipiael*: «*Küemelekan chi ñi fütä küme mallé nienon dunu chíí? Küme mallé, küme wenüy. Felei mai ñi küme küdaufe nen ñi küme wení mallé; fei meu mai 'Kapitan afiñ ta tüfa', pipefun; itrokóm che kelluukelu, chum ta mai pipelayfui ñi küme mallé. Freneaneu mai, itró ulé müten tragucheai tañi kelluaeteu; itró fentren muska, iló nien.*

y moldearla en función de un contexto de recepción que él imagina: un lectorado nuevo, mapuche, al que no le interesa la etnografía sino la pertenencia a la sociedad letrada de la época.

Así, pues, podemos decir que si bien el producto final de la etnografía de Lenz y la autoetnografía de Manquilef puedan definirse como pertenecientes a un mismo género, la finalidad que se persigue en la autoetnografía no es sólo de orden lingüístico o psicológico. Para Lenz, la verdad sobre la lengua y la psiquis del pueblo se encuentra en la filología (Tymoczsko, 1999); Manquilef, en cambio, persigue una meta distinta: exponer «la faz social»; averiguar «el camino que siguieron las agrupaciones para alcanzar su más alto desarrollo intelectual y social», como lo dice en su Introducción a *Comentarios I* y, por lo tanto, situar al mapudungun en la modernidad y proyectar sus posibilidades futuras. Traduce ya no pensando en el mapuche del campo sino en el de la ciudad. Aprovecha la curiosidad etnográfica del no indígena para usar sus espacios de publicación y mimetizar la traducción etnográfica para romper precisamente con el modelo etnográfico y afirmar el poder de la lengua en ámbitos distintos a los tradicionales. Reivindica el uso del mapudungun en espacios diversos a los que lo tienen confinado tanto su propia tradición como la representación etnográfica, activándolo y afirmando así su vitalidad. Asimismo, por medio de su traducción estilizada al castellano, afirma indirectamente la existencia de un mapudungun literario. En el siguiente cuadro sintetizamos este análisis:

	<b>Finalidad</b>	<b>Contexto de recepción</b>	<b>Estrategias de traducción</b>
Etnografía	Interés científico y colaboración política	Círculos académicos y aparato estatal	* Versión filológica interlineal mapudungun-castellano (sintaxis=psiquis) * Versión literal al pie o en doble columna (observación de recursos estilísticos)
Autoetnografía	Activación de la lengua	Lector mapuche	* Traducción castellano-mapudungun (homologación de los recursos del mapudungun con el castellano)
	Reivindicación cultural	Lector chileno común	* Versión estilizada mapudungun-castellano en doble columna o al pie (valoración de contenidos culturales y recursos del mapudungun)
	Reconocimiento científico	Lector académico	* Versión filológica interlineal (mímesis del procedimiento filológico, efecto paródico)

Es importante subrayar la importancia de la versión estilizada que Manquilef ofrece al lector chileno, y la violencia de la arremetida de Lenz, que, señalando la ausencia de registros literarios del mapudungun, se burla del «empeño de Manquilef de aclarar en castellano lo que el indio de hecho mostraría en el suelo con las rayas y las piedras» (Prefacio, *Comentarios II*, p. 87). Para demostrar a su lector cómplice la superioridad de sus versiones por sobre las de Manquilef, reproduce, como hemos dicho, algunos fragmentos de ellas y las compara con las suyas. Mostramos y comentamos a continuación algunos ejemplos de estas dos versiones, tomadas del *Prefacio sobre el arte de la traducción* de Lenz, subrayando algunas estrategias de estilización literaria empleadas por Manquilef, que son las que motivan la crítica de Lenz. Las designaciones «Traducción libre de Manquilef» y «Traducción literal de Lenz» son del propio Lenz:

Traducción libre de Manquilef	Traducción literal de Lenz
Desde que el niño viene al mundo sabe lo que es frío, calor, agua i prisión; pues, ¿cuán doloroso no será para él permanecer encerrado en su cuna, envuelto en fajas sin poder mover ningún miembro de su cuerpo? (p. 11/85)	Desde su nacimiento el indio conoce el frio, el calor, el agua i el estar amarrado; pues, como no habría de conocer el estar amarrado cuando está tan bien fajado en su cuna? (p. 11/85)

Unas páginas antes, Lenz ha ofrecido la transcripción del mapudungun con su versión interlineal, que no reproducimos aquí, pues lo que nos interesa es la polémica entre las representaciones de la lengua que se dan en las dos traducciones. Puede verse en la comparación que la traducción de Manquilef introduce rasgos de emotividad y subjetividad: «niño», en lugar de «indio», «prisión», en lugar de «estar amarrado», y formas más cultas, que producen efectos de ennoblecimiento: «cuán doloroso», y no «cómo no...». Mediante expansiones y explicitaciones transmite su simpatía hacia el niño que sufre esta experiencia: «envuelto en fajas sin poder mover ningún miembro de su cuerpo», en lugar del simple «bien fajado en su cuna», de la versión de Lenz. Estilísticamente, la traducción de toda la idea en Lenz es ripiosa: «el estar amarrado; pues, como no habría de conocer el estar amarrado cuando está tan bien fajado», lo que interpretamos como sugerencia de pobreza expresiva del mapudungun.

Traducción libre de Manquilef	Traducción literal de Lenz
Al estar mas grande entra ya al servicio de emisario i a fin de que siempre ejecute con rapidez sus obligaciones le sangran las piernas con sanguijuelas (pirhuin). «La sangre es la pesadez del individuo», (se dice) (p. 11/85).	Siendo mas grande lo usan como mensajero, i para que lleve cualquier mensaje lo agujerean los pies con sanguijuelas. «La sangre hace pesada a la jente», dicen (p. 11/85).

En este segundo ejemplo, Manquilef introduce expresiones cultas, con las que sitúa el relato en su nuevo contexto de recepción: «entrar al servicio de emisario», «le sangran las piernas», mientras que Lenz se atiene a las equivalencias formales: «lo usan como mensajero», «lo agujerean los pies». Manquilef emplea también traducciones intratextuales, es decir, equivalencias anotadas entre paréntesis: «sanguijuelas (pirhuin)», que refuerzan el carácter auténticamente cultural de la costumbre. En este mismo sentido de pertinencia cultural debe leerse su versión «La sangre es la pesadez del individuo», menos idiomática en castellano que la versión de Lenz. También conserva palabras en mapudungun, marcadas en cursiva como préstamos, unas veces sin traducir: «*trarilonko*», y otras seguidos de paráfrasis descriptiva: «*komikelu*, el que todo lo come». Adviértase también la explicitación de carácter erudito: «a fin de que siempre ejecute con rapidez sus obligaciones», que contrasta con «para que lleve cualquier mensaje», de Lenz. Identificamos el uso, reprobado por Lenz en una nota al pie, de cultismos como «costumbre innata», o «opinión hereditaria» (que Lenz traduce como «hay costumbre», y «se dice») como contextualizaciones introducidas por Manquilef, que producen el efecto de ennoblecimiento del mapudungun que hemos señalado anteriormente.

Por medio de sus estrategias de traducción, Manquilef transfiere así al castellano las características no textualizables del mapudungun oral: el tono, los matices y la situaciones sociolingüísticas; en una palabra, *socializa* la lengua: la emotividad en la descripción de la forma en que se amarran los niños, o el registro especializado en la forma en que se procede con los emisarios, y se ciñe a los cánones de la descripción en lengua castellana. A diferencia de Lenz, para quien la lengua se lee *in vitro*, Manquilef considera la lengua no sólo como una lengua de estudio, sino como una lengua viva y en movimiento. Su *ethos* es más de traductor que de etnógrafo, mientras que el de Lenz es más de etnógrafo que de traductor.

La etnografía de Lenz tiene un solo interlocutor social y destinatario, un

solo «tú» a quien habla el libro: el lector académico no indígena. Y lo mapuche es el objeto de ese discurso, un «otro» situado fuera de este diálogo privilegiado en que somos cómplices de un conocimiento experto, un «otro» definido de una vez por todas y situado en un tiempo, aislado socialmente, sin futuro ni posibilidad de evolución. En ese lugar y tiempo impreciso pero nunca contemporáneo, Lenz coloca también a Manquilef, que «no ha analizado la gramática mapuche i es completamente ingenuo al usar la lengua indígena. No se habrá dado cuenta del significado propio y primitivo de sus elementos gramaticales, i de consiguiente le es molesto hacer versiones interlineares, palabra por palabra, del mapuche al castellano» (Prefacio, *Comentarios II*, p. 77). Así es como Lenz le niega a Manquilef no sólo la capacidad de presentarse como erudito de su propia lengua y cultura, sino también la autoridad como defensor de una lengua mapudungun moderna, y en definitiva también su autoridad testimonial, como testigo fidedigno.

La autoetnografía de Manquilef se sitúa no sólo en las prácticas tradicionales y en la ruralidad sino en los libros, libros de sus contemporáneos, y en el contexto de la ciudad, en las preocupaciones por la educación y la salud de la población. Manquilef está implicado en el momento político. Su interés es el aquí y ahora. El pasado es nostalgia. Su autoetnografía imagina un triple escenario en el que están representados los tres colectivos a los que le interesa llegar: mapuches, chilenos y académicos, y en el que el objeto del discurso es unas veces lo mapuche, pero otras es lo no indígena (en sus traducciones del castellano). Manquilef procura así para el mapudungun un lugar en la esfera pública, el reconocimiento de un derecho de ciudadanía, de figurar como parte de lo chileno. Cuando dice que su relato es «tan veraz como patriota», con toda la ambigüedad que tenga la palabra patria (Pavez, 2003), está reclamando para lo mapuche ese lugar en la nación, y en el reclamo de la veracidad del relato está también implícita la refutación que hace Lenz de sus traducciones como inverosímiles (el mapuche no tiene abstracciones, dice). Para Lenz verdad y verosimilitud son equivalentes; no es verdadera la representación que hace de lo mapuche la traducción literaria que hace Manquilef porque no se ciñe a los códigos de verosimilitud que su ciencia admite.

Para Lenz el mapudungun no tiene ni tendrá posibilidades de representar el castellano. Así, el intento de Manquilef de activar o dinamizar el mapudungun se verá negado por quien posee el saber reconocido y puede vetar el acceso a los círculos eruditos. Su intento de traducción recíproca (castellano-mapudungun y mapudungun-castellano) será ridiculizado y confinado a los límites de la

reducción (Pavez, 2003: 30), encasillado dentro de los márgenes de lo pensable por Lenz.

## Conclusiones

En la producción de discursos sobre identidad étnica y nación está siempre presente la cuestión de la diferencia: toda afirmación sobre lo propio es al mismo tiempo poner una distancia respecto a lo ajeno. De ahí que la diferencia lingüística sea siempre sintomática, y por eso las traducciones, en especial las que están vinculadas a la historiografía, importan en el estudio del vasto universo de prácticas que producen, fomentan, frenan o censuran representaciones y discursos de identidad. La fijación y traducción de testimonios orales plantean desde luego problemas técnicos, sobre cómo representar en un soporte escrito una estética oral, pero tienen sobre todo, como toda actividad de representación, un profundo sentido ético.

En esta corta descripción que hemos hecho de la pugna entre Manquilef y Lenz, descripción de la que han quedado fuera preguntas muy importantes cuya respuesta no podíamos dar ahora, como la de las reacciones que generaron en otros ámbitos estas publicaciones, hemos tratado de poner bajo la lupa la cuestión de la imbricación entre el discurso del etnógrafo y el del autoetnógrafo sobre el campo de batalla de la traducción. Hemos sacado a la luz la forma en que en el aparato paratextual de estas obras, y a golpe de introducciones, prefacios y prólogos, lidian entre sí Lenz y Manquilef por establecer la autoridad discursiva sobre el conocimiento de la lengua y la cultura; hemos mostrado cómo el despliegue de nuevas escenografías de recepción en Manquilef va acompañado de estrategias de traducción también diversas, entre ellas una traducción (tal vez involuntariamente) paródica, y el autoritarismo y la hipocresía (en algún momento había que decirlo) con que Lenz reacciona aprovechando los espacios que Manquilef le ofrece. Asimismo, confirmamos lo que ya otros autores han dicho sobre la forma en que la reacción de Lenz le señala a Manquilef el lugar al que pertenece: el de sujeto de etnografía, y expuesto como le niega la autoridad no sólo de erudito y conocedor de su lengua sino también la autoridad testimonial.

Finalmente, hemos tratado de describir en algún detalle las estrategias seguidas por Manquilef para comprender, entre otras cosas, los efectos discursivos y metadiscursivos que produce su traducción estilizada: hacer del mapudungun una lengua de la *polis*, ampliar su canon estilístico y temático, e

incorporarlo a la lengua nacional equiparándolo al castellano por medio de la eficaz herramienta homologadora que es la traducción. Estos son los efectos que Manquilef persigue, y que Lenz procura ahogar desde la cuna.

Lejos del símil del puente por el que transitan sin obstáculos las culturas, la traducción en contextos coloniales, como el que estudiamos, está en la encrucijada de problemáticas de poder y diferencia. Más que operar un traslado o establecer un diálogo recíproco, lo que hace es relacionar y tensar dos lenguas que representan dos realidades sociopolíticas en pugna. Es un instrumento que en manos de unos u otros puede ser salvador o destructor, generador o aborador de posibilidades. Es imposible asignar a una estrategia de traducción determinada un valor absoluto, pues tratándose de un ejercicio social, hay que voltear hacia los individuos que la emplean y sus lugares en la sociedad para comprender su funcionamiento y su eficacia. Los malentendidos de Luis de Valdivia con los mapuches y con sus intérpretes (Payàs y Garbarini, 2012) no fueron lo bastante graves como para que se impusiera el monolingüismo en castellano, y se llegó a fines del periodo colonial con un mapudungun enriquecido y una soberanía lingüística mapuche sostenida por prácticas de interpretación cultivadas a lo largo de dos siglos de relaciones fronterizas, en particular en el ámbito diplomático. En cambio, ni el interés científico ni la traducción etnográfica de Lenz y Guevara logró dar más vida al mapudungun (si es que lo pretendían); en ellos, comprender la lengua y la cultura implicó amarrarlas al pasado y a un estado social que se percibía como de decadencia: una lengua y unas formas de vida que tendrían que ser sacrificadas en los altares del progreso y la civilización, una lengua y una cultura que estaban ahora más que nunca en la periferia. El esfuerzo de Manquilef, bien encaminado e inteligentemente concebido, de desmontar la escenografía científica y levantar una escenografía literaria, no sólo fue eficazmente controlado, sino que fue aislado y tardío.

Sin insistir demasiado a lo largo de esta reflexión, hemos tenido presentes como telón de fondo esas autoetnografías de la Nueva España que sirvieron para la constitución y difusión de los mitos fundacionales de México. Podemos ahora volver a preguntarnos qué consecuencias tiene para la identidad nacional moderna de las naciones hispanoamericanas el hecho de que en algunas tengamos narrativas fundacionales muy tempranas, a base de traducción autoetnográfica, mientras que en otras esas narrativas hayan surgido más tardíamente, cuando las descripciones de base religiosa fueron reemplazadas por las de base científica. La respuesta está en otras investigaciones que puedan atender otras preguntas que han ido surgiendo en el camino: sobre las restricciones doxo-

lógicas y los prejuicios en cada contexto, y sobre las condiciones materiales reinantes, las circulaciones de textos y las relaciones entre las diversas formas de representación de la identidad, preguntas que habrá que seguir abordando si queremos de alguna manera contribuir desde el estudio académico a conocer las prácticas culturales relacionadas con la aparición, conservación y difusión de narrativas fundacionales de nuestros pueblos.

En el mundo mapuche dos son las autoetnografías que contienen materia fundacional: la de Pascual Coña (recogida por E. W. de Moesbach y publicada en 1930), y la de Manuel Manquilef. Ambas han sido objeto de estudio y revisión desde una perspectiva y unos marcos de comprensión poscoloniales, una crítica muy necesaria pero que se ha quedado rumiando en el umbral mismo de los relatos, sin cuestionarse la validez, vigencia o incluso la estética de las representaciones mismas que transmiten por medio de la traducción. Siguiendo la intuición de Manquilef, que vio en la literatura la salida del laberinto de la etnografía (cosa que bien saben los poetas, hombres y mujeres, mapuches de hoy), convendría estudiarlas desde una poética y quizás intentar nuevas versiones y retraducciones.

## Referencias

- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined communities*. Londres y Nueva York: Verso.
- ALONSO, Iciar, Alba Páez y Mario Samaniego (eds.) (2015). *Traducción y representaciones del conflicto desde España y América*. Salamanca y Temuco: Ediciones Universidad de Salamanca y Universidad Católica de Temuco.
- FOOTE, Susan (2012). *Pascual Coña, historias de sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz*. Concepción: Editorial Universidad de Concepción.
- GELLNER, E. (2006). *Nations and nationalism*. 2.<sup>a</sup> ed. Oxford: Blackwell.
- GENETTE, Gérard (1982). *Palimpsestes*. París: Seuil.
- GONZÁLEZ DE NÁJERA, Alonso (1889). *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Santiago: Imprenta Ercilla.
- GUTIÉRREZ CHONG, Natividad (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Plaza y Valdés.
- JAKOBSON, Roman (1959). «On linguistic aspects of translation». En R. A. Brower, (ed.), *On translation* (pp. 232-239). Cambridge: Harvard University Press.

- KLOR DE ALVA, Jorge (1988). «Sahagún and the birth of modern ethnography». En Jorge Klor de Alva y otros (eds.), *The work of Bernardino de Sahagún, pioneer ethnographer in Sixteenth Century Aztec Mexico* (pp. 53-63). Albany: State University of New York.
- LENZ, Rodolfo (1895-1897). *Estudios araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- MALLON, Florencia (2010). «La ‘doble columna’ y la ‘doble conciencia’ en la obra de Manuel Manquilef». *Revista de Antropología*, 21: 59-80.
- MANQUILEF, Manuel (1911). «Comentarios del pueblo araucano (La faz social)». *Anales de la Universidad de Chile*, CXXVIII: 3-60.
- MANQUILEF, Manuel (1914). «Comentarios del pueblo araucano (La gimnasia nacional)». *Anales de la Universidad de Chile*, CXXXIV: 1-219.
- MEDINA, José Toribio (2007/1925). *Biblioteca Chilena de Traductores 1821-1924*. 2ª ed. corregida y aumentada, con «Estudio introductorio» de Gertrudis Payàs y la colaboración de Claudia Tirado. Santiago: Dibam y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- MÉNARD, André (2006). «Emergencia de la tercera columna en el texto ‘La faz social’, fragmento de los *Comentarios del pueblo araucano* de Manuel Manquilef». En *Anales de Desclasificación/Vol. 1: La derrota del área cultural*, núm. 2/2006: 927-237.
- NIDA, Eugene Albert y Charles Russell TABER (1986). *La traducción. Teoría y práctica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN, Francisco (2001). *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile*. 2 vols. Santiago: RIL Editores.
- OVALLE, Alonso de (1646). *Histórica relación del Reyno de Chile*. Roma: Francisco Caballo.
- PALACIOS, Nicolás (1904). *Raza chilena. Libro escrito por un chileno i para los chilenos*. Valparaíso: Imprenta y Litografía Alemana.
- PALERM, Ángel (2006). *Historia de la etnología*. México: Universidad Iberoamericana.
- PAYÀS, Gertrudis (2010). *El revés del tapiz. Traducción y construcción de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Madrid, Frankfurt: Iberoamericana Vervuert y Universidad Católica de Temuco.
- . (2015). «Acercamiento a las dinámicas interétnicas hispano-mapuches en el paso de Colonia a República desde la historia disciplinar». En Iciar Alonso, Alba Páez y Mario Samaniego (eds.), *Traducción y representaciones*

- del conflicto desde España y América* (pp. 19-34). Salamanca y Temuco: Ediciones Universidad de Salamanca y Universidad Católica de Temuco.
- PAYÁS, Gertrudis y Carmen Gloria GARBARINI (2012). «La relación intérprete-mandante: claves de una crónica colonial para la historia de la interpretación». *Onomazéin*, 25: 345-368.
- PAVEZ, Jorge (2003). «Mapuche ñi nüttram chilkatun/Escribir la historia Mapuche. Estudio poslimiar de Trokinche müfu ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX». *Revista de Historia Indígena*, 7: 7-53
- . (2015). *Laboratorios etnográficos. Los archivos de la antropología en Chile (1880-1980)*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- PRATT, Mary Louise (1991). «Arts of the Contact Zone». *Profession*, pp. 33-40. Disponible en <<http://www.jstor.org/stable/pdf/25595469.pdf?acceptTC=true>>.
- RAMA, Ángel (2004). *La ciudad letrada*. Santiago: Tajamar.
- ROSALES, Diego de (1877-78). *Historia General del Reyno de Chile*. 3 vols. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- SIMON, Sherry (2007). «L'hybridité et après. Figures du Traduire». En Pierre Ouellet y Simon Harel (dir.), *Quel autre? L'altérité en question* (pp. 317-349). Montreal: Vlb éditeur.
- SMITH, Anthony (1997). *La identidad nacional*. Trad. A. Despujol. Madrid: Trama Editorial.
- STURGE, Kate (2008). *Translation, ethnography and the museum*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- TYMOCZKO, Maria (1999). «The accuracy of the philologist». En Maria Tymoczko y Edwin Gentzler (eds.), *Translation in a post-colonial context* (pp. 248-277). Manchester: St. Jerome Publishing.
- VEGA, Miguel Ángel (1994). *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra.

### Sobre la autora

GERTRUDIS PAYÁS es Licenciada en Traducción. Tiene un Postgrado en Interpretación de Conferencias. Doctora en Estudios de Traducción por la Universidad de Ottawa (Canadá). Es profesora de la Universidad Católica de Temuco. Su correo electrónico es <[gpayas@uct.cl](mailto:gpayas@uct.cl)>.

## **Poder y palabras en la obra *Vida y costumbres de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX*<sup>1</sup>**

*Power and words in the work *Vida y costumbres de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX**

MARIO SAMANIEGO SASTRE Y ALEJANDRO FUENTES PEÑA  
*Universidad Católica de Temuco, Chile*

RECEPCIÓN: 11/10/2015 • ACEPTACIÓN: 10/12/2015

**RESUMEN** El presente artículo analiza las relaciones entre horizontes de comprensión, prácticas traductológicas y dinámicas de reconocimiento en el texto *Vida y costumbres de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX*, del padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, el cual puede ser considerado un testimonio clave para observar las relaciones intersociales entre el pueblo mapuche y la sociedad chilena a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Más específicamente, se trabaja la relación entre los marcos de sentido que ordenan y proyectan la obra, esto es, el prólogo de Rodolfo Lenz y el prefacio del Padre Ernesto de Moesbach, y el relato etnográfico sobre la vida y costumbres de los mapuches en boca de Pascual Coña. Asimismo, se indaga sobre el uso de la traducción como práctica que

---

1. Este trabajo se enmarca en el contexto de las investigaciones financiadas por el proyecto Fondecyt Regular núm. 1120995, «Traducción e interpretación en el período 1814-1930 como reveladoras de las dinámicas de reconocimiento en el contexto fronterizo». Agradecemos la valiosa y necesaria contribución de Ramón Curivil, gran conocedor de la cultura y lengua mapuche y profesor de filosofía, por sus comentarios sobre aspectos traductológicos y culturales presentes en el texto.

puede valorizar o desconocer aquello sobre lo cual se ejerce (para el caso que nos convoca, la biografía del lonko Pascual Coña), poniendo especial atención en cómo son abordadas las prácticas socioculturales y las autoridades culturales como vía de acceso a la cosmovisión mapuche. Consideramos que este tipo de análisis, que remite a una dialéctica entre narrativas diversas tensadas por las relaciones de poder, permite comprender las relaciones interétnicas contextualmente situadas.

**PALABRAS CLAVE** Dinámicas de reconocimiento, prácticas traductológicas, Pascual Coña, relaciones intersociales.

**ABSTRACT** The present article analyses relations between horizons of understanding, translation practices and recognition dynamics in the text *Vida y costumbres de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX* (Life and customs of the Araucano indigenous people in the second half of the nineteenth century) by Father Ernesto Wilhelm de Moesbach, which may be considered a key testimonial for observation of the intersocial relations between the Mapuche people and Chilean society at the end of the nineteenth and the start of the twentieth centuries. More specifically, we examine the relation between the frames of meaning which order and project that work, i.e. the prologue by Rodolfo Lenz and the preface by Father Ernesto de Moesbach, and the ethnographical account of the life and customs of the Mapuche in the words of Pascual Coña. We also examine the use of translation as a practice capable of valuing or disregarding the material translated, in this case the biography of lonko [chief] Pascual Coña, paying special attention to how the socio-cultural practices and cultural authorities are treated as a way of accessing the Mapuche world view. We consider that this type of analysis, which refers to a dialectic between different narratives tensioned by power relations, allows us to understand contextually situated interethnic relations.

**KEYWORDS** Recognition dynamics, translation practices, Pascual Coña, intersocial relations.

## **Problematicación**

Nos proponemos en este trabajo relacionar la práctica traductológica, concebida no tanto como herramienta técnica, sino como bisagra social y dialéctica entre narrativas diversas que hablarían de la presencia de distintas identidades

(Payàs y Zavala, 2012), con el potencial que éstas tienen para generar reconocimiento o desconocimiento sobre aquéllos y aquello en los que recaen las consecuencias de este tipo de ejercicios.

Históricamente, la traducción como trama comunicacional que vincula grupos diversos, ha servido como un mecanismo al servicio del poder ejerciendo dominio sobre el otro distinto, aquel que ha sido traducido, e igualmente, por lo contrario, desplegando un potencial ético emancipatorio al servicio de aquéllos y aquello que están en una posición desfavorable. Así, esta práctica puede acoger la palabra del otro con todo lo que ello supone a nivel ético y político o puede borrar las palabras a través de las cuales habla una determinada tradición (Claro, 2012).

Analizar el texto de Pascual Coña<sup>2</sup> desde los parámetros indicados es una empresa sumamente compleja y arriesgada. No sólo hay que poder ver los efectos que el juego entre palabras que constituye la traducción en sí misma genera. También tenemos que dilucidar quién era Pascual Coña y a qué tradición cultural representa. Si nuestro interés pasa por ver cómo la traducción valora o agravia una determinada narrativa, esto es, una identidad, habría que suponer que aquél que enuncia la narración habla desde una tradición identificable. Pudiera ocurrir en el caso de Pascual Coña, que, al hablar, hablen a través de él narrativas que históricamente fueron extrañas a la mapuche. Pensemos que Pascual Coña fue educado y cristianizado en la escuela misional situada en el Lago Budi. Y pensemos igualmente en quien materializa la posibilidad de que las palabras de Pascual Coña cristalicen en un texto escrito, impreso y divulgado. ¿Por qué un sacerdote alemán —el padre Moesbach, quien actúa como etnógrafo y traductor de la obra— y un lingüista igualmente alemán —Rodolfo Lenz, quien colabora en la traducción y prologa el texto— propician fijar la oralidad del mapuche Pascual Coña? Son interrogantes que, si bien no tienen respuestas definitivas, no pueden dejarse de lado.

Así, sea quien sea Pascual Coña, los intereses de Moesbach y Lenz y la necesidad de hacer inteligible para los lectores del libro, mapuches y no mapuches, la narrativa mapuche, son coordenadas que delimitan límites que la escritura no podrá trascender, y, por tanto, las posibilidades de valoración o menos-

---

2. El texto al que nos estamos refiriendo es una etnografía realizada por el padre Ernesto Wilhelm de Moesbach a partir del relato del lonko Pascual Coña, sobre su vida como una manera de acceder a la sociedad y cultura mapuche de su época. Hemos de indicar que la etnografía está escrita a doble columna: mapudungun y español.

precio sobre la cultura mapuche habrá que circunscribirlas a las coordenadas señaladas.

Bhabha, siguiendo a Fanon (1986), señala «la importancia crucial para muchos pueblos subordinados, de afirmar sus tradiciones culturales indígenas y recuperar sus historias reprimidas» (Bhabha, 2002: 26). En este sentido, la biografía de Pascual Coña, más allá de las sospechas que puedan generar los intereses no mapuches de Moesbach y Lenz, y las acusaciones de asimilación que pudiera generar la cristianización de Coña, supondría un gesto a favor de la valoración de la narrativa mapuche y con ello de su identidad. Esta, en principio, dinámica de reconocimiento, sería avalada por las múltiples reediciones del texto,<sup>3</sup> que podrían interpretarse como un interés explícito por dar a conocer el relato de Pascual Coña a futuras generaciones y ello podría suponer una forma de revitalizar las enseñanzas y prácticas de los antiguos mapuches.

Sobre esta situación, Susan Foote menciona que en este texto se encontrarían dos discursos antagónicos: por un lado el chileno, el que «quiere homogeneizar, reducir y controlar al mapuche desde afuera», y, por otro, el del pueblo mapuche, el cual buscaría «recordar y mantener la diferencia, sirviéndose de la grafía de la cultura antagónica como vehículo o soporte para la sobrevivencia cultural» (Foote, 2005: 114).

Siguiendo este planteamiento, el texto de Pascual Coña sería una forma de exponer y valorizar a su pueblo mapuche a través de su relato, pero al mismo tiempo este ejercicio de exponer y valorizar a su pueblo puede observarse, siguiendo los planteamientos de Venuti (1995), como una domesticación inevitable, ya que el texto en cuestión debe quedar *entendible* para la cultura no mapuche destinada a su lectura; esto es, el traductor tendrá que adecuar el texto para que sea comprendido de manera coherente en una cultura ajena.

Nos queda la duda acerca de la biculturalidad que Foote (2012) asigna a Pascual Coña, ya que se pueden identificar ciertos términos que los emplea de una manera aculturada o con cierto grado de asimilación, pudiendo ser esto debido al contacto y ocupación del territorio mapuche por parte del Estado chileno, que buscó la homogenización y la integración a la sociedad chilena del mapuche como persona *civilizada*, además de su cristianización. Esta cierta asimilación de Coña y su pueblo se podría mostrar en la transformación de una de sus autoridades más significativas, el lonko, cuya palabra en los tiem-

---

3. Moesbach (1930 y 1936) y Coña (1973, 1984, 1990, 1995, 2000, 2002, 2006 y 2010).

pos que vivió Coña, desde su juventud hasta su vejez, se desvalorizó, reconstruyó o resignificó en términos de adquirir la categoría «de mando»; se pueden encontrar nuevos significados como tener varios bienes materiales, o haber sido educado y conocer el español (el caso de Coña). Esto genera ambigüedad, ya que cualquier persona que se adecúe a alguno de estos nuevos significados podría adquirir el título. Además, hay que indicar que el Estado chileno necesitaba crear nuevos líderes mapuches más *civilizados* para mantener de mejor manera el nuevo *statu quo* impuesto en los recientes territorios conquistados.

Todo lo anterior hay que situarlo en un contexto temporal determinado, ya que este texto se enmarca entre los años 1850 y 1928, en donde la sociedad mapuche fue invadida primero por los colonos y después por el Ejército chileno, lo que supuso profundos cambios en lo que respecta a su organización sociopolítica, territorial y económica (Stuchlik, 1974). Este contexto de conflictos y cambios también tendría que ser una de las coordenadas en la que el texto debe ser analizado.

De cara al objetivo del análisis que nos proponemos, nos encontramos con dos grandes interrogantes. Una primera que remite directamente a Pascual Coña y que podría ser formulada del siguiente modo: su palabra, en caso de, ser representativa y en caso de que las palabras puedan representar, ¿a quién o quiénes representa?; ¿es un sujeto mapuche, bicultural, asimilado? Esta pregunta además entraña en sí misma dificultades ontológicas no menores. Situándonos incluso en el caso imposible de una sociedad que no haya mantenido contacto con otras, ¿puede haber narrativas puras o toda narrativa es en sí misma producto de litigios entre diversas sensibilidades que luchan por hacer significar las palabras? Obviamente que para las sociedades históricas reales, siempre en contacto, el alcance y el impacto de esta pregunta son mayores. La segunda, igual de significativa que la primera para el análisis del texto, tiene que ver con las intenciones que Moesbach y Lenz tienen respecto de las palabras que Coña enuncia.

Reconocemos que en el texto sobre Pascual Coña, los traductores, Lenz y Moesbach, se empeñan en conocer y escriturar sobre la sociedad y cultura mapuche. De este modo, la etnografía de Pascual Coña puede ser leída no sólo para saber quién era Pascual Coña y, a través de él, sobre las costumbres de los antiguos mapuches, sino además para saber quién quiere que él hable y por qué. Esto podría entregarnos pistas sobre el grado de reconcomiendo o desconocimiento que se ejerce sobre su palabra, a partir de la identificación de los supuestos que permiten el acceso a las intenciones sobre la misma.

A nivel metodológico, lo expuesto requiere de un doble análisis sobre las distintas formas en que la traducción opera. Primero, es necesario trabajar los marcos de comprensión de Moesbach y Lenz sobre las palabras de Coña, con las intenciones implícitas en ellos. En segundo lugar, ver cómo la traducción, en su sentido más extendido, impacta en las palabras de Coña en su intento por hacerlas digeribles para un lector no necesariamente familiarizado con la narrativa mapuche.

### **Sobre la recepción de la palabra**

Nos referiremos en esta sección al primero de los análisis señalados. Para ello trabajaremos sobre el prólogo y prefacio del texto de la edición de 1936. La razón de ello radica en el hecho de que este cuerpo introductorio pudiera leerse como el marco de sentido que acoge la palabra del otro, en este caso la de Pascual Coña en forma de biografía. Consideramos esto significativo, ya que los límites de sentido que acojan esta palabra y las motivaciones por las cuales se quiera recepcionar, nos pueden poner en la pista acerca de las pre comprensiones desde las cuales se pretende sea leído el texto, y, por lo tanto, se abriría un determinado horizonte de posibilidades para la comprensión-interpretación que incitaría a iluminar con mayor intensidad algunas dimensiones y contenidos del mismo en detrimento de otras. Podríamos decir que, en este juego de pre comprensión y comprensión (Gadamer, 1998), siempre se juega la relación entre lo que podemos leer y las condiciones que van a permitir una determinada interpretación del contenido transmitido en el texto: el resultado de esta relación será una lectura en perspectiva. Si se acepta que las identidades existen en la medida en que cuentan con un relato, esto es, hay identidad cuando se encadenan los sucesos situándolos en historias que se contemplan como propias (Ricoeur, 2000), podríamos considerar que la circulación de palabras que articulan el texto (las de Pascual Coña y las de Lenz y Moesbach), o al menos el ejercicio de ponerlas cara a cara, nos puede orientar acerca de la relación que se quiere mantener entre diversos. Podría entonces pensarse que la lectura del texto concebida como resultado del juego entre palabras situadas en diversos horizontes de comprensión, puede dar cuenta de cómo los autores del proyecto del texto asumen la relación entre mundo mapuche y mundo occidental, representada en este caso por el cristianismo y la cientificidad.

Situados en este entramado, deseamos proponer la siguiente hipótesis, muy preliminar por cierto, cuyo desarrollo y justificación constituirán el cuerpo de

este trabajo. Se estaría ante la siguiente paradoja: se incita, o al menos se tiene interés, en que el Otro hable (Pascual Coña), y este acto de dar la palabra al Otro va a implicar la desvalorización de la misma, producto de que el marco de sentido en que es recepcionada le va a quitar su específico peso ontológico en cuanto ser, en cuanto palabra que vive y da vida a una determinada narrativa, la mapuche, y la va a reducir a valor; esto es, la palabra vale en tanto vale para los intereses presentes en un marco de comprensión que no le es propio, en este caso, la ciencia. Los parámetros en que se sitúa la palabra de Pascual Coña van a suponer, igualmente, que en su aquietamiento tampoco va a valer, en la nueva narrativa, la narrativa por venir, la occidental que se va imponiendo, quedando relegada de este modo a un afuera de lo contemporáneo sin quizás posibilidad de vuelta. No le va a quedar otra posibilidad que habitar en un lugar y tiempo sin valor. Si se acepta que en algún momento los museos fueron o son espacios donde se sitúa aquello que ya no tiene espacio en la sociedad del presente, la palabra emitida parece que allí estaría destinada a tener su lugar adecuado. La traducción a doble columna destinada a hacer inteligible la narrativa apoyará esta tarea al fijar la vida de los antiguos mapuches, en tanto conjunto de costumbres sin valor para los nuevos tiempos, sin posibilidad de incidir en la nueva narrativa que vivificará el proyecto que Occidente, a través del cristianismo y la ciencia, impone.

Para intentar justificar lo señalado entendemos que hay que dar respuesta a dos interrogantes: ¿cuáles son las motivaciones por las que se desea acoger la palabra del Otro?, y ¿qué consecuencias tiene para la palabra del Otro, su recepción, en determinados marcos de comprensión? Respecto de lo primero, pareciera que una de las razones explícitas más poderosa para querer acoger esta voz tiene que ver con el valor que ésta tendría para la ciencia. Dice Lenz que ésta es una «obra de un valor enorme, incalculable para la lingüística araucana, la etnología chilena y la psicología étnica general» (Moesbach, 1936: 4). Habla igualmente de una «pérdida incalculable para la ciencia si no se llegara a publicarla» (6). En este sentido, la palabra vale (o al menos ahí está el interés) en tanto es instalada en un marco de sentido que no le es familiar, la lógica científica. Se daría cuenta de la reducción de ser a valor operada en el traspaso de la palabra de una narrativa a otra: vale la palabra al ser desinstalada del universo cultural en que siempre ha vivido y remitirla a la narración científica, dentro de la cual sería sometida a los intereses de ésta.

En lo que respecta a las consecuencias de esta acogida, las que se pueden expresar y materializar a partir de la relación entre la palabra explícita, la de

Pascual Coña, y la palabra implícita —supuestos de pre comprensión: los que proyectan Moesbach y Lenz—, se podrían afirmar en un primer momento que ésta se constituye y organiza sobre la base de la relación entre identidad y diferencia, referente que dificultaría algún tipo de relación entre diversos y menos aún de mezcla, la que siempre ha sido repudiada culturalmente en el mundo occidental. Dice Lenz que la obra constituye una «descripción tan detallada de costumbres sudamericanas, dada desde el punto de vista del indígena mismo» (Moesbach, 1936: 4): la mismidad frente a la otredad.

Esto podría implicar que se es lo Uno o lo Otro, y pareciera que los supuestos que implícitamente establecen Lenz y Moesbach incitan a pensar que su mundo actual y su futuro están ordenados sobre una dicotomía jerarquizante —identidad y diferencia—, donde sólo tiene cabida, o al menos una cabida con legitimidad, vigencia e incidencia para el presente, uno de los dos correlatos de la dicotomía, el suyo. Por lo mismo, ese Otro está abocado a dejar de tener presencia viva. Implica que sus voces y lo que ellas conllevan, por ejemplo, las particulares construcciones identitarias y prácticas asociadas, pierden la capacidad para que su palabrear tenga poder. La dicotomía de lo Uno y lo Otro, sin interacción y sin mezcla, termina constituyéndose en un dispositivo de disciplinamiento. Esto implica una normatividad que se impone tanto a lo Uno como a lo Otro, al establecerse una frontera que marca los límites de lo que se es y, de este modo, tener claridad de qué hacer para poder seguir perteneciendo a lo Uno o a lo Otro. Dado que el Otro no es como Uno, su comportamiento tiene que ser al margen de éste y, si se quiere dejar de ser el correlato sin poder de la dicotomía que organiza la relación, ha de dejar de ser lo que se es. Así, Moesbach se refiere a Pascual Coña como «indígena legítimo de la antigua raza araucana, pero bastante instruido y dotado de una vida psíquica muy rica» (Moesbach, 1936: 8). Esto es, sería bastante especial porque finalmente se diferencia de los suyos para ser algo parecido a sus diferentes. Queda claro que el otro es peor porque no está en condiciones de desenvolverse según los criterios que son considerados como válidos. Lo que se dice del Otro y al Otro —por ejemplo «de un pueblo de tan baja cultura» (Moesbach, 1936: 9) —, lo fija del tal modo que la posible inquietud que pudiera generar su diferencia a un nosotros, se diluye. Las representaciones que de él se generan desde las propias pre comprensiones otorgan seguridad a lo propio. Este tipo de razonamientos dificulta poder definirse y hacerse más allá de los límites de la frontera que define y norma la diferencia. Nos preguntamos, entonces, ¿cómo leer y escuchar al otro sin ocultarlo? Antes de que sus palabras hablen, ya están fija-

das de una determinada manera. Estamos ante una descripción del mundo que se realiza en términos de relaciones de poder, las que en no pocas ocasiones generan fronteras artificiales pero sosegadoras, dado que ayudan a saber quién es uno. Atravesar la frontera requiere de valentía porque implica habitar en otro mundo, quedarse del lado de acá de la frontera implica guarecerse en la fortaleza de lo valorado a priori y no criticado.

En esta relación entre identidad y diferencia, el mapuche claramente cae en el correlato sin poder. Dice Moesbach que el mapuche es «pobre en ideas, pero rico en palabras [...] incapaz de resumir las ideas principales en pocas palabras [...] no domina la materia sino que la materia le domina a él [...] su pensamiento como su vida está restringido a lo real» (Moesbach, 1936: 9). Por lo mismo, se sorprende cuando se refiere a su lengua: «es incomprensible que la lengua de un pueblo de tan baja cultura haya podido llegar a una perfección técnica tan completa» (Moesbach, 1936: 9).

Estas caracterizaciones apuntan claramente a mostrar su inferioridad al no compartir la lógica científica como la deseada y necesaria —no tiene capacidad de abstracción y está imposibilitado para el dominio de la naturaleza— desde la que comprender, vincularse y actuar en el mundo.

Su inferioridad cognitiva —no cuenta con las condiciones para desplegar su actuar a la altura que los tiempos demandan— le va a generar una degradación en su humanidad al constatarse, en palabras de Lenz, «los problemas que ofrece su transformación en ciudadano útil» (Moesbach, 1936: 5).

La consecuencia de la fijación de su imaginario inferiorizado desemboca en la expulsión de aquello que vaya a tener vigencia para el futuro que se diseña y avecina. Esto es, las personas atrapadas en una diferencia que no es reconocida no podrían tener cabida en los nuevos espacios y tiempos que están por venir, aquellos que van a ser diseñados y proyectados por la racionalidad científica y política decimonónica. Su propio estar en el mundo no coincide con el rasero establecido por aquellos que se arrogaron el poder para establecerlo. Veamos cómo se muestra esta situación. Dice Lenz que «la biografía de Pascual Coña representa un material inmenso para el estudio de la gramática y del diccionario de la ‘lengua de Chile’ que tal vez en algunos decenios solo será hablado por pocos indígenas que vivirán apartados de los chilenos» (Moesbach, 1936: 5). Bien sabemos que tiempo y espacio son categorías imprescindibles a través de las cuales organizamos nuestra experiencia. Hay diversidad sociocultural si hay posibilidades de concebir y vivir el espacio y el tiempo de formas diferenciadas.

Las palabras que Lenz acaba de enunciar, sitúan al Otro en una temporalidad y espacialidad alejadas de aquéllas que empiezan a ordenar los marcos donde habita el poder, los límites del nosotros. Dice Serres (1998) que la elaboración de la historia occidental tensa las diversas temporalidades. También afirma Lenz, que los que hablen la lengua con todo lo que ello implicaba en su momento, vivirán alejados de los chilenos, que representarían y habitarían el espacio de la vigencia. En estas palabras, lo que hace es situar al mapuche en un espacio y tiempo que están abocados a derivar en un espacio sin espacio y en un tiempo sin tiempo, por cuanto ya no podrán volver a ser: espacios y tiempos para los sin espacio y sin tiempo. En esta situación de proyección hacia un afuera se les permite este último suspiro de la palabra que constituye la biografía de Pascual Coña. Los Otros, los mapuches, vivirán en un espacio que estará fuera del nuevo espacio contemporáneo. Se les sacará del tiempo actual para dejarlos en un tiempo que ya no pertenece a la actualidad. Estarán abocados a habitar en un espacio y tiempo sin incidencia. Estamos frente a una lógica de expansión y desaparición.

### **El juego de la traducción**

Interesa ver en este momento si existe algún paralelismo o secuencialidad entre lo sucedido en la dinámica generada entre los marcos de comprensión diversos y la traducción que ordena a doble columna la biografía de Coña. Para ello se analizará la traducción de algunos conceptos referidos a actores que pueblan la sociedad mapuche en contacto, a algunas de las prácticas socioculturales más significativas de la narrativa mapuche e, igualmente, al uso de los nombres propios referidos a los lugares.

#### **Actores**

*Lonko*. Este término es utilizado catorce veces en los capítulos I y XIX,<sup>4</sup> y siempre traducido como cacique. Al revisar estos capítulos, encontramos que en la traducción realizada por el padre Wilhelm de Moeschbach con la ayuda de Rodolfo Lenz se omite el término *lonko*, el que sí es mencionado por Pascual Coña en *mapudungun*. A continuación se pueden observar distintos casos:

---

4. Básicamente se eligen estos dos capítulos por el hecho de que evidencian más claramente las prácticas socioculturales del pueblo mapuche. Todos los ejemplos han sido tomados de la edición de 1936. Entre paréntesis, el número de página de la cita.

Mëlefui kiñe lonko Malalwe (13).	En Malalhue había un cacique.
Feichi mu melefui kiñe ñidol-lonko Kollileufu meuw (13-14).	Había en aquel entonces en Colileufu un cacique principal.
Fei tēfachi wakiñpan nēnaiturkei tañi epu lonko (14).	Este tenía compasión con sus dos caciques.
Fei meu piam fei pi Wakiñpan lonko (14).	El cacique Huaquinpán replicó.

En nuestra opinión esta traducción implica una domesticación del concepto por cuanto se le extirpa el valor idiosincrático que tiene, ya que cacique es aplicado a cualquier sujeto que detenta el mando en distintas sociedades. Además, el mismo Lenz (1910) define la palabra tal como sigue: «Lonco es en mapuche el término oficial con que se designa al ‘cacique’, al jefe de una reducción» (Lenz, 1910: 438), con lo que el concepto queda diluido en uno más genérico y conocido por la sociedad no mapuche de su tiempo. En esta misma línea, Stuchlik (1974) menciona que los cambios sufridos en la estructura de autoridad interna en la época en estudio, obedecen a los cambios que sufre la sociedad mapuche en su conjunto. Así, indica que «la situación genealógica no es determinante para la medida de autoridad, mientras que sí lo es la posición económica» (Stuchlik, 1974: 55). Esto es, el criterio que tradicionalmente usaba la sociedad y narrativa mapuche para asignar este cargo sufre una radical transformación. Vemos de este modo cómo un concepto tan central en la organización y cosmovisión mapuche es desinstalado de la narrativa tradicional que le otorgaba sentido. Estamos ante un proceso de domesticación de la palabra. Frente a esto cabe preguntarse, y llama la atención, por qué sin embargo el término *machi*, de significación tan importante como *lonko* para el mundo mapuche, no se traduce, en circunstancias que términos como *curandero* o *chamán* podrían haber sido usados en la traducción, habida cuenta que eran términos conocidos extensamente en la época y con el mismo carácter genérico que *cacique* tiene para *lonko*. Esto significa que la categoría *machi* sigue habiendo y animando tanto la narrativa mapuche como la no mapuche.

*Machi*. El término es utilizado siete veces en total en los capítulos referidos y, como acabamos de indicar, en ninguno de los casos cambia. A continuación algunos ejemplos de esto:

Ká kintuneai machi; trürai trutuka (375).	Búsquense también machis; estén al punto la trutruca.
Kom kama Trürkëleaimn? Machi meu (381).	¿Estáis realmente listo en todo? ¿Con la machi?

*Winka*. Este concepto es utilizado tan solo dos veces en el capítulo I, pero con distinta traducción. Es necesario indicar que en el capítulo XIX no aparece, probablemente ya que el capítulo está dedicado al *nguillatun*.

Ka triparkei kiñe ülmen winka monen (12).	También salió vivo un caballero extranjero.
Kiñe nollin weshä winka ñi kawell (21).	Herida por el caballo de un insolente chileno ebrio.

Aquí se observa cómo este término es traducido como extranjero o chileno dependiendo del contexto (el caballero extranjero del buque joven Daniel, y el chileno de un personaje que le pegó a la hermana de Pascual Coña). *Winka* es el extraño, extranjero, invasor, ladrón. Tradicionalmente es siempre malo. Pascual Coña, producto de su cristianización, ya ha asumido la idea de que existen dos tipos de *winka*: los *winkas* buenos que son cristianos y amigos de los misioneros y los *winkas* malos, borrachos, ladrones e irrespetuosos. A este tipo de *winka* se está refiriendo Pascual Coña. La narrativa mapuche en este caso es resignificada por el contacto con el mundo cristiano.

*Kona*. En este caso son ocho las veces que se utiliza, traduciéndolo siempre como mocetón.

Feichi nafiu meu tripalu werá weshakelu nëlëmi pu lonko, keyü_kona tui feichi kom weshakelu (13).	Las mercaderías que había en el buque, las juntaron los caciques y aún los mocetones de todo se apoderaron.
Kiñeke kona nillaretrafuinn feichi plata (15).	Algunos mocetones habían hecho labrar su plata.

La traducción de *kona* por *mocetón* remite a un proceso de domesticación y asimilación. En una relación simétrica, como era y es aún la sociedad mapuche, no existían los mozos, porque el *kona* es un ayudante —el brazo derecho— del lonko (*keyu*), el que en una situación de conflicto se convierte automáticamente en guerrero. Vemos cómo en la traducción el *mocetón* es connotado con atributos propios de una lógica económica, desplazando el verdadero rol que desempeña en la sociedad mapuche.

*Mapuche.* El término *mapuche* es usado seis veces en total: cuatro veces traducido como mapuche, y dos como indígenas araucanos. En los textos que a continuación se mencionan, aparece la palabra mapuche relatada por Coña y la traducción realizada por el autor es indígenas araucanos, pudiéndose entender este gesto como una señal clara de desconocimiento y desvalorización del Otro.

Pu mapuche rumel feyentukefui ñi mëlen Dios (371).	Los indígenas araucanos siempre habían creído en la existencia de Dios.
Pilai ñi amuntual enn,melekai pu mapuche meu (12).	Quedaron viviendo con los indígenas.

Pero lo interesante es que en la página 394 esto no sucede, ya que Coña menciona mapuche y no es traducido como indígenas araucanos. Así podemos leer:

Pu mapuche küla rume përun nieinn (394).	Los mapuches practicaban tres clases de bailes.
--	---

### Prácticas

*El palin.* En la práctica del palin se reconocen dos tipos de chueca, una chueca menor y un palin mayor o fiesta de chueca, y sobre éste menciona lo siguiente:

Kuifi pu mapuche mëte poyekefui feichi paliñ. Kiñe naq re paliñ meu trürëmkei ñi denu enn <iñchiñ tefachi denu «felai» pikeiñ; eim «felelaiai» pikeimn; fei meu «paliaiñ»; tuchi weule fei felei> pikeinn. Femnechi femuye kuifi Purulón melechi Misión meu. Kiñe naq ayu nefui ñi lanëmneafel feichi Padre Octaviano, welu kakelu lanëmfal.lai piufinn. Fei meu feichi udeoadrelu paliaiñ pinn; inchiñ laiai piañ weuliiñ. Feichi ñi paliael enn, palinn piam; wewi Padre ñi pu kellu. Femnechi montui tefachi Padre ñi Misión ennu Nenechen ñi adek tefa pikeinn (29).

Antes los mapuches tenían mucho apego a la chueca. Mediante este juego decidían a veces sus asuntos. Decían: nosotros juzgamos que este asunto debe ser así: pero vosotros decís no, al contrario. Haremos un palin; el asunto será conforme a lo que diga el partido que gane.

Así paso una vez, hace tiempo ya, en la Misión de Purulón. Había quienes deseaban la muerte del Padre Octaviano; otros decían que no se debía matarlo. Entonces los que aborrecían al padre propusieron <Haremos un palin; si ganamos nosotros, nuestra voluntad se cumplirá: morirá>. Luego resolvieron efectuar la chueca; la llevaron a cabo. Venció el partido que estaba a favor del Padre. Así escapo él y su Misión. <Es esta la disposición de Dios> decían.

Podemos observar cómo en la actividad del palin se podían decidir algunos «asuntos» (conflictos) pero al mismo tiempo se observa que en estas actividades sucedían actos de exceso con la comida y el alcohol:

Rupan palilu enn fei anumuukei treike meu, pontro meu rume, kishuke kowen. Komikeinn kapütukeinn ka nollikeinn (28).

Terminado el juego toman asiento sobre pellejos o frazadas, cada uno junto a su rival. Luego comen beben y se emborrachan.

Esto, según Stuchlik (1985), sucede por un estereotipo de *indios flojos y borrachos* desde el que la sociedad chilena observaba al mapuche: un bebedor excesivo y una persona improductiva. Se observa de este modo cómo el verdadero interés del palin queda contaminado por actividades *degradantes*.

*Nguillatun*. Respecto del *nguillatun* podemos leer lo siguiente:

Deuma küzaufulu mapu egün, doi shakikefui güñ Dios, gillatun pigefui ñi shakikegen; mapuche ñi doi fücha kawiiñ tüfa (371-372).

Cuando ya se dedicaban a la agricultura le daban más culto. La función religiosa, al mismo tiempo la fiesta más solemne de los mapuches, es el gillatun.

El mapuche es identificado como campesino y sus expresiones religiosas son visualizadas a partir de referentes que les son ajenos, lo que supone una doble imposición por parte de los traductores sobre representaciones que no les son propias. En primer lugar, en el texto en mapudugun se habla del «trabajo de la tierra», en cambio en la traducción al castellano se habla de «la agricultura». De este modo, los mapuches pueden ser convertidos en peones «küdaufe, kona», y por tanto potencialmente dispuestos a vender su fuerza laboral a cambio de dinero. El mapuche es representado a partir de la nueva lógica, la economicista-productiva, que va a imponer una nueva forma de concebir y prácticas las relaciones sociales. Se debe puntualizar que en el contexto mapuche, el *ngillatun* es una ceremonia o un rito relacionado con la vida y un aspecto importante de la vida se relaciona con la recolección de los frutos de la tierra.

El segundo gesto de domesticación y asimilación hace referencia a la concepción sobre la religiosidad. Cuando en castellano se habla de la «fiesta más solemne» pareciera que se está pensando en la «religiosidad popular» presente en otras zonas del territorio chileno, por ejemplo, en el mundo campesino católico de la zona central. «Fiesta más solemne» es una expresión que sin problemas puede ser aplicada a ritos propios de este mundo campesino como, por ejemplo, las peregrinaciones por la Virgen del Carmen y otros similares.

## Lugares

Terminamos este aparatado refiriéndonos al uso de los nombres propios vinculados a lugares, por cuanto esto es significativo para calibrar el tono de la traducción y sus efectos. En el párrafo que sigue pareciera que se omite intencionalmente el nombre propio del lugar al que se refiere la acción. Ahora se llama Puerto Saavedra y eso podría indicarnos que no importa cómo se llamaba antes. Si hay que olvidarse de los nombres que los mapuches dieron a los lugares de su territorio, su propia historia estaría en peligro.

Femnechi anüm pafi rulu meu, feula Puerto Saavedra pinei feichi mapu (15).	Lo estableció en la vega que se llama Puerto Saavedra hoy en día.
--	---

## A modo de conclusión

La biografía de Pascual Coña puede ser concebida como una traducción cultural ya que traduce formas de pensamiento y representaciones sobre el mundo.

En último término, lo que hace es traducir la alteridad al trasladar la narrativa que la sustenta y particulariza desde un punto a otro, desde un espacio y tiempo propios que aseguran su vigencia, hasta un espacio y tiempo sin valor en los que la narrativa queda marginalizada. En este espacio y tiempo, al margen del Espacio y Tiempo, la narrativa es formateada y aquietada casi como práctica de taxidermista para que desde el congelamiento deseado (aquel que permite una determinada, intencionada y comprensible lectura) quede expuesta para el futuro como objeto de contemplación. La posibilidad de que esta narrativa pueda constituirse en sujeto de acción en la historia, se diluye. Pensemos que las narraciones posibilitan la existencia de mundo; en este sentido, si un determinado grupo no tiene la oportunidad de habitar en su propia narrativa, se le dificulta contar con un mundo que sienta como propio. Las narraciones son guiadas por una particular temporalidad y adquieren cuerpo al ordenar los acontecimientos en una determinada concepción y vivencia del espacio, lo que las dotaría de una melodía o tono vital (Han, 2015). Al quedar congelada la narración, perdería la tensión que impulsa a aquellos que en ella habitan. El tono que impulsa se vuelve irreconocible. Sin posibilidad de habitar espacios y tiempos que se sientan como propios, las narrativas sufrirán una desnaturalización y sus sujetos quedarán desenraizados. El tiempo que propone y produce el pensamiento ilustrado científico, fundamentalmente un tiempo lineal, donde se diseña un futuro que opera como fuente de sentido, y el tiempo escatológico del cristianismo, desinstalan los tiempos de los presentes duraderos, de la repetición, propios de las denominadas sociedades tradicionales. Algo similar ocurre con el espacio. La relación entre espacio y poder, en particular, la posibilidad de tener poder sobre el espacio es fundamental para tener poder social (De Certeau, 2000). Sin posibilidad de poder pensar y apropiarse del espacio, resulta difícil interpretar y habitar el mundo con sentido propio. Esto es, si no se está de determinado modo situado en el mundo es difícil pensar en poder vivir una vida sentida como propia. Si la narrativa es desvinculada del espacio que la posibilita, queda a la deriva.

Además de la intención de desinstalar espacio-temporalmente la narrativa mapuche, ésta es afectada por los procesos de domesticación y olvido que la traducción efectúa y que, como se señalaba más arriba, desemboca en una traducción cultural. Si a esto sumamos el hecho de que el sujeto elegido para dar cuenta de la cosmovisión mapuche, Pascual Coña, es representativo del mapuche afectado —al menos en algunas dimensiones— por el proceso de asimilación proyectado e impuesto desde afuera, no quedan demasiadas dudas

como para afirmar que este tipo de testimonios sirvan para dotar de reconocimiento a las identidades que representan. El hecho de que el mapudungun siga teniendo espacio propio podría entenderse como una forma de reconocimiento en términos de soberanía lingüística. De todos modos, el balance general nos hablaría de una desvaloración de la alteridad, o quizás de una *valoración* intencionada por cuanto es acogida en parámetros ajenos. Quizás incluso podríamos hablar de una hospitalidad interesada.

## Referencias

- BHABHA, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- CLARO, Andrés (2012). *Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre la «tarea del traductor»*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- COÑA, Pascual (1973). *Memorias de un cacique mapuche*. Segunda edición. Santiago: ICIRA.
- . (1984). *Testimonio de un cacique mapuche*. Tercera edición. Santiago: Pehuén.
- . (1990). *Testimonio de un cacique mapuche*. Cuarta edición. Santiago: Pehuén.
- . (1995). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche*. Quinta edición. Santiago: Pehuén.
- . (2000). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche*. Sexta edición. Santiago: Pehuén.
- . (2002). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche*. Séptima edición. Santiago: Pehuén.
- . (2006). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche*. Octava edición. Santiago: Pehuén.
- . (2010). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche*. Novena edición. Santiago: Pehuén.
- DE CERTEAU, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- FANON, Frantz (1986). *Black Skin White Mask*. Londres: Pluto Press.
- FOOTE, Susan Adele (2005). «Pascual Coña: Testimonios de sobrevivientes». *Acta Literaria*, 30: 111-119. Disponible en <<http://www.scielo.cl/pdf/acta-lit/n30/arto9.pdf>>.
- . (2012). *Pascual Coña: Historias de Sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz*. Concepción: Editorial Universidad de Concepción.

- GADAMER, Hans-Georg (1998). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- HAN, Byung-Chul (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder.
- LENZ, Rodolfo (1910). *Diccionario etimológico*. Santiago: Universitaria.
- MOESBACH, Ernesto Wilhelm de (1930). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Primera edición. Santiago: Imprenta Cervantes.
- . (1936). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Reedición de la primera edición. Santiago: Imprenta Cervantes.
- PAYÀS, Gertrudis y José Manuel ZAVALA (eds.) (2012). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: Cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones Universidad Católica Temuco. Disponible en <[http://repositoriodigital.uct.cl/bitstream/handle/10925/981/MEDIACION\\_PAYAS\\_2012.pdf?sequence=1](http://repositoriodigital.uct.cl/bitstream/handle/10925/981/MEDIACION_PAYAS_2012.pdf?sequence=1)>.
- RICOEUR, Paul (2000). *Tiempo y narración*. México: Siglo XXI.
- SERRES, Michel (1998). *Historia de las ciencias*. Madrid: Cátedra.
- STUHLIK, Milan (1974). *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad.
- . (1985). «Las políticas indígenas en Chile y la imagen de los mapuches». *CUHSO*, 2 (2): 159-194. Disponible en <<http://cuhs0.uct.cl/index.php/cuhs0/article/view/147/142>>.
- VENUTI, L. (1995). «Translation and the formation of cultural identities». En C. Schäffner & H. Kelly-Holmes (eds.), *Cultural functions of translation* (pp. 9-25). Clevedon, Philadelphia, Adelaide: Multilingual Matters Ltd.

### Sobre los autores

MARIO SAMANIEGO SASTRE es Filósofo por la Universidad Pontificia de Salamanca, Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas (Universidad de la Frontera, Chile), Doctorando en Ética y Filosofía Política (U. de Chile), Académico Universidad Católica de Temuco. Su correo electrónico es <[msamanie@uct.cl](mailto:msamanie@uct.cl)>. ALEJANDRO FUENTES PEÑA es estudiante de Antropología en la Universidad Católica de Temuco. Su correo electrónico es <[afuentes2011@alu.uct.cl](mailto:afuentes2011@alu.uct.cl)>.

## Ética reconstructiva ante la globalización

*A reconstructive ethic in the face of globalisation*

INGRID ÁLVAREZ OSSES  
*Red Pensamiento Crítico Ñuble, Chile*

RECEPCIÓN: 19/05/2015 • ACEPTACIÓN: 03/12/2015

**RESUMEN** Este avance de investigación trata de exponer una ética crítica en relación a la globalización hegemónica. Así, se reflexiona con la ética del bien común de Franz Hinkelammert, los aportes del diálogo intercultural de Raúl Fornet-Betancourt, la ética de la liberación de Enrique Dussel, el pensar situado y contextual de Rodolfo Kusch. Al mismo tiempo es un escrito que reflexiona sobre los dilemas de la globalización, sobre todo, respecto a la polarización y el desencuentro entre unos y otros. Desde allí, se intenta avizorar perspectivas para una ética crítica y situada ante el orden cultural y económico que rige el mundo. La relevancia de otros supuestos que asientan cambiar la lógica de la negación y el no reconocimiento que han llevado a lo Mismo y la Totalidad. En esta perspectiva, se propone una éticareconstructiva para la rehabilitación del orden global que no escucha la voz de los que sufren el imperio del cálculo de utilidad y la ética funcional basada en el utilitarismo. Esto devela el vacío de solidaridad que clama responsabilidad con los sectores más postergados históricamente. Así, se propone una ética que potencie el diálogo hacia otras posibilidades humanas.

**PALABRAS CLAVE** ética reconstructiva, globalización, pensar crítico, diálogo intercultural.

**ABSTRACT** This investigation seeks to expound a critical ethic of hegemo-

nic globalisation. We reflect on the common good ethics of Franz Hinkelammert, the contribution made by the intercultural dialogue of Raúl Fornet-Betancourt, the Ethics of Liberation of Enrique Dussel, and the situated, contextual thinking of Rodolfo Kusch. At the same time, the text reflects on the dilemmas of globalisation, especially with respect to polarisation and mutual incomprehension. We attempt to descry prospects for a situated critical ethic in the face of the cultural and economic order which governs the world. It is also important to consider the relevance of other assumptions which seek to change the logic of negation and non-recognition that have led to the Self and Totality. As part of this prospect, we propose a reconstructive ethic for the rehabilitation of a world order which has no ears for the voice of the victims of the profit imperative and a functional ethic based on utilitarianism. This reveals a void in supportive behavior which demands a more responsible attitude towards those sectors which have always been passed over. Thus we propose an ethic which will strengthen dialogue in pursuit of other possibilities for the human race.

**KEYWORDS** Reconstructive ethic, globalisation, critical thinking, intercultural dialogue.

¿Cómo re-pensar la ética en un mundo como el de hoy? Ciertamente, es un tema complejo, hondo de cavar. Si bien algunos sectores propugnan que el mundo camina hacia el desarrollo humano, en muchos escenarios no es palpable, persiste el colonialismo y la pobreza, la esperanza es una palabra que cuesta escuchar, a pesar de que está presente en el acontecer de los sujetos. En tal caso, re-pensar la ética ante las complejidades de la realidad cultural, política y económica, pareciera superficial ante todo lo que está sucediendo en América Latina, sobre todo, en Chiapas por el desdén y hostigamiento hacia los profesores, la violencia hacia los pueblos indígenas, pensemos en Gaza, Ucrania, Siria, Afganistán, Egipto, Libia, el norte de Uganda, el sur de Sudán, África y el ébola, Europa, tantos territorios que carecemos de espacio para mencionarlos, tantos seres humanos relegados a una injusticia silenciada; desaparecen para otros. Pueblos enteros en donde los divergentes a lo dominante se vuelven perseguidos, refugiados, migrantes, excluidos, colonizados: absolutamente otros como decía Lévinas (1977).

Por otra parte, Latinoamérica también vivencia grandes injusticias, la concentración del poder y la riqueza, la hambruna y la jerarquía racial, por mencionar algunas. Ahora bien, las complejidades son particulares en cada terri-

torio, sin embargo, el desencuentro, esa inconvivencia lacerante entre unos y otros, los aproxima. Pensemos en la migración, por ejemplo, en Honduras, El Salvador, Ecuador, donde muchos seres humanos eligen migrar en la incertidumbre. ¿Se puede perder el valor de la vida humana? Los que huyen de la pobreza y la marginación arriesgan su materialidad e integridad antes que la esperanza de otras oportunidades. En Chile, si bien hay mucha migración, los migrantes viven en situaciones muy precarias. Esto, por mencionar una tensión social, cultural, económica, política.

¿El odio ha ganado? Se han llevado la esperanza en grandes sacos donde reina el capital y el trabajo vivo. Hayek (1982) nos quiere convencer de que el orden social y económico no existe y, por ende, la catalaxia es un orden espontáneo del mercado. ¿En la catalaxia no hay responsables, no está determinada por intenciones éticas de nadie? Hayek propone hablar de dispersión y no de distribución. Lo más preocupante es que estamos hablando de la vida misma. Vidas expuestas a una desigualdad flagrante. Por lo mismo, la ética de la liberación de Dussel señala, claramente, la negatividad material destacada por la primera Escuela de Frankfurt y Marx, negatividad invalidada por el orden hegemónico. El ser humano es un sujeto ético-corporal y situado; por eso la ética con base material enfatiza la importancia de «la autorreproducción de la vida humana» (Dussel, 2001: 72).

De hecho, Ulrich Beck (1998) en el libro *¿Qué es la globalización?* expone que el problema de la globalización es que crea sus propias reglas y, de esta manera, también las establece para otros, los incentiva en el cálculo de utilidad. Política con prerrogativas sin deliberación ni mediación de ‘los otros’. Una globalización y orden colonial que restringe oportunidades de acción a los más excluidos.

Occidente imperial ha cercenado horizontes culturales y políticos, pueblos que se miran como extraños. Rodolfo Kusch (1976) decía que ha «cercado posibilidades». Esta es una arista angular, pues entonces habrá que abrir las posibilidades clausuradas por la lógica de lo ‘Mismo’ que desaloja lo humano en compartimentos distantes e inamovibles. Esto atraviesa la realidad cultural y política más que cualquier certeza en la práctica, donde muchas veces predomina la intervención de los intereses centralistas.

Acá se señala que es relevante repensar la ética en América Latina y/o realizar un diálogo intercultural en nuestro escenario histórico. Intentar fisurar la Totalidad desde una ética reconstructiva como condición de posibilidad fuera de las esferas del poder y el mercado. Y, para ello, es significativo pensar desde

lo negado. El que muchos no puedan vivir, realmente, alude a la ‘negatividad material’. Situación que Dussel (2001) nos ha dejado manifiesta. La ética en diálogo crítico permite re-construir otras formas de estar en el mundo o, mejor dicho, visibilizar esas otras formas en que se puede estar en el mundo. Por lo mismo, asiente reflexionar la ética ante la globalización desde un «despliegue de lo potencial», como diría el mismo Dussel (1973).

En Kusch, por ejemplo, esto se realiza desde el estar siendo. En el libro *Geocultura del hombre americano*, Kusch (1978) manifiesta «la cultura en búsqueda de su geografía» para enfatizar lo relevante de que sujetos y comunidades consideren su contexto para repensarse a sí mismos. Pensar desde lo negado como posibilidad para crear y cambiar la realidad social y política. En tal caso, aseveramos que la ética como parte de lo contextual, lo conviviente, lo que bordea al sujeto cultural y político en comunidad, es vital ante este escenario precario para las transformaciones políticas. Dussel expresa: «Cuando el hombre obra afirma la negatividad: se lanza hacia lo que no-es todavía y el obrar mismo es un internarse en vista de lo ad-veniente [...] El obrar humano es el modo de «ex»-»sistir»[...] se lanza al mundo y se trasciende en él» (1973: 91).

Si nuestro sistema-mundo está en crisis en un modo-de realidad-inhumano para la mayoría de sus habitantes, ¿algo sucede? Es un humanismo que ya está agotado, pero que desde otros saberes y obrar humano se puede reformular; más aún, considerando que nuestro contexto latinoamericano fue colonizado. En este sentido, el pensamiento descolonizador de Frantz Fanon propone un sujeto colonial político que asume su pasado hacia un futuro posibilitado, que entiende lo complejo de su situación epistémica y política. De esta manera, el reconocimiento y la revalorización del propio sujeto es parte central para transformar la objetivación realizada desde la violencia, la irrealización de los pueblos, su cosificación inhumana. En esta perspectiva, Fanon, en su libro *Los condenados de la tierra*, expone: «Debemos volver la mirada hacia nosotros mismos, si tenemos el valor de hacerlo, para ver qué hay en nosotros. Primero hay que afrontar un espectáculo inesperado: el *striptease* de nuestro humanismo. Helo aquí desnudo y nada hermoso» (1963: 19).

### **Crítica a la globalización y ética del bien común**

Hinkelammert (2001), en su libro *El nihilismo al desnudo*, expone tesis centrales para profundizar la crítica a una globalización avara desde una ética

del bien común. Destacando que el sistema quiere doblegar a toda resistencia humana, pero eso sería el final de la humanidad. En este sentido, comenta la crítica del economista Lester Thurow sobre cómo la economía globalizada coloca a prueba el sistema, «¿hasta qué cantidad puede subir la tasa de desempleo, antes de quebrar el sistema?» (2001: 163). Globalización pletórica de capital, tanto como su mezquindad.

En el pensamiento de Hinkelammert vemos que las diversas propuestas éticas influyen en los procesos culturales y, por cierto, en la globalización. No obstante, para este filósofo lo fundamental es que algo acontece con los principios y valores que ordenan el mundo. Claro está, Hinkelammert crítica la forma individualista y el cálculo de utilidad para encauzar la convivencia. La ética crítica se plasma en condición de posibilidad para la vida humana, advirtiendo que sin esto vamos a la destrucción. Por eso, para Hinkelammert la ética del bien común es una posibilidad para la vida futura, responsabilidad como deber ético.

En tal caso, estamos todos inmersos en el globo, está clausurado por todos sus rincones, no hay salida, hay que hacerle frente. Y la manera de hacerlo es fisurar el cálculo de utilidad y reconstruir la convivencia humana desde una ética del bien común. Si cavamos en la ética que nos azuza Hinkelammert, avizoramos que el debilitamiento de las relaciones humanas es la base del desencuentro entre unos y otros. Entre lo global y lo local. Lo universal y lo particular. Asimismo, el desencuentro es epistemológico: hay una incomunicación entre las formas de conocimiento.

La globalización al menospreciar, al excluir a los sectores en desventaja, no hace daño solamente a ellos, sino a sí misma y otros. Hinkelammert expresa: «La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro [...] No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio» (Hinkelammert, 2001: 156). Hay una invitación a ser más capaces en relación con otros.

A este tipo de globalización neoliberal le hace falta verse próxima a los otros, parte de la humanidad. En el discurso de Fernando Coronil (2000) vemos una crítica, sobre todo, a la versión neoliberal de la globalización que polariza y homogeniza al unísono: «Construye similitudes sobre la base de asimetrías. En resumen, unifica dividiendo [...] una visión inquietante de un mundo fracturado y dividido por nuevas formas de dominación» (Coronil, 2000: 89).

Lo que restringe situar los propios límites para no obviar el mundo del que

somos parte. Así, Hinkelammert crítica la abstracción sobre la globalización. Ciertamente, el mercado y las ciencias empíricas contribuyen a ello. La globalización soslaya parte de la realidad; por lo mismo, no es capaz de observar ni menos relacionar la complejidad que la circunda. Claro está que un observador distante, que no se involucra con la realidad en relación con otros, piensa distinto a los que están excluidos. Separa sujeto de objeto, pero, más aún, no logra comprender más allá, no asiente otros conocimientos, porque no es capaz, su episteme obstruye la cooperación hacia otras posibilidades, alejando nuevos horizontes. Por eso la crítica a lo deductivo del conocimiento cientifista. Por ende, a la globalización le es poco factible asumir desafíos ante tal irresponsabilidad y pretensión neutral. Esa forma débil de pensar insta a asegurar que el globo no posee límites, segmentando la realidad social y política.

Hinkelammert explica que esto sucede porque la globalización hegemónica está bajo la racionalidad medio-fin que parcializa la realidad, por lo tanto, la episteme que sostiene la globalización neoliberal no ve interconexión ni ve interrelaciones entre centro y periferia. «El método científico usual se encuadra a la perfección en esta globalización. No proporciona sino conocimientos aprovechables en el ámbito comercial. No puede proporcionar otros conocimientos, porque su propio método no le permite siquiera conocerlos» (Hinkelammert, 2001: 158).

Como se mencionó, tanto el método científico y la acción medio-fin influirían en la forma sesgada de la globalización, establecen una abstracción de los desafíos, eludiendo la crisis para la vida humana. Hay una realidad que es negada y postergada. Así, los corolarios del progreso técnico y los riesgos globales para la autorreproducción de la vida son cubiertos por la delación de una razón inhabilitada ante otros. La certidumbre es su sentencia y la acción medio-fin disuelve los límites en felices preclaros para las élites.

Por todo ello, Hinkelammert afirma que los límites de la globalización se extienden desde la resistencia humana; sobre todo, desde los movimientos de resistencia. Este pensador nos impele a reflexionar que la complejidad de la globalización no se devela a sí misma. Se necesita de otros, sus formas de habitar y estar para dialogar críticamente y comprender otras formas que remezcan la estructura del orden global. Debemos resistir y señalar que estamos y pensamos: desafíos, posibilidades, sabidurías. De hecho, Hinkelammert propone actuar como ‘interruptores’, pues son las personas y comunidades de vida que resisten las que ensanchan los límites humanos donde la acción de la racionalidad económica no puede alcanzar.

En este sentido, autores como Gustavo Ribeiro (2012) proponen que la globalización popular intenta considerar y/o visibilizar agentes sociales discriminados de las riquezas del mercado hegemónico. «Esta globalización no hegemónica brinda alternativas de consumo, de supervivencia a través del empleo» (Vega, 2012: 81). Sacar algunas prebendas del flujo del capital, generando otras relaciones y asociaciones desde abajo para introducir sus mercancías, poniendo de ejemplo los fayuqueros en México. Precisamente, se trata de que «los sistemas y modelos económicos se mantienen mientras no cambien los comportamientos y las relaciones de fuerza que los configuran. La difusión de comportamientos humanos diferentes, y la estructuración de nuevas relaciones de fuerza, obliga a nuevos desarrollos» (Razetto, 1994: 41).

Relaciones culturales, sociales, económicas que inciden en la producción, el consumo y el trabajo del orbe. Proceso que, como alude Vega (2012), no es independiente de la globalización hegemónica. No obstante, esos flujos que transitan entre lo geográfico y lo mercantil no son críticos del capitalismo global, sino una afrenta a lo establecido y normado por las élites económicas y políticas. Ribeiro (2012) menciona que esto asienta la movilidad social, la participación de los sectores más excluidos en otro tipo de economía popular, donde llega parte de la riqueza global. Al mismo tiempo, estipula otra organización y asociación de la globalización popular bajo una dinámica desde abajo.

Por otro lado, Hinkelammert sobre la globalización dominante destaca la habitualidad del ser humano de conocer *ex-post*, que significa rebasar los márgenes permitidos y morigerar luego de lesionar la vida. Inclusive, estar estático frente a lo destruido, es un conocimiento inerme. Actuar desde una ética *ex-post* significa obrar cuando el menoscabo a la vida humana es irreversible. Las relaciones humanas puestas a prueba en el fuego de la caldera. Por ello, este escenario de la globalización neoliberal es un momento propicio para la inflexión ante el porvenir. Pensar de un modo más ético en relación con otros. De esta manera, es inalienable realizar una crítica a la predominancia de la ética utilitarista que dilata, aún más, la distancia entre unos y otros, ya que no ha asumido las consecuencias de su accionar. Es como si el pensamiento no pudiera dar la distancia reflexiva a la praxis para re-hacer otro horizonte, anclándose en la inmediatez de la ética y el interés propio. La utilidad revestida de felicidad. Hinkelammert propone una utilidad que sea un aporte a la vida humana, «es útil mantener las relaciones sociales vivas, aunque haya menos ganancias. Es útil conservar la naturaleza, aunque las tasas de crecimiento sean

más bajas» (2001: 166). Hinkelammert asevera que esta globalización rehúye de un presupuesto básico para la convivencia, «el reconocimiento del otro como sujeto más allá de cualquier cálculo de utilidad». (2001: 166). Reconocer al otro como sujeto in-instrumental es una apertura ética porque está libre del cálculo y el interés. Como dice Hinkelammert, tenemos que basarnos en la afirmación del otro y, claramente, esto es una preocupación ligada al no reconocimiento en la globalización. Hinkelammert advierte: «El otro implora: no me mates. Al no hacerlo, no se salva solamente al otro; uno también se salva a sí mismo. Y el otro es también la naturaleza [...] Me afirmo a mí mismo tanto como afirmo al otro» (2001: 178).

Ahora, en este contexto Hinkelammert propone una ética del bien común surgida por el apremio en que vivimos. Una ética que se opone a la relación mercantil totalizadora que trasgrede todas las esferas de la vida diaria. Una ética arraigada en lo cotidiano donde el bien común está resistiendo desde abajo, desde los contextos golpeados, desde lo popular, desde lo indígena al alero de la experiencia humana e histórica. Hinkelammert dice: «Ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones del mercado [...] no se trata de simples opciones, sino de capacidades de hacer experiencias e inclusive, de entender experiencias de otros» (2001: 168). Una ética del bien común que es histórica, no se basa en leyes estáticas, sino en el dinamismo de la sociedad que le va mostrando los desafíos. Hoy, son las distorsiones del sistema las que corren el velo de una ética tradicional para dilucidar una ética del bien común que se opone a la inmoralidad del mercado. Por ello, los dueños del mundo globalizado no sienten la necesidad de una ética del bien común porque no sufren las lesiones que causan (ellos piensan eso), no padecen las distorsiones que agobian a las periferias del globo. Claro está, la ética del bien común se opone a los valores doblegados a un solo criterio. La idea es generar otros criterios desde la ética-política, desde la sabiduría y el estar de los pueblos, siempre en diálogo y apertura con otros. Por lo tanto, Hinkelammert en su propuesta ética cuestiona la ética funcional inmersa en cada trazo del sistema, sobre todo por perjudicar muchos contextos. En este sentido, argumenta que la ética funcional es una ética de la voluntad al poder. Es una voluntad del ser humano que no le interesan los derechos humanos. Precisamente, en el pensamiento de Hinkelammert destaca «la situación conflictiva entre el proyecto de globalización y el bien común» (2001: 174). De hecho, «el sistema consiste de normas institucionalizadas [...] no hay distinción posible entre el sistema y sus normas éticas» (2001: 170). Un sistema que

responde a una lógica funcional institucionalizada por las élites económicas y políticas. Una felicidad elegida por pocos, pero no para todos.

Otra característica de la ética del bien común es que es necesaria e interpela desde la exclusión, pues no ha sido escuchada por la jerarquía de las ciencias empíricas. De esta forma, esta ética tiende al equilibrio y la mediación y, en consecuencia, la inquina al cálculo de utilidad por interrumpir la relación entre los «valores de reconocimiento mutuo» (Hinkelammert, 2001: 177).

No obstante, no es suficiente con estos valores como una especie de discurso moralista y/o ingenuo. Se trata de interpelación y resistencia de los sujetos históricos, criterios desde lo negado de los sujetos situados. Criterios sobre leyes y normas institucionalizadas. Es una crítica a la abstracción de un sector de la humanidad para poner al ser humano en el centro de la reflexión ética donde la naturaleza y la tierra están incluidas. De este modo, la ética del bien común es una ética de la responsabilidad en relación con otros.

### **Premisas en la filosofía intercultural y la ética de la liberación. Hacia una ética reconstructiva**

Una cualidad en la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt es la contextualidad de los sujetos, así desde el reconocimiento de nuestro suelo desplegar puentes de diálogo. O sea, según la perspectiva de Fornet-Betancourt desde el reconocimiento de nuestros contextos, del estar situados se camina hacia la interconexión con los mundos de otros mediante el diálogo intercultural, un «interlogos en la comunicación» (Fornet-Betancourt, 1994: 55). Entonces, será poco plausible generar otros horizontes políticos y económicos sin la «afirmación de la contextualidad» (Fornet-Betancourt, 2004a), de nuestra instalación en el mundo invisibilizada por la lógica de la negación. Allí, es inalienable tanto la interpretación como la interpelación para generar la ruptura frente a lo dominante por excelencia. «La filosofía intercultural apuesta por el diálogo con y entre estas culturas [...] para ampliar nuestro horizonte» (Fornet-Betancourt, 2004a: 137). En tal caso, el diálogo intercultural transgrede parte de la constitución de sí mismo porque no se puede pensar ni obrar sin otros. Supuesto central que concuerda, en algún modo, con la «ética de la interpretación» de Vattimo (1991) en cuanto a la traducción para una ética en el bosquejo vivo de la interpretación, considerando que ésta significa actos de traducción, sentidos que interactúan en la densa esfera práctica. La definición mutua emanará en la traducción de los sujetos y las comunidades. Vattimo

argumenta, precisamente, que el diálogo auxilia la historicidad de los valores y, por lo mismo, niega la cerrada universalización para contextos que son plurales. Así, la ética de la interpretación desafía el canon de la moral-normativa, pues la realidad inaprehensible de los mundos de vida desborda los valores pre-definidos. Por lo tanto, la ética de la interpretación es una ética de la apertura desde la traducción.

En esta perspectiva, de diálogo e intercambio con otros:

Por el momento, se puede señalar la idea de una reflexividad ‘entreculturas’ que refuerza Maliandi acerca del diálogo y del intercambio de discursos culturales: Para que la reflexión en sentido estricto, y, sobre todo, la reflexión deliberada se haga posible, tiene que haberse producido la contraposición con otras perspectivas, el intercambio comunicativo con ellas. Es decir, tiene que haber diálogo (Salas, 2006: 64).

El diálogo intercultural es traducción e interpelación al desencuentro humano en la convivencia, pero, sobre todo, es un medio de reconstrucción de lo humano entre ‘lo propio’ y ‘los otros’. «Diálogo que fomenta el conocimiento y la capacitación interculturales y que, por lo mismo, hace del diálogo de las culturas el medio para realizar procesos de transformación» (Fornet-Betancourt, 2004a: 138). Es este diálogo el que extiende la comprensión y la relación dialógica hacia la ruptura de lo asentado monológicamente. El diálogo potencia la reconstrucción de lo humano.

La apertura de las mismas a la crítica de sus miembros, pues es ruptura de la inercia que genera la habitual normalidad cultural y, con ello, inicio de procesos críticos de apropiación cultural. Y no hace falta decir que con esta ruptura se facilita, por otra parte, el diálogo entre culturas (2004a: 141).

Por otra parte, el diálogo hace posible la interconexión, una de las aristas más relevantes en la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt. Este momento de interconexión re-construye, no es re-productor de lo Mismo, del Yo, del individualismo. Abre surcos donde se han estancado pueblos en compartimentos incommunicables. Fragmentación insoslayable en el orden colonial tal como lo plantearon Kusch (1976) y Fanon (1963). Por lo tanto, esta interconexión que señala Fornet-Betancourt es un momento dinámico, ético, político, en contextos complejos, potencialmente se construye cuando hay una

interrelación recíproca. Claro está, la relación con la ética, Salas menciona: «La interculturalidad aparece como una categoría ética inherente a la época de globalización, época en que tomamos mayor conciencia de vivir y convivir ‘entre’ tiempos y espacios propios, pero que requiere generar los caminos de reconocimiento para establecer algunos comunes» (Salas, 2006: 61).

Dejarse asombrar y permear por otros es creer que no se detenta la verdad absoluta sobre sí mismo, es pensar y actuar fuera de la dominación, desde una praxis liberadora. «Lo nuevo viene del otro [...] constituye en mí lo inesperado; se trata de la alteridad» (Dussel, 1973: 125).

La ética reconstructiva que se plantea en este escrito y que es palpable en la filosofía intercultural y la filosofía de la liberación, entre otros postulados relevantes, se re-define más allá de lo constituido por la capacidad de re-hacer desde los mundos de vida que manifiesta la alteridad. Esto nos mueve a re-diseñar lo impuesto desde la irrupción con otros y a cuestionar el monólogo cultural que es parte de la Totalidad, que obstaculiza el devenir de la convivencia como curso y proceso. Uniformidad falaz, porque entre desencuentro y encuentro el dinamismo y aporte entre culturas no se puede soslayar, se puede parapetar tras el racismo, la exclusión y la incompreensión humana, pero existe en la relación.

La filosofía intercultural se esfuerza por mostrar que filosofar bajo las condiciones que requiere e impone la realización de ese diseño neoliberal del mundo es ante todo un ejercicio de compromiso con las fuerzas sociales y culturales que practican la resistencia; para, con ese respaldo de realidades posibles, contribuir a rediseñar el mundo (Fornet-Betancourt, 2004b: 133-134).

El diálogo intercultural es una oportunidad de re-humanizarnos fuera de lo egológico, un ir de camino hacia el comienzo de un Yo que se abre a los otros sujetos negados. Arista de apertura e irrupción que también está manifiesta en la ética de la liberación de Enrique Dussel. «Oír la voz-del-Otro como otro significa una apertura ética, un exponerse por el Otro que sobrepasa la mera apertura [...] de la Totalidad [...] anonadamiento y disponibilidad al Otro. La voz-del-Otro como otro re-voca la pretensión de absoluto que tiene la Totalidad y la con-voca [...] en la promoción de la justicia» (Dussel, 1973: 53). Por eso existe irrupción ética que quiebra en parte la Totalidad con la solidaridad, la responsabilidad y el reconocimiento con otros. Ejes que Dussel

dialoga con Lévinas. Apertura crítica invita a considerar al otro como parte de una comprensión y praxis más amplia, un sentido de esperanza ante valores, sensibilidades y corporalidades vueltos inhumanos. «Apertura es esperanza y no mera espera; es respeto que hace lugar a la revelación en el diálogo. De esta manera [...] es el ‘corazón que sabe escuchar’ la voz-del-Otro» (Dussel, 1973: 53-54). Ahora bien, la apertura en Dussel también se relaciona con el momento analéctico que es cuando los sujetos y exterioridades se ven en alteridad, un proceso ético-político que construye otra forma de actualidad que no termina en la mera justicia o la validez formal de la ética, sino en un nuevo horizonte de comprensión y praxis compleja con otros. O como expone Zygmunt Bauman (2004), «el yo puede nacer únicamente de una unión». Pero Fernet- Betancourt diría «proceso de convivencia dialogante» (Fernet- Betancourt, 2004a: 52) y, en tal caso, esta aseveración dilucida la importancia de abrirse hacia otro horizonte del hegemónico. Proceso que se prolonga en la espera mientras millones de seres humanos sufren en su negatividad material la hambruna, la racialidad, la concepción del bien y el poder. «La analéctica [...] adopta como punto de partido la trascendencia absoluta del otro [...] está más allá del horizonte de lo ya experimentado y comprendido» (Dussel, 2001: 19).

Curso de convivencia dialogante que potencia lo humano, lo crítico, lo ético hacia otras posibilidades inesperadas frente a un sistema adscrito a la mezquindad humana. Esto será medular para distanciarse, por ejemplo, de la globalización neoliberal. Proceso humano que puede romper la uniformidad y la primacía del orden económico.

La globalización en curso del neoliberalismo nos ofrece, por tanto, una clave contextual de primera importancia para comprender el carácter de la filosofía intercultural como una «filosofía para nuestro tiempo» [...] es o intenta ser una respuesta a los desafíos de la globalización del neoliberalismo a partir de la reactivización y movilización de las potencialidades de la humanidad (Fernet-Betancourt, 2004b: 133).

El diálogo crítico pensado desde la filosofía intercultural es motor para la reconstrucción de un mundo dividido e indolente con los considerados extraños y periféricos. Por eso, la recapacitación es otra arista central en el diálogo intercultural. Recapacitación con otros que aporta hacia un giro antropológico que es menester en este escenario histórico y político. «Ese giro antropológico significa, antes que cualquier otra cosa, tomar conciencia, justamente por

el diálogo intercultural, de que la humanidad necesita reaprender a plantear la pregunta por el ser humano» (Fornet-Betancourt, 2004b: 135). Por lo mismo, esta re-capacitación es una contribución ética y práxica para la ampliación de lo existente, irrumpir en lo Mismo y romper la jerarquía cultural y racial vuelta irremisible. «Se trata de adquirir nuevas capacidades humanas para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas» (Fornet-Betancourt, 2004b: 137). Lejos de una interculturalidad condicionada que cierra posibilidades y abre funcionalismos, sobre todo, cuando la reflexión intercultural se fija en fronteras y no ve aperturas como es el caso de la interculturalidad instrumental fomentada por el Estado.

En consecuencia, la idea es transitar hacia aquello que la filosofía de la liberación destacó en los años sesenta: «La historia como novedad». Una interculturalidad crítica que asuma la complejidad de la comunicación, el discurso crítico y la interrelación en un orden global, que no «reduce la interculturalidad a un diálogo horizontal y a un espacio neutro de relaciones» (Boccara, 2012: 18). La construcción de la realidad se hace desde un lugar y esta situalidad permite asumir que las epistemes y éticas lidian a la hora de confluir diversos contextos. De hecho, para Kusch la dominación trata de no advertir la realidad cultural y política diversa, porque existe una negación desde lo vivencial, la experiencia histórica y lo contextual, desde el estar siendo arraigado de los otros. Por lo mismo, el predominio cultural centralista realiza una «descalificación del estar» (Cullen, 1978: 118) de otros pueblos. Cullen dice: «Aquí es donde surgió la idea de crisis moral, como juicio absoluto [...] de edificarse al margen de los pueblos [...] Justamente, la sabiduría popular aparece fenomenológicamente como resistencia» (1978: 117).

Kusch (1976), Fornet-Betancourt (2004b), Salas (2006), Cerutti (2010), Boccara (2012) lo que proponen es un pensamiento renovador y/o una interculturalidad crítica que afrente el dominio geopolítico del conocimiento para extender las diversas potencialidades de lo humano. Si bien la interculturalidad no tiene la última palabra ni la respuesta a los dilemas en contextos colonizados porque allí hay que tensionarla con los propios sujetos y la descolonización, no concordamos con Pozo cuando expresa: «Es necesario partir de la premisa que al utilizar la palabra interculturalidad inmediatamente estamos situándonos en una representación occidental que no necesariamente permite comprender la diversidad de posturas epistemológicas» (Pozo, 2014: 39). Esto no es acertado, porque la interculturalidad en la fricción cotidiana lo que anhela desde la filosofía intercultural es deconstruir ese desencuentro ético, epistemológico, polí-

tico. Pero esa desconstrucción emerge de la misma interacción entre los sujetos y las culturas, en el relacionarse recíprocamente, no por la interculturalidad en sí misma. Más todavía, si consideramos la interculturalidad cooptada por el Estado. En palabras de Boccara (2012: 16), «la interculturalidad se encuentra así extraída del campo de las luchas políticas anti-hegemónicas indígenas [...], incorporada al dispositivo retórico-conceptual de las consultoras y agencias de cooperación y desarrollo. Se transforma en la ideología y metodología dominante». Más bien, esa postura se refiere a la interculturalidad funcional, inclusive, ésta no sería interculturalidad. «Proceso abierto hacia lo siempre nuevo, que nos lleva a transgredir fronteras» (Fornet-Betancourt, 1994: 78). Por lo tanto, no se relaciona con la filosofía intercultural ni pensadores como Fornet-Betancourt (1994), Salas (2006), o Durán (2004). Autores que han aportado pensamientos contrahegemónicos en nuestros contextos colonizados hacia otras formas de investigar y actuar como sujeto ético e histórico. Por lo mismo, destacan sus propuestas ante lo que subyace desde los contextos negados por la clase política y las elites globales. De los que están en primera fila como diría Fanon (1965) ante el colonialismo. De hecho, para Kusch el vivir y el estar permiten la indeterminación de esa realidad adjudicada como la única posible. Asienten re-crear hacia otro horizonte que cuestiona la ética y la política como dada y admitida desde la totalidad. Inclusive, Beck (1998) cuando se pregunta *¿qué es la globalización?* menciona que la globalización significa politización. Además, existe según él una subpolitización que genera la globalización. Una política adscrita al centro de la economía neoliberal global que merma, aún más, los pedazos de vida que jamás volverán en tantos seres humanos que sufren, que regalan su trabajo vivo con su cuerpo, sus estómagos, sus hígados, sus corazones. Consecuencias que no tienen vuelta atrás. Corolarios que encorvan hasta el fango la ya inexistente moral de la política de la Totalidad. Por eso, Beck alude a que la política es un «conjunto de oportunidades de acción y de poder suplementarias más allá del sistema político, oportunidades reservadas a las empresas que se mueven en el ámbito de la sociedad mundial [...] se traspasan a la autogestión de la actividad económica» (1998: 20).

### **Crítica al utilitarismo y ética crítica**

Han existido muchas concepciones donde el bien propende a la felicidad del ser humano, desde los pensadores griegos como Aristóteles, Epicuro, Epicte-

to, etcétera. Posteriormente, San Agustín y los modernos Kant, Mill, Hobbes tendrán lo suyo. Ciertamente, las ideas están aunadas a la ideología, comprendiendo ésta en términos de Ricoeur (2001), es decir, la ideología como deformación y legitimación en una función integradora. Así, toda postura detenta ya una mediación simbólica. La ideología está integrada en todo imaginario sociocultural.

Ahora bien, incluso Hayek detenta una concepción del bien común. Para Hayek el bienestar común de una ‘sociedad libre’ se delimita como orden abstracto.<sup>1</sup> Ningún fin concreto en particular intentando la mejor oportunidad, orden que llama nomocrático gobernado por la ley. La relevancia del concepto nomocracia radica en que extiende la posibilidad de la coexistencia «pacífica» de los hombres para su mutuo beneficio. Según los liberales, el orden del mercado no da lugar a correspondencia, siendo imposible hablar de justo o injusto en una economía. Consideran sólo las consecuencias de las acciones que se pueden prever.

O sea, como señaló Hinkelammert, la globalización está bajo la lógica del utilitarismo que confunde la utilidad con la felicidad. El utilitarismo como propuesta ética tiene como grandes referentes a Bentham y John S. Mill. El problema no es que el utilitarismo proclame la mayor felicidad para la mayor parte de personas, sino que lo que entiende por felicidad y/o bien cambia en relación al contexto sociocultural. La pretensión del utilitarismo es con los resultados, anclándose demasiado en los fines. El utilitarismo es conocido como una ética consecuencialista. Deja de lado los medios, evade cómo se logran los fines y a quiénes afecta. Soslaya la cualidad y calidad por la cantidad y la utilidad. Y, por lo tanto, existe un problema para prever consecuencias y actúa *ex-post*. Para uno de los grandes exponentes del utilitarismo como John S. Mill hay una primicia al momento de la mayor felicidad: «utilidad». Hedonismo universalista que es una contradicción, porque también establece que la felicidad de los demás está por encima de las particularidades, así la felicidad sería un deber y la utilidad su imperativo categórico.

En la antigüedad occidental lo útil era considerado para hacer la virtud, los griegos lo llamaban *érgon*. Es un obrar que se basa en la prudencia. Es esta perspectiva ética la que custodia que los fines y los medios sean los adecuados en cada acción humana. Este vivir en base a la virtud y la sabiduría práctica

---

1. Lo que coincide con la abstracción de la globalización mencionada por Hinkelammert.

provee la felicidad. Los griegos a los fines lo llamaban *télos* y este debía encauzarse hacia la *eudaimonía* (felicidad). Entonces, el bien del ser humano pretendía la felicidad, pero se orientaba hacia la virtud, ésa era su finalidad. O sea, el fin de la acción ética sería el bien en virtud con otros, premisa central en la ética teleológica de Aristóteles. En cambio, en la ética utilitarista lo principal es ponderar las acciones que causan mayor placer a la mayoría y el menor daño. No obstante, hemos avizorado que esto no se ha concretado, menos aún, en la globalización neoliberal. La felicidad económica ha beneficiado a pocos y los deteriorados por el peso del orden político son muchos. El dolor es negado. ¿Acaso ese dolor irrumpe en algún lugar? ¿Qué sucede en el horizonte de los otros que no decidieron su felicidad? Expresión de la falta de reflexión sobre la ética y los medios para lograr prerrogativas de las élites. Por eso, es significativo pensar con sentido ético en la acción como fin es sí mismo, lejos del cálculo/beneficio de la lógica utilitarista que inunda al sistema-mundo. Sentido que fulgura en la complacencia de las injusticias sociales, la racionalidad instrumental, el sistema económico y el mercado. Dilemas relacionados con la tierra, los territorios, el ecosistema y la democracia. Lo cual cuestiona el vacío ético dentro la convivencia humana en relación con otros. La desigualdad crece en el mundo real, estridente y débil en amor al próximo, hechos concretos del que la globalización se abstrae escuchar. Paradoja en el utilitarismo, sobre todo, si pensamos en los inicios de esta teoría; por ejemplo, en Bentham se desprende: «no se dará más importancia a los intereses de una persona o grupo de personas que al resto de los afectados» (Rodríguez, 2001: 115).

## Conclusiones

La ética del bien común en Hinkelammert y su crítica a la globalización insta a reflexionar lo importante de abrirse a otros horizontes para intentar comprender sentidos y praxis de renovadas posibilidades en la convivencia. Develando los complejos desafíos éticos ante la polarización y la desigualdad en el mundo. Por otro lado, tanto la ética del bien común, el diálogo intercultural, la ética de la liberación y el pensamiento situado dilucidan que el sistema-mundo no cambiará mientras no exista una recapacitación de los seres humanos. Diálogo crítico entre los diversos sujetos históricos y sus contextos, asumiendo que existes otros. Son puntos de vista que potencian el encuentro y la convivencia. En tal caso, se trata de una rehabilitación de lo humano frente a la ferocidad neoliberal y la cosificación del ser humano. Posibilidad creadora que

se expande desde la ética crítica y situada en apertura con otros. Ética hacia una reconstrucción, una transformación profunda ante la racionalidad instrumental y el cálculo de utilidad. En esta perspectiva, el sentido creador de una ética latinoamericana es un atributo inalienable. Premisa que ha sido expuesta como: «Hacia una ética con sentido creador» (Alvarez, 2014).

La ética necesita reflexionar profunda y críticamente, y aunque no se puede pronunciar un pedazo de la vida, de corporalidad, de esperanzas, es decir, no logramos traducir totalmente la situación en el mundo con los otros, podemos situarla para comprenderla y reconstruir la vida ética.

Respecto de las aristas expuestas entre la filosofía intercultural y la ética de la liberación, se asevera que en Fernet-Betancourt, a diferencia de Dussel, lo nuevo no vendría solamente del otro, sino de la interconexión copartícipe. Frente a esto se piensa que podría existir algún problema, en cuanto lo nuevo no viene sólo del Otro, el Otro también es un Yo. Dussel expone, «lo nuevo viene del Otro» (Dussel, 1973: 125), «el Otro que provoca el movimiento ético» (Dussel, 1972: 155), o cuando fundamenta: «El Otro como distinto y exterior al horizonte trascendental de lo Mismo puede proponer, en cambio, algo nuevo» (Dussel, 1973: 125) Aquí se propone que lo inesperado, lo nuevo, necesita de todas las partes, no una por sobre otra. Pareciera que Fernet-Betancourt en su propuesta intercultural, al enfatizar lo relacional y lo copartícipe de las culturas, es más atingente frente a nuestro contexto sociohistórico. Sobre todo, considerando que el eje apropiación/violencia del orden colonial está vivo y delimita la cartografía inscrita a partir de las líneas abismales del sistema-mundo. América Latina es una cartografía fisurada por el pensamiento abismal que menciona Santos (2010).

Por otro lado, algunas cualidades de una ética reconstructiva como la que acá se propone son: la apertura, la traducción, la irrupción del otro, la interconexión, el reconocimiento recíproco en la praxis, el sentido creador y la acción potencial frente a la realidad propia y ajena para no establecer ninguna por caducada, ni superior ni inferior, sino en relación la una a la otra. Una ética crítica y creadora que se re-plantea más allá de lo políticamente constituido por la capacidad de re-hacer, re-crear desde los mundos de vida.

Una fisura que devela la ética crítica al pensamiento ético totalizante es que no es plausible imponer un pensamiento ético unívoco o leyes universales como lo planteaba Kant en la modernidad. Las posturas universalistas y eurocéntricas son escuálidas ante la diversidad de culturas, del medio ambiente donde se fusiona lo geográfico con lo cultural, como diría Kusch. En otro

sentido, Samaniego (2005: 14) explicita que, «por el contrario, la imposibilidad de que las diferentes éticas, como propuestas edificantes, puedan orientar la globalización y su ideologización hace que, en términos de Amartya Sen, Occidente se parezca a un Titanic que ha perdido su rumbo». Pero, más que edificar y orientar, la ética que está en los sujetos históricos y políticos revela que existen otros horizontes y posibilidades, que se puede irrumpir por medio del discurso y la acción creadora. La orientación es más una cualidad de la ética deontológica o de la moral que trata de las normas.

Pero tampoco se trata de caer en un particularismo acérrimo, un esencialismo o un culturalismo totalitario, sino re-conocer un ethos diverso que se re-encuentra en la relación con los otros. Espacio intercultural que afronta los paradigmas de la dominación. Aparecen los otros no como verdad encapsulada, sino en la constitución de Sí Mismo y la alteridad, como diría Ricoeur (1996).

No se podría, entonces, realizar una crítica al condicionamiento del pensar y no pensar, sin cuestionar la epistemología y el orden social. Y, en efecto, el diálogo intercultural y la traducción desde la vivencia de la relación nos azuzan a asombrarnos, a una acogida que aporta el re-pensar la teoría del conocimiento anclada a la certidumbre y la desconfianza frente a los otros rostros que sufren y que demandan reconocimiento. Extender nuestro horizonte teórico-práctico impele a un diálogo fecundo, no es un proceso unilateral a diferencia de los creen las élites políticas y económicas. ¿Cómo podríamos renovarnos como seres humanos sin otros que nos interpelen radicalmente, que nos enseñen otras visiones de mundo?

Por otro lado, la incomunicación permanente, base de la crisis antropológica de nuestros tiempos posmodernos, es parte de una incomunicación más fundamental como seres humanos que no nos ha permitido vivir en plenitud. La ética en esta dirección nos azuza a reflexionar necesariamente sobre los espacios comunes. La ética es inalienable de lo político. Sin embargo, es menester nuevas conceptualizaciones ante la complejidad actual.

## Referencias

- ÁLVAREZ, Ingrid (2011). «Interculturalidad: aproximación conceptual en los actuales contextos históricos y políticos de un sistema globalizado y neoliberal». En Ana Rochietti (comp.), *Las bases histórico-políticas de la interculturalidad* (pp. 17-23). Córdoba: Centro de Investigaciones Precolombinas.
- . (2012). «La frontera de los otros en territorio ancestral mapuche. Desafíos

- y crítica a la integración como control geopolítico desde el pensamiento crítico latinoamericano». *Revista Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos* (Universidad Nacional de Río Cuarto), 4 (6): 67-81.
- . (2014). «Hacia una ética con sentido creador». *Perspectivas* (Universidad Silva Henríquez), 25: 55-65.
- BAUMAN, Zygmunt (2004). *Ética pos-moderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BECK, Ulrich (1998). *Qué es la globalización*. Barcelona: Paidós.
- BOCCARA, Guillaume (2012). «La interculturalidad como campo social». *Cuadernos Interculturales* (Universidad de Valparaíso), 10 (18): 11-30.
- CERUTTI, Horacio (2010). «Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural». *Revista de Filosofía*, 65: 77-96.
- CORONIL, Fernando (2000). «Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo». En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.87-112) Buenos Aires: Clacso.
- CULLEN, Carlos (1978). *Fenomenología de la crisis moral: sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Buenos Aires: Castañeda.
- DURÁN, Teresa, Marcelo BERHO y Felipe HIRIARTE (2004). «Contextualizando el concepto de interculturalidad en el marco de procesos sociales interétnicos». En Mario Samaniego (comp.), *Rostros y fronteras de la identidad* (pp.79-98). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- DUSSEL, Enrique (1972). *Caminos de liberación latinoamericana: interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros.
- . (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Dos tomos. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . (2001). *Ética de la liberación: en la edad de globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- FANON, Frantz (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (1965). *Por la revolución africana: escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2004a). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- . (2004b). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Alemania: Concordia.
- . (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: DEI.

- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (2004). *Todo Calibán*. Buenos Aires: Clacso.
- HAYEK, Friedrich (1982). *Los fundamentos de la libertad*. Buenos Aires: Centro de Estudios sobre la Libertad.
- HINKELAMMERT, Franz (2001). *El nihilismo al desnudo*. Santiago: Lom.
- KUSCH, Rodolfo (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- . (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- LÉVINAS, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- POZO, Gabriel (2014). «¿Cómo descolonizar el saber? El problema del concepto de interculturalidad». *Revista Polis*, 38: 1-13.
- RAZETO, Luis (1994). *Crítica de la economía, mercado democrático y crecimiento*. Santiago: PET.
- RIBEIRO, Gustavo (2012). «Globalización popular y el sistema mundial no-hegemónico». *Revista Nueva Sociedad*, 241, disponible en <www.nuso.org>.
- RICOEUR, Paul (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- . (2001). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- RODRÍGUEZ, Leonardo (2001). *Ética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SALAS, Ricardo (2006). *Ética intercultural*. Quito: Abya-Yala.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- SAMANIEGO, Mario (2005). *Condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: un proceso incierto*. Barcelona: CIDOB.
- TUBINO, Fidel (2004). «Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico». En Mario Samaniego (comp.), *Rostros y fronteras de la identidad* (pp.151-165). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- VATTIMO, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- VEGA, Carlos (2012). *La calle para quien la ocupa*. *Revista Nueva Sociedad*, 241, disponible en <www.nuso.org>.

### **Sobre la autora**

INGRID ÁLVAREZ es Licenciada en Trabajo Social por la Universidad Católica de Temuco. Diplomada en Filosofía y Sabiduría Ancestral Mapuche. Magíster en Ética Social por la Universidad Jesuita Alberto Hurtado. Trabajó como profesora de ética y filosofía latinoamericana en la UCT en Temuco, también

como investigadora y coordinadora del diplomado para dirigentes sociales en La Araucanía. Investigó sobre mujeres bicentenarias con la Dibam. Integrante de la Red de Paisajes Integrados sobre Estudios Sudamericanos en Córdoba. Ha participado en el Grupo del Pensamiento Filosófico en Chile. Su correo electrónico es <ingridal2009@gmail.com>.



RESEÑA

## El diálogo intercultural hacia la armonía en la diversidad

*Demenchonok, Edward (ed.). Intercultural dialogue: In search of harmony in diversity. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014. 402 pp.*

JOVINO PIZZI

*Universidad Federal de Pelotas, Brasil*

El libro colectivo *Intercultural dialogue: In search of harmony in diversity*, editado por Edward Demenchonok, profesor de la Universidad Estatal de Fort Valley, Georgia, Estados Unidos, trata sobre la cuestión del diálogo intercultural y de las relaciones interculturales en el mundo actual. Esta obra reúne a destacados filósofos de seis países (Alemania, China, Estados Unidos, Grecia, India y México) y en ella se plantea un panorama amplio y profundo de la diversidad cultural y las relaciones interculturales. Se trata de una propuesta filosófica que asume una amplísima perspectiva histórica ya que revisa diferentes tradiciones filosóficas, como el daoísmo, el confucionismo, la filosofía de la Grecia Antigua, la de India y las perspectivas contemporánea latinoamericanas y rusas, entre otras.

En este sentido, hablar del tema significa tener en vista la creciente complejidad y los conflictos que vive la Humanidad, pero no como se analiza a veces desde una «guerra entre culturas» o del «choque de las civilizaciones», sino desde la perspectiva de un diálogo intercultural en construcción mutuamente beneficioso, que respete cada cultura como una condición para su mayor florecimiento. En efecto, hablar de diálogo intercultural en un mundo cada vez más conflictivo supone tener claro sobre qué se debe hablar y sobre lo que no.

Existen visiones y comprensiones idealistas y otras historicistas, existen las perspectivas verdaderas y equivocadas, y hay posibilidades para visiones alternativas. El libro insiste en que el debate no puede jamás polarizarse o sostenerse desde un solo punto de vista, pues la unilateralidad hegemónica significa simplemente más violencia y más injusticias, como se aprecia en muchos lugares. En este sentido, en el prólogo del libro se pregunta precisamente de cuál armonía se debería hablar. Aclarar esa cuestión es una tarea importante de la filosofía, pues evitaría los abusos ideológicos de un lenguaje político muchas veces hipócrita y que, a su vez, aparece reducido al eufemismo de propósitos manipuladores. El doble discurso orweliano no coadyuva a comprender las nociones tan manipuladas de justicia, paz, derechos humanos y democracia en el ágora pública. El diálogo intercultural genuino solamente es posible en la práctica cuando las ideas de diálogo y armonía son pautadas por las exigencias de la no violencia, la paz y una ética planetaria de *la corresponsabilidad* solidaria.

Tal como sostiene el editor, Edward Demenchonok, la cuestión de la identidad y de la diversidad cultural ha sido una de las grandes pautas valóricas después de la Segunda Guerra Mundial. La segunda mitad del siglo XX, como se sabe, ha sido marcada por el proceso de descolonización y por los movimientos de liberación. Esas cuestiones han sido muy importantes principalmente para América Latina, Asia y África. Pero no es exclusividad de esos pueblos, sino que ha sido una lucha para cambiar el eje geopolítico del eurocentrismo y un esfuerzo para la aclaración de otras formas de comprender el mundo y abrirse a sus contextualizaciones. Ahora, lo más importante es abrirnos a una reflexión crítica y crear unas formas sanas que conduzcan hacia un diálogo intercultural que se expanda planetariamente.

En efecto, la esperanza de un mundo mucho más humano sigue siendo tema de debate filosófico, ya que, como aparece en la introducción, se constata que «muchas culturas han expresado, de un modo o de otro, las ideas del diálogo y de la armonía» (p. 2). Al mismo tiempo, este libro colectivo demuestra que en realidad las culturas son siempre ambivalentes y representan complejidades bastante dispares, en cuyo seno no hay siempre una plena armonía. Dicho de otro modo, en el interior de las culturas mismas no hay relaciones puramente armoniosas. La complejidad cultural representa, pues, un potencial bastante rico, ya que abre posibilidades hacia el desarrollo interactivo cultural y hacia la liberación humana. Mientras tanto, la identidad cultural es también utilizada como una forma ideológica, es decir, un arma peligrosa para los juegos

políticos de los nacionalismos, racismos y fundamentalismos religiosos.

En este sentido, la libertad cultural supone una responsabilidad frente a la libertad de los otros, o sea, la defensa de la propia libertad significa el respeto a la libertad del otro, una forma de promover la mutualidad benéfica y, por lo tanto, nos impele a hacernos cargo de los grandes beneficios de las relaciones interculturales dialógicas. Tales relaciones representan un punto clave hacia la armonía en el mundo. La negación de la mutualidad en el diálogo significa el riesgo de mayores guerras entre culturas y el final de la convivencia pacífica entre nacionales. De ahí, entonces, los peligros de un conflicto mundial más amplio y más profundo.

El libro se divide en tres partes. La primera de ellas trata de la identidad cultural y del diálogo intercultural como una alternativa a la globalización homogeneizadora. En esta primera parte, los autores ponen de relieve la importancia de las condiciones para la realización del diálogo intercultural. Es un intento para hacer frente a la globalización homogeneizadora y los problemas que ésta genera, y cuyas soluciones solamente pueden ser aclaradas mediante un diálogo intercultural transparente.

En el libro se destacan también la contribución de los filósofos latinoamericanos. Ellos están preocupados con los principios de la interculturalidad como tal y con las condiciones de su realización. Enrique Dussel argumenta que el diálogo intercultural debe tener como fundamento epistemológico y ontológico un diálogo inter-filosófico global. Lo que se trata es de inaugurar un diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. Él plantea el problema de la «colonialidad filosófica» y la necesidad de desarrollar un diálogo entre los filósofos de los países del Sur global, para definir la agenda de los problemas filosóficos más urgentes en África, Asia y América Latina. Como una alternativa a la universalidad posmoderna hegemónica, él prevé un mundo trans-moderno emergente como un pluriverso de culturas diferentes en un proceso del diálogo creativo (p. 36).

Raúl Fornet-Betancourt aporta, por su parte, a la fundamentación filosófica la necesidad del diálogo intercultural en un mundo conflictivo. La filosofía intercultural contribuye a la crítica de los obstáculos para un diálogo, los cuales resultan de la instrumentalización objetivante del mundo por la razón calculadora, la «reducción» del otro, las asimetrías del poder, las pretensiones hegemónicas, la marginalización de las culturas tradicionales y la exclusión social de gran parte de la población mundial. El autor señala los momentos claves para la autotransformación intercultural de la filosofía, lo que incluye

la reestructuración de la «cultura de la razón» a la luz del diálogo de la diversidad (pp. 50-51). Jorge J. E. Gracia propone una visión familiar-histórica de las identidades sociales, la cual conduce a un diálogo y facilita la comprensión mutua.

La contribución de la filosofía rusa al diálogo intercultural la presenta Demenchonok en su capítulo sobre el pensamiento dialogal de Mikhail Bakhtin. Él muestra que el dialogismo es una característica constitutiva del lenguaje como tal; por lo tanto, las formas diferentes del diálogo (inclusive un diálogo intercultural) tienen como su fundamento el dialogismo inherente del lenguaje (p. 115).

La segunda parte del libro se centra en la búsqueda de la armonía en la diversidad. La armonía (*hé*) es un concepto clave en la filosofía china. Xin Ru formula algunos de los principios necesarios para promover un diálogo entre las culturas, tales como la igualdad, el respeto mutuo y la tolerancia hacia las diferencias culturales (p. 181). Keping Wang articula la relevancia del concepto de armonía para el proyecto de la construcción de una «sociedad armoniosa» en China (p. 202). Xia Chen y Yan Liu comparan las interpretaciones del concepto de armonía en el confucianismo y el daoísmo. Xiujuan Chen enfatiza la necesidad de la «autoconciencia cultural» y del diálogo entre la cultura china y otras culturas del mundo (p. 241). Por su parte, Leonidas Bargeliotis analiza el concepto de armonía en la tradición filosófica de la Grecia Antigua. Todo esto muestra las raíces profundas de las ideas de armonía y del diálogo en las tradiciones culturales que sirven como una base para repensar las complejas relaciones dialógicas y colaborativas en el mundo contemporáneo.

El enfoque filosófico en el diálogo intercultural ayuda a aclarar cuáles son las exigencias con validez universal, sin que por eso se niegue el significado de la diversidad. En efecto, el foco central es la armonía en la diversidad, con lo cual es posible adentrarse en temas como la justicia, la paz, los derechos humanos, la democracia, la no violencia y el orden cosmopolita.

Estos temas se plantean en la tercera parte del texto que tiene como título «El diálogo de la filosofía intercultural frente a los problemas mundiales». Después de la Guerra Fría, el nuevo contexto mundial se presenta con un doble rostro. Por un lado, la esperanza de un mundo mejor pero, por otro, los riesgos de una escalada más acentuada de violencia y de otras amenazas en un mundo unipolar con la hegemonía de una única superpotencia militar, lo que provoca de un modo u otro una carrera armamentista. No se trata solamente de una cuestión militar y del modo de encarar el terrorismo, sino también de

asumir la crisis ecológica. Una alternativa a esto sería «un mundo libre de cualquier dominación hegemónica» (p. xi). En este caso, se trata de discutir las esperanzas y las oportunidades para la paz y las relaciones colaborativas entre las naciones para solucionar los problemas globales.

William L. McBride critica la teoría de justicia de John Rawls, la que presenta las sociedades occidentales como «casi justas», lo que es ciertamente una ilusión y contradice a las injusticias reales que viven los sujetos. Por eso la lucha contra la *injusticia* requiere la reorientación hacia las teorías de *injusticia*. Enrique Dussel critica un sistema político liberal y elabora el proyecto de la democracia *participativa* articulada con la democracia representativa. La participación activa de los ciudadanos requiere una conscientización y un diálogo creciente. Edward Demenchonok analiza la fundamentación filosófica de la universalidad de los derechos humanos desde la perspectiva de la ética del discurso. Y. V. Satuanarayana muestra que la filosofía de no violencia de Mohandas Gandhi y su concepto de *satyagraha* son pertinentes en el mundo contemporáneo. Fred Dallmayr critica la dominación hegemónica y la globalización homogeneizadora. Como una alternativa, él examina las posibilidades para una transición hacia un «cosmópolis», una sociedad global que puede emerger en las condiciones del diálogo intercultural y la paz.

Al hacerse cargo de la edición de este libro, por último, el editor Edward Demenchonok ofrece la oportunidad de dar conocer también a otros estudiosos de distintos países del mundo y sus perspectivas filosóficas, las cuestiones relativas al diálogo y la filosofía intercultural. El mérito del libro consiste en una organización coherente del genuino diálogo inter-filosófico y conceptualizar las principales ideas de un libro plenamente universal y polifónico. Este libro es una buena oportunidad para acercarse al tema dialógico y ampliar el debate tan necesario en estos tiempos. Este libro contribuye a la fundamentación filosófica y a la promoción del diálogo intercultural.

### **Sobre el autor**

JOVINO PIZZI es periodista y doctor en Filosofía por la Universidad Jaume I (España). Profesor en la Universidad Federal de Pelotas (Brasil) y actúa en los programas de posgrado en Filosofía y en Educación. Su correo electrónico es <jovino.piz@gmail.com>.



## Normas de presentación

### Alcance y política editorial

*CUHSO* es una publicación semestral de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Temuco. Recibe artículos inéditos en el campo de las ciencias sociales y las humanidades, en especial en las líneas disciplinares de la facultad, en ámbitos como relaciones interétnicas, derechos humanos, desarrollo social y cultural, interdisciplina, marginalidad y exclusión social.

Esta revista se atiene a los principios del acceso abierto definidos por la Budapest Open Access Initiative (BOAI: <http://legacy.earlham.edu/~peters/fos/boaifaq.htm#openaccess>).

### Tipos de manuscritos recibidos

- Artículos originales que den cuenta de avances o resultados de investigaciones empíricas. Serán sometidos a proceso de revisión por pares. Los manuscritos deben tener entre 4 mil y 10 mil palabras.
- Artículos teóricos y ensayos originales sobre tópicos específicos de las ciencias sociales y humanidades. Serán sometidos a proceso de revisión por pares. Los manuscritos deben tener entre 8 mil y 12 mil palabras.
- Documentos y testimonios que poseen valor en cuanto material empírico o teórico para las ciencias sociales y humanidades, en particular a nivel regional, la estructura de presentación es libre. Estas contribuciones serán sometidas al Comité Editorial, que decide sobre su publicación. Deben tener una extensión entre 1.000 y 2.000 palabras.
- Reseñas de obras en que se comenten publicaciones recientes y relevantes de las ciencias sociales y humanidades. La estructura de presentación es libre. Estos escritos son sometidos al Comité Editorial, que decide sobre su publicación. Deben tener una extensión entre 1.000 y 2.000 palabras.

- Los manuscritos presentados a *CUHSO* deben ser originales y los autores se comprometen a no presentarlos a otras publicaciones al mismo tiempo.
- Se aceptan manuscritos en francés, inglés, portugués y español de investigadores de cualquier parte del mundo.

### **Presentación del manuscrito**

Los manuscritos serán enviados a *CUHSO* a través de su portal (<www.cuhsoc.cl>) siguiendo las indicaciones para registro de autores ahí establecidas. Los artículos serán sometidos a un proceso de revisión de doble ciego a partir del cual pueden ser rechazados, aprobados con modificaciones o aprobados. Los autores con artículos aprobados con modificaciones y aprobados, se comprometen a efectuar las correcciones de contenido, forma y estilo en los plazos solicitados por *CUHSO*.

- Los manuscritos enviados deben presentarse en un formato de procesador de texto compatible con Word.
- Cuando corresponda, los autores son responsables de presentar elementos gráficos de calidad y tener en cuenta que la versión impresa de *CUHSO* se publica en blanco y negro. Debe indicarse el lugar exacto donde el gráfico se sitúa en el manuscrito. Gráficos, tablas y diagramas deben ser presentados utilizando las herramientas de diseño de un procesador de texto o deben adjuntarse al envío en formato Excel. Las imágenes deben enviarse en formato jpg y en alta resolución.
- Los manuscritos deben ser presentados en letra Times New Roman, tamaño número 12, a doble espacio.
- Todos los tipos de artículos deben incluir una portadilla con el título del manuscrito. En el caso del texto para revisión, debe ser entregado en una versión anónima; aunque en la versión aprobada o aprobada con modificaciones se debe indicar nombre del/los autor/es, correo electrónico, filiación institucional y un breve resumen biográfico.
- El documento presentado a evaluación no debe contener ninguna referencia al/los autor/es, deben ser borrados los datos de firma digital del artículo, así como cualquier referencia como la autocita, por ejemplo, «como discutió el autor», «como expresé en otro momento», etcétera. Se pueden citar a sí mismos en tercera persona.

- En la siguiente página debe escribirse un resumen de hasta 300 palabras, e incluir hasta cuatro palabras claves. Resumen y palabras claves deben ser presentados en español (una versión en inglés debe incluirse en la versión aprobada o aprobada con modificaciones).

## Citación y referencias

El sistema de citas y referencias de *CUHSO* están inspirado en las normas APA y está adaptado a las normas propias del castellano. Los siguientes son algunos ejemplos de citación al interior del texto:

- Trabajo de un solo autor: «Pérez (2000)», «como señala Pérez (2000)», «en el 2000 Pérez señaló».
- Obras diferentes de un mismo autor y año deben diferenciarse con letras ordenadas alfabéticamente a continuación de la fecha: Ramírez (2009a), Ramírez (2009b).
- Si un trabajo tiene dos autores deben ser nombrados los dos siguiendo las mismas normas de cita del primer punto.
- Cuando son tres o más autores, cítelos a todos la primera vez y si es necesario citarlos nuevamente, mencione al primer autor seguido de la expresión «y otros».
- Cuando cite a una organización, utilice el nombre completo y entre paréntesis la abreviación; en las siguientes citas, sólo utilice la abreviación.
- Citas textuales de menos de 40 palabras se colocan en el mismo texto entre comillas. Citas de más de 40 palabras se inician en párrafo aparte, con una tabulación adicional de (1,5 cm).
- En las citas textuales indique siempre el año de publicación y número de página: Pérez, 2010: 68.
- En el caso que una obra tenga Digital Object Identifier (DOI), éste debe incluirse en el listado de referencias. Cuando esté disponible el enlace digital de la obra es recomendable incorporarlo. Los siguientes son algunos ejemplos en que los documentos deben aparecer en el listado de referencias.

## Artículos

- Bengoa, José (2012). «La economía comunal mapuche». *CUHSO*, 1 (1): 43-66. Doi: 10.7770/cuhso-V1N1-art139.
- Dans, Enrique (2012). «El triste resultado de intentar poner puertas al campo». *El Blog de Enrique Dans*, 2 de mayo. Disponible en <<http://www.enriquedans.com/2012/05/el-triste-resultado-de-intentar-poner-puertas-al-campo.html>>.

## Libros

- Stiglitz, Joseph (2002). *El malestar de la globalización*. Buenos Aires: Taurus.
- Sartori, Giovanni y Leonardo Morlino (eds.) (1996). *La comparación en las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.

## Capítulos de libro

- Cimoli, Mario y Annalisa Primi (2008). «Capítulo I. Propiedad intelectual y desarrollo: una interpretación de los (nuevos) mercados del conocimiento». En José Martínez (ed.), *Generación y protección del conocimiento: propiedad intelectual, innovación y desarrollo económico* (pp. 29-58). México: Cepal. Disponible en <<http://www.cepal.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones>>.

## Declaración de Singapur

*CUHSO* adscribe a la Declaración de Singapur sobre la Integridad de la Investigación Científica (disponible en <[http://www.singaporestatement.org/Translations/SS\\_Spanish.pdf](http://www.singaporestatement.org/Translations/SS_Spanish.pdf)>). En ella se establecen principios respecto al cumplimiento de las normativas de investigación, la utilización responsable de métodos de investigación, la difusión pública de resultados, al reconocimiento de autorías intelectuales así como del reconocimiento de personas u organizaciones que han efectuado aportes relevantes para la investigación, el reconocimiento de conflictos de intereses y la valoración de las consecuencias éticas y sociales asociadas al trabajo de investigación, entre otros elementos. Se entiende que la presentación de un artículo a *CUHSO* implica la aceptación de esta declaración.



