

Justicia, democracia y reconocimiento desde el movimiento mapuche: una discusión de filosofía política

Martín Cárdenas Llancaman¹

Recibido: 29/03/2019

Aceptado: 30/04/2019

RESUMEN

El presente artículo es una revisión de tres tópicos de filosofía política: justicia, democracia deliberativa y reconocimiento. Particularmente esta investigación muestra algunos aportes que, desde el movimiento mapuche, se pueden realizar al desarrollo y análisis de estos tópicos. En especial, se abordan las nociones de justicia y *az mogen*; comunidad de comunicación; y autonomía, como superación del paradigma de reconocimiento. El artículo toma como fuentes bibliográficas autores de diferentes procedencias, siendo de especial relevancia para el análisis la ética del discurso, el giro decolonial y la propia voz de autores indígenas. En ese sentido, el texto es también un ejercicio de autonomía epistémica que busca posicionarse como una posibilidad abierta a las sociedades con las cuales el movimiento mapuche se relaciona.

Palabras clave | *Democracia deliberativa, justicia, reconocimiento, autonomía, movimiento mapuche.*

¹ Licenciado en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado. Estudiante de Magíster en Filosofía, Universidad de Chile, estudios financiados por CONICYT-PFCHA / Magíster Nacional / 2019 - 22190718

ABSTRACT**Justice, democracy and recognition from the Mapuche movement: a discussion of political philosophy**

This article has an as objective reviewing three topics of politic philosophy; justice, deliberative democracy and recognition. Particularly this research shows some insights into those concepts, which could be done since the mapuche movement perspective. Specially the essay works on insights as; justice and *az mogen*; communication community; and autonomy. The article takes as sources authors of different philosophical movements, It is especially important the contribution of discourse ethics, decolonial turn and the own voice of indigenous authors. In that way, the research is also an essay of epistemic autonomy, which seeks to stand as an open possibility for the societies the mapuche movement is involved in.

Keywords | *Deliberative democracy. Justice, recognition, autonomy, mapuche movement.*

INTRODUCCIÓN

Noviembre de 2018 representó, para la sociedad chilena y mapuche, un período de especial agitación. El asesinato –a manos de policía especializada– del joven comunero mapuche Camilo Catrillanca puso en la opinión pública, una vez más, la tensa relación entre el Estado de Chile –junto con sus agencias institucionales– y el pueblo-nación Mapuche. Por un lado, en términos de sucesión de eventos, la muerte de Catrillanca es la cuarta perpetrada por agentes del Estado en tiempos posteriores a la transición democrática: Álex Lemun Saavedra (2002), Matías Catrileo Quezada (2008), Jaime Mendoza Collio (2009) habían sido hasta entonces las tres víctimas mortales de aparatos de represión estatal en contextos de conflicto nacionalitario-étnico. Por otro lado, en términos de acontecimiento, cada una de estas víctimas representa una instancia única e intransferible de dolor y muerte.

De tal modo, es esta radicalidad de la muerte (y de la violencia) la que movilizó a la opinión pública en una primera instancia, pero es su carácter de violencia sistémica (Žižek, 2009) la que revela al acontecimiento como parte de un contexto mayor: un síntoma de la profunda violencia colonial (Quidel, 2015) ejercida contra los pueblos indígenas en este territorio particular, así como también en el continente.

Sin embargo, el relato de violencia colonial y colonialismo –expresado en diversas formas de dominación material, normativa e ideológica– no es la única manera posible de analizar el fenómeno de la vinculación social e histórica entre el pueblo mapuche y el Estado de Chile con sus diversas instituciones. Con este artículo pretendo introducir una segunda mirada, centrada en cómo dicho pueblo ha desarrollado –en una línea paralela a su calidad de víctima de la violencia colonial– un fuerte correlato de resistencia y de búsqueda de autodeterminación política.

En *Malon: la rebelión del movimiento mapuche, 1990-2013* (2014), el historiador Fernando Pairican describe cómo la sociedad mapuche ha articulado diversos proyectos de transformación política en las últimas tres décadas. Desde un prisma diferente –más conceptual que historicista–, el cientista político José Mariman ha insistido en el desarrollo del pensamiento político mapuche, siendo especialmente relevante su texto *Autodeterminación, ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI* (2012). Desde un punto de vista dirigencial, José Huenchunao, uno de los fundadores de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), ha señalado en diversos escritos “la necesidad de reconstruir o desarrollar valores políticos, cívicos e ideológicos” (Huenchunao, 2016) que acompañen los procesos de autonomía, ya sea en el ámbito de control territorial o en el ámbito cultural.

Es así como el pueblo-nación mapuche se presenta, durante las últimas décadas, como un movimiento especialmente activo, alterno y que permanentemente tensiona y subvierte los órdenes normativos con los que la sociedad hegemónica trata de comprenderse a sí misma. Órdenes que, finalmente, se expresan en instituciones formales de los distintos cuerpos del Estado, y en marcos normativos regulatorios mediante cuerpos legales.

El presente artículo indaga en las posibilidades que representa, para los órdenes normativos de la sociedad chilena, la emergencia de un movimiento social mapuche². Al respecto, cabe destacar que diversos autores han interpretado la movilización, acción y discurso de una parte del pueblo mapuche en clave de movimiento social. Sobre este aspecto, el sociólogo Tito Tricot señala que, para la conformación del movimiento social mapuche, a los “atributos de carácter

² Para los fines de este texto, se entenderá la categoría de movimiento social como “red de relaciones informales entre individuos, grupos y organizaciones que, en sostenida y frecuentemente conflictiva interacción con autoridades políticas y otras élites, y compartiendo una identidad colectiva no necesariamente excluyente, demandan públicamente cambios (potencialmente antisistémicos) en el ejercicio o redistribución del poder a favor de intereses cuyos titulares son indeterminados e indeterminables colectivos o categorías sociales” (Ibarra, 2005: 94). Citado en *El movimiento mapuche en Chile y Argentina. Una aproximación desde las teorías de la acción colectiva y los movimientos sociales*, Tokichen Tricot (2011).

objetivo –como el idioma– se adicionan e internalizan componentes subjetivos que refieren a un pasado común, a una memoria ancestral, pero, al mismo tiempo, a una realidad de dominación donde la identidad indígena es marginada” (Tricot, 2008: 31). Tal movimiento ha sido dinámico en las últimas décadas y ha adquirido un claro enfoque de autodeterminación a partir de 1997 (Pairican, 2013), por sobre otras formas de cristalización política, como lo es la conformación de partidos étnicos³.

Es de mi especial interés analizar específicamente tres aspectos que pueden abordarse desde un marco de filosofía política, a saber: 1) la elaboración de una concepción alterna de justicia; 2) los límites de la democracia deliberativa ante las demandas políticas mapuche; y 3) la necesidad de superación de las teorías del reconocimiento en el tratamiento de minorías étnicas. Considero necesario abordar estos tres conceptos de filosofía política, porque los tres aparecen continuamente en el discurso público sobre el conflicto nacionalitario-étnico relacionándose de distinto modo. Así, el reconocimiento puede ser asociado en ocasiones a una forma de justicia y reparación, y en otras, es aludido como una profundización de las actuales formas democráticas.

Este artículo tiene un carácter propositivo: se centra en cómo, desde el desarrollo político mapuche, se puede aportar a las discusiones de ciudadanía, derechos y democracia. Se evita así el enfoque de constructo cerrado intraétnico, donde lo indígena solo es percibido como sujeto de afectación o de importancia para lo propiamente indígena. Para ello, en lo metodológico, el texto privilegia las autorías mapuche en un ejercicio de “justicia cognitiva” (Boaventura de Souza Santos), justicia que permite conducir el análisis desde las voces y lenguajes que habitan los márgenes del poder y, en palabras de Pablo Mariman, “fragmentar la realidad no únicamente para enseñarla sino para intervenirla” (Mariman, 2017: 9).

LA ELABORACIÓN DE UNA CONCEPCIÓN ALTERNA DE JUSTICIA

En primer lugar, afirmo que ‘justicia’ es un concepto en disputa por parte de los movimientos sociales, contra lo que la tradición y sus legisladores ya han sancionado como derecho. Esta afirmación no es nueva y en diversos movimientos sociales la reflexión específica sobre el concepto de justicia y sus consecuencias ha ocupado un importante lugar. En 1980, por ejemplo, en el contexto del movimiento obrero portugués, Boaventura de Souza Santos abogaba por una “justicia popular” como “la posibilidad de una utilización no burguesa de las formas políticas y jurídicas democráticas” (Santos, 1980: 263). Por su parte, en el contexto latinoamericano, es

señero el esfuerzo del movimiento zapatista por una “justicia otra”, comunitaria y horizontal, conectada a un proyecto de vida autónomo que demuestre la existencia de “formas de organización, de democracia, de gobierno y de justicia, alternativas a las dominantes en la sociedad capitalista del México contemporáneo” (Fernández Christlieb, 2014:7).

Otro debate especialmente fructífero sobre la estructura conceptual de justicia, la asimetría de participación y la sujeción de roles fue el que protagonizaron, en el marco del movimiento feminista, Iris Marion Young y Nancy Fraser, en la década de 1990. En dicho debate, ambas “se encuentran impelidas a superar el marco normativo de la justicia dominante en la academia estadounidense, que representa *A Theory of Justice* (1971), de John Rawls” (Palacio, 2013: 79).

Sin perjuicio de lo anterior, el objetivo de este subtítulo es proponer una visión alternativa, pero, esta vez, desde el movimiento mapuche, entendido como un movimiento social que dispute la concepción de justicia al derecho tradicional. Si bien la justicia no es el derecho, de su interpretación dependerá lo que finalmente se construya como cuerpo normativo para una sociedad. Este cuerpo, consistente en normas que han sido fijadas mediante procedimientos (los de discusión parlamentaria en la mayoría de las democracias liberales), tiene la función de “estabilizar las expectativas de comportamiento” (Habermas, 2008: 149) y la de “solucionar consensualmente los conflictos de acción sobre el trasfondo de principios normativos y reglas intersubjetivamente reconocidas” (*Ibid.* 2008: 171).

En rigor, justicia correspondería a un principio normativo y no a las leyes concretas. ¿Por qué afirmo, entonces, que es la “justicia” el concepto que el movimiento mapuche ha puesto en disputa? Porque en sociedades como la chilena (y en la mayor parte de los estados-nación de América Latina), permanentemente se identifican justicia y derecho en el mismo nivel discursivo. Dicho uso en el espacio público⁴ –y específicamente en el discurso político público– no es indiferente. Ocultar que justicia y derecho no son lo mismo permite su inamovilidad e incuestionabilidad a la hora de la deliberación. De hecho, asumir que el derecho es lo mismo que la justicia implica que aquel solo pueda ser reformado, pero casi en ningún caso removido desde sus raíces y vuelto a forjar por las sociedades a las que debiese servir.

La incuestionabilidad del derecho sancionado es de especial importancia para los regidores del mismo, es decir, para quienes –por medio de la acción política y el poder económico– han logrado hacerse del control de la institucionalidad administrativa y

⁴ Entiendo espacio público como el lugar hipotético donde son puestos en común las diferentes pretensiones normativas y las convicciones acerca de que formas de vida son deseables y legítimas.

de la institución formal llamada derecho. Cuando uno analiza el discurso público de movimientos sociales que han estado históricamente fuera de los ejes de poder, se puede constatar que la disputa de lo que es considerado justo o injusto, y su contraste con lo que opera como norma real, es de especial importancia:

(...) el Estado chileno, en defensa del empresariado comprometido en el conflicto con nuestro Pueblo y en su afán de perseguir y aniquilar el Movimiento Mapuche, ha criminalizado la justa lucha de las comunidades encarcelando y ensañándose en contra nuestra, imponiendo severas leyes dictatoriales (Presos Políticos Mapuche - Concepción, 2010).

¿Qué es aquello que se define como justo en la cita superior? Se considera “justa” “la lucha de las comunidades”, y es precisamente la “lucha” la que la minoría hegemónica⁵ intenta situar fuera de lo aceptado como lícito en sus cuerpos normativos. En otras palabras, en este caso, lo que es justo para el mapuche es sancionado como injusto por el que rige la justicia; y en el juego inverso, lo que el cuerpo dominante (es decir, el Estado) presenta como justicia, es declarado como no-justicia por la sociedad mapuche.

Esta dialéctica, en términos discursivos, es de especial interés al momento de ahondar en lo que una concepción alterna de justicia⁶ pudiese significar. Recordemos brevemente que en el actual sistema de neoliberalismo corregido –contexto material obligatorio de referencia a la hora de explorar los límites y proyecciones del movimiento mapuche– los derechos vienen formulados como garantías de acción individuales, más nunca colectivos. Desde mi perspectiva, una justificación de derechos colectivos representaría un piso mínimo en la construcción de un principio alterno de justicia, y a la vez un plataforma necesaria de transición hacia la elaboración de derecho(s) comunitario(s).

¿Por qué este énfasis en lo colectivo, primeramente, y luego en lo comunitario? Porque las concepciones tradicionales de justicia que operan en las sociedades democráticas liberales fracasan continuamente al enfrentarse a la agencia indígena, y en particular, a las demandas históricas planteadas por el movimiento mapuche en los últimos 30 años. En efecto, el liberalismo –principal corriente filosófica que

⁵ Utilizo la expresión “minorías hegemónicas” en el sentido de Enrique Dussel: “aquellas que tienen los recursos, las palabras, los ejércitos, los argumentos” (Dussel, 2011: 15).

⁶ Sobre la elaboración de una concepción alterna de justicia, considero de la mayor relevancia el trabajo de Miguel Melin, Patricio Coliqueo, Elsy Curihuinca y Manuela Royo, quienes, junto a un grupo de kimche (personas que a través de su maduración construyen una amplia gama de conocimientos), investigaron los fundamentos de un derecho propio en *Azmapu. Una aproximación al sistema normativo mapuche desde el rakizuum y el derecho propio* (2016).

sustenta el actual sistema de vida en el cono sur del continente– “transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa” (Rawls, 2006: 25).

Pero si hay algo que la revisión de fuentes (escritas y orales), por parte de los propios historiadores mapuche, ha traído a la conversación, es la severa injusticia de origen en la relación entre el Estado y el pueblo Mapuche. Tal como nos recuerda José Quidel, no solo se fue desplazado del territorio, sino también de cualquier forma de asociación con aquellos que se hacían dueños de la tierra:

El ser y sentirse mapuche ya no fue valorado, no fue más buscado, no fue más mirado. Por eso las ideas mapuche, el pensamiento mapuche se ha escondido lejos. Solo el poder de los wigka, sus ideas, tienen peso y son valorados, son el centro de los eventos, mientras que todo lo relacionado con el *mapuche az mogen* se escondió otro tanto, se perdió toda legitimidad y se invisibilizó (Quidel, 2015: 42).

La apelación a un *az mogen* es una referencia frecuente en el pensamiento mapuche cuando se discute lo que es correcto y lo que no. Dicho principio sería equivalente a un conjunto de protocolos, saberes y experiencias que puede orientar las acciones de los hombres y mujeres en comunidad. En este sentido, el *az mogen* es un cuerpo ético y un orden normativo. Sin embargo, a diferencia del sistema de derecho vigente en Chile, que es individual, coercitivo y punitivo, este cuerpo ético privilegia el sentido comunitario de la justicia y de la responsabilidad ante los pares, los mayores y los antepasados.

Este conjunto de valores se asocian directamente con los mecanismos de resolución de conflictos, existiendo detrás de esto un determinado sentido de la justicia que, a su vez, dice relación con el *mogen* o *kvme mogen*, o sea, la finalidad de vivir en sociedad, cuyo ideal se ha ido transformando y reacomodando dadas las circunstancias actuales. Principios y valores como el escuchar y respetar a los mayores y las normas, así como el ser buena persona (Melin et al., 2016: 36).

Cabe destacar que en un sistema neoliberal que ha privatizado casi todos los aspectos de la economía –y se ha asociado a una cultura de consumo individualista basada en el crédito–, encontrar bastiones concretos de economía y propiedad comunitaria resulta casi imposible. En ese aspecto la histórica demanda mapuche por restitución territorial y la promoción de derechos colectivos, como el derecho a la lengua, son muestras claras de otro modo de comprender la propia sociedad, y también, por ende, sus principios de justicia.

LÍMITES DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA ANTE DEMANDAS POLÍTICAS DEL MOVIMIENTO MAPUCHE

En la sección anterior, mencionábamos que el movimiento social mapuche podía transformar y repensar una categoría relevante como es la justicia. Pero, hay otra dimensión en la que su agencia instala cuestionamientos profundos sobre una estructura básica de la sociedad occidental: la democracia.

Sigo aquí de cerca las discusiones de una formulación de la democracia en específico, conocida como ‘democracia deliberativa’⁷. Acuñado el término por Joseph Bessette en 1980, su significación y alcances han sido especialmente estudiados por Joshua Cohen (1986; 1997) y también por Jürgen Habermas (1994; 1998). Al respecto, cabe señalar que, para Cohen y para Habermas, la idea deliberativa de democracia tiene un rasgo en común:

(...) la democracia deliberativa como una concepción epistémica de la democracia. En otras palabras, rechazan la idea de que la vida política se reduce a una mera confrontación entre grupos rivales que persiguen intereses sectoriales y egoístas, y sostienen la necesidad de alcanzar, mediante un debate público, algún tipo de bien común. (García Alonso, 2015: 51).

La democracia deliberativa pone sobre el escenario, la posibilidad de que las decisiones normativas y que la elección particular de leyes y de acuerdos regulatorios para la sociedad se den por la puesta en común de argumentaciones públicas, y no solo de los equilibrios pragmáticos de los grupos de poder (léase aquí las coaliciones políticas representativas en un sistema democrático). En efecto, el “espacio público” y la “comunidad de comunicación” son dos ejes centrales de la propuesta de Habermas en lo que se ha llamado “política deliberativa” asociada a un paradigma procedimental de la democracia.

El espacio público, en este sentido, puede definirse como aquel espacio de interacción social, donde son enunciados contenidos que pueden resultar problemáticos para los grupos humanos; en la descripción convencional, se refiere solo a la comunicación entre individuos y comunidades humanas. En este espacio

⁷ Este artículo presenta la versión de democracia deliberativa propuesta desde la ética del discurso por Jürgen Habermas y James Bohman. Otra forma de democracia deliberativa es la presentada por el propio John Rawls, desde una corriente liberal, y en la que también se encuentran Amy Gutmann, Dennis Thompson, Henry Richardson y David Crocker. Una vía intermedia entre el liberalismo y el republicanismo lo representa el autor de Strong Democracy (1984), Benjamin Barber. Acerca de las diferencias específicas sobre la democracia y los tipos de teorías deliberativas: “Democracia deliberativa: una apuesta por el valor epistémico de la deliberación pública”, Pedro Pérez Zafrilla (2008).

comunicativo hay dos espacios relevantes: la comunicación formal –como la que se lleva a cabo en el Congreso o en sede legislativa– y la comunicación informal, definiéndose esta como aquella presentada en periódicos, artículos de opinión, foros universitarios, asambleas, que alimentan posteriormente⁸ el espacio de comunicación formal:

El desarrollo y consolidación de una política deliberativa, la teoría del discurso, los hace depender, no de una ciudadanía capaz de acción, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente (Habermas, 2008: 374).

En su proceso de maduración, la teoría de democracia deliberativa ha puesto cada vez más su énfasis en la deliberación concreta, por sobre el carácter formal e ideal de las condiciones de su proceso. James Bohman ha señalado, sobre este aspecto, tres sentidos en los que los teóricos deliberativos han cambiado la primera formulación de esta teoría:

En primer lugar, las teorías de la democracia deliberativa enfatizan el proceso mismo de la deliberación, en vez de sus condiciones y procedimientos ideales y contrafácticos, lo cual ha conducido a un énfasis creciente en los aspectos epistémicos, así como en los morales, de la justificación pública. En segundo lugar, los demócratas deliberativos se interesan cada vez más por los problemas de la institucionalización, en hacer más deliberativas instituciones (...) En tercer lugar, los deliberativistas examinan y comparan los diferentes escenarios y procedimientos de la deliberación, señalando problemas empíricos y obstáculos que no siempre pueden anticiparse recurriendo solo a argumentos conceptuales (Bohman, 2015: 107).

En tal sentido, postulo que desde un pensamiento mapuche se pueden generar dos cuestionamientos al procedimiento de la democracia deliberativa de corte habermasiano: uno referido a los canales de comunicación del “espacio público”, y un segundo, relacionado con la “comunidad de comunicación”. En primer lugar, sostengo que la descripción de canales de comunicación, es decir, de aquellos llamados formales e informales, es limitada y excluyente. En efecto, para poner

⁸ Se ha cuestionado largamente la efectividad u operatividad de este método. Una de las críticas recurrentes es que dicho procedimiento constituiría una convención constituyente ideal. Al respecto, ver “Más allá de la democracia deliberativa”, Ángel Oquendo (2005).

en el debate público los enunciados se requiere, necesariamente, un esquema de racionalidad occidental, ajena a los métodos de enseñanzas y enunciación propiamente indígenas. En una serie de estudios sobre educación y formas del conocimiento, Quilaqueo Rapimán pone continuamente en relieve esta tensión:

(...) se podría incorporar el procedimiento metodológico *gülam*, que se apoya en una lógica que le permite a la familia mapuche mostrar a sus hijos la entrega del conocimiento ancestral mediante consejos. Para entregar estos consejos se recurre a procedimientos simbólicos que parecen irracionales (Quilaqueo, 2012: 95).

Gülam representa aquí un modo de transmisión de la experiencia: significa específicamente un consejo familiar o comunitario cuyo contenido es una enseñanza destinada a actuar correctamente (dentro de la propia doctrina comprensiva) y, por ende, vivir mejor. El *gülam* mapuche, si bien es discursivo, puede venir acompañado de narraciones simbólicas (conocidas como *piam*) o tener su origen en la realidad de lo que ha sido soñado (*pewma*). Me parece notorio que este modo de consejo –y de seguimiento de pautas de comportamiento– difícilmente puede ser clasificable en los medios formales o informales de comunicación, que sí son avalados para la discusión de asuntos públicos de Occidente.

Por otro lado, existen otros canales de comunicación que son clarificadores de las aspiraciones políticas mapuche, pero a los que no se les presta suficiente atención como insumo de un debate público: me refiero a protestas, marchas, concentraciones y comunicados. Estos recursos de comunicación, preponderantemente apelativos, tienen una potencia propia en la cual los sujetos se muestran a sí mismos como portadores de un mensaje que es inseparable de su corporalidad y de su pertenencia al grupo. Es notable que en estos ejemplos el espacio público –que en la teoría democrática deliberativa es un espacio abstracto de intercambio discursivo– es remplazada por la disputa del “espacio público”, en el sentido más físico de lo que este espacio representa. Como afirma Roberto Fernández:

(...) las manifestaciones en el espacio público visibilizan su carácter conflictivo en tanto es en él donde se escenifican y representan las problemáticas no resueltas de la sociedad, la marginación social, cultural y política de diversos sectores sociales y el esfuerzo de estos por hacer presentes y visibles, mostrando sus problemas, haciendo explícitas sus posturas e instalando sus puntos de vistas, así como sus memorias y visiones sobre el pasado y el presente. Relevan al espacio público como lugar donde se produce y se ejerce la ciudadanía (Fernández, 2013: 33).

Me parece que la cuestión indígena y en particular el tipo de vivencia mapuche instalan una pregunta central sobre lo que se entiende como comunidad de comunicación; ¿por qué asumir que en la deliberación de órdenes normativos solo se han de considerar los estados de cosas en el mundo desde un punto de vista exclusivamente antropocéntrico? En otras palabras, pienso que la emergencia de “lo mapuche” es capaz de ampliar la “comunidad de comunicación” desde lo humano a lo ecológico. Para desarrollar esta afirmación acudo a una cita de Teillier, Llanquino y Salamanca en el artículo “Autodeterminación cognitiva y *mapun kimüin*” (2017):

En *mapunzugun*, en cambio, lo que se entiende por comunidad de hablantes no implica solamente una dimensión comunicativa y de construcción de mundo meramente humana, sino que permite la emergencia de una relación lingüístico-ecológica (en este sentido, la epistemología del *mapunzugun* no consiste en una realización exclusivamente antropocéntrica, sino que el antropocentrismo es únicamente una posibilidad comunicativa más). Así, las montañas, la vegetación y los *perimo* aparecen como hablantes extremadamente relevantes a la hora de construir el mundo lingüístico del *mapunzugun*, lo que diferencia, de una manera basal, la comprensión académica, tanto formal como intuitiva, de comunidad de hablantes. De esta manera, la lengua pierde su carácter exclusivamente humano, para ser entendida como una construcción cultural ecológica, con la participación activa del entorno no humano. Las consecuencias epistemológicas resultan evidentes (Teillier, Llanquino, y Salamanca, 2017: 33).

Efectivamente, el pensamiento mapuche no se limita a plantear cuestiones deliberativas solo desde el punto de vista de la comunidad humana. Su relación con el entorno y su interdependencia con el territorio hacen que deba ser ampliada la comunidad de comunicación más allá de los intereses de grupos particulares. Gracias a esto, surgen nuevas consecuencias para el sistema de deliberación democrática y suponen la consideración de factores como el equilibrio ecológico, la valoración de elementos naturales como seres vivos y la atención a una dimensión espiritual de montañas, animales, bosques y ríos. ¿Cómo podría influir esto en el acuerdo de normas de convivencia? Pues bien, si consideramos a la comunidad de comunicación como una comunidad que trasciende a lo meramente humano, los esquemas de explotación del sistema neoliberal corregido no podrían ser justificados: existe una larga distancia entre considerar un río como a otro ser vivo con el que es posible la comunicación, la dependencia y el cuidado, y considerar exactamente el mismo río como un recurso natural solo explotable y consumible.

Hasta aquí hemos hablado del procedimiento de deliberación como un mecanismo limitado. A pesar de eso, quisiera señalar una última observación respecto de este punto. Siendo un procedimiento limitado y de raíz eurocéntrica, su consolidación es aún necesaria para las realidades políticas en las que los movimientos sociales indígenas tratan continuamente de emerger. Y digo que es necesaria porque, al menos en niveles continentales, la democracia no alcanza a configurarse como una práctica deliberativa, pues su índole es más bien de orden representativo, sistema que ha perdurado en América Latina pero cuyas cuotas de participación son mínimas.

De este modo, los pueblos indígenas del continente, sin excepción, representan una minoría política, aunque puedan representar, en algunos países, una mayoría de la población. La democracia representativa tiende a mantener a una minoría blanca, profesional y preponderantemente masculina como la única voz y participante de la administración. Personalmente, creo que los esquemas deliberativos de la política y la democracia permiten una participación mayor de los cuerpos sociales intermedios (organizaciones, asociaciones, civiles, comunidades), por medio de la puesta en disputa del espacio público, pueden incorporarse contenidos normativos para ser revisados por las instancias formales de comunicación.

POR LA SUPERACIÓN DE LA TEORÍAS DEL RECONOCIMIENTO

Una cuestión interesante que la agencia indígena ha traído a la mesa es la exigencia del reconocimiento como una necesidad política. Dicha demanda ya estaba presente en el movimiento mapuche a fines de los 80, y sigue siendo hasta hoy parte recurrente de las discusiones sobre el tema:

En el extenso territorio entre el Bío Bío y el sur de Chiloé se localizan más de 3000 comunidades mapuche, mapuche-huilliche y mapuche-pehuenche. En su mayoría funcionan de modo tradicional o como comunidad indígena formada de acuerdo a la Ley Indígena N° 19.253. Los programas y reivindicaciones de estas organizaciones coinciden en la recuperación de tierras, aunque algunas ponen distinto acento en el rescate de la identidad, la cultura y el desarrollo, así como en el reconocimiento constitucional de derechos por parte del Estado (Mariman, Valenzuela y Cortés, 2015: 286).

Tal reconocimiento constitucional aparece de vez en cuando en el discurso de la política chilena bajo la forma de un reconocimiento cultural, pero sin implicaciones políticas. La larga lista de promesas y fracasos tiene la misma cantidad de años que el período democrático posdictadura (Pinto y Parra, 2018). Pero, más allá de aquel continuo fracaso, pienso que es necesario preguntarse, desde la filosofía política, si dicha iniciativa tiene hoy algún lugar en el fortalecimiento de las democracias y de la protección de derechos para las comunidades mapuche.

Desde mi perspectiva, las teorías del reconocimiento –en las que podríamos enmarcar ideológicamente la búsqueda del reconocimiento político– padecen de problemas basales para dar respuesta a las demandas de pueblos indígenas. Esto, porque en el contexto de producción de dichas teorías el concepto de “reconocimiento” aduce a la justificación de éticas y epistemologías no europeas –por ejemplo, en el multiculturalismo defendido por Charles Taylor–, pero carentes de contenidos propositivos. En efecto, la postura de Taylor construye formalmente el reconocimiento como un espacio abierto de respeto, donde las culturas pueden relevar sus diferencias, pero queda en deuda la discusión sobre cómo han de resolverse las diferencias entre la diversidad de visiones y culturas:

(...) el paradigma del reconocimiento se condensa en la postura de Taylor en tres tópicos: uno, el dolor moral, de identidad; dos, la necesidad igualmente moral del reconocimiento; y tres, la exigencia política, y la correspondiente política del reconocimiento, que es a la vez una política de la identidad y una política de la diferencia. En este plano la postura de Taylor subraya la necesidad de la apertura a las culturas porque todas las culturas que se han desarrollado merecen nuestro respeto (Salas, 2016: 87).

Una teoría del reconocimiento con alcances jurídicos mayores a los de Taylor es la que encontramos en *Lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth:

(...) la lucha del reconocimiento no solo contribuye, como un elemento constitutivo de cualquier proceso de formación, a la reproducción del elemento espiritual de la sociedad civil, sino que actúa también en el sentido de un empuje normativo innovador hacia el desarrollo del derecho en su conformación interna (Honneth, 1997: 66).

También Paul Ricoeur (2006?) nos ofrece su propia versión de una teoría del reconocimiento; sus argumentos comparten con Honneth “la hipótesis del carácter insuperable de la pluralidad humana en sus transacciones intersubjetivas, de la necesidad de una teoría social de base normativa, y de que las luchas o los conflictos

sociales tienen motivos morales” (Salas, 2016: 88). Sin embargo, el esfuerzo teórico de Ricoeur también exige añadir una dimensión nueva a la noción de “lucha” que Honneth hereda de Hegel; la valoración de los estados de paz y la irrupción del don. En palabras de Ricoeur, “la alternativa a lucha en el proceso del reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales” (Ricoeur, 2006: 277).

Si quisiéramos analizar el caso específico de los movimientos indígenas, y la exigencia de reconocimiento asociado a derechos políticos, los postulados de Honneth y Ricoeur presentan ciertas ventajas, como su énfasis en lo jurídico por parte del primero y la consideración de lo mutuo en el caso del segundo. Sin embargo, es discutible su pertinencia en el contexto latinoamericano. El acontecimiento de la Conquista y el extremo de violencia originaria por la cual se constituyó, hieren la historia del continente de manera única generando una escisión entre conquistadores y conquistados que raramente se puede superar. En ese sentido, las teorías que apunten a un ‘reconocimiento mutuo’ o a procesos dados en ‘estados de paz’ entrarán en conflicto permanente con la historia y los pueblos o se encontrarán permanentemente con la “respuesta visceral de los sujetos conquistados ante la violencia extrema de la conquista, que invalida los conocimientos, formas de ser, y hasta la misma humanidad de los conquistados” (Maldonado-Torres, 2007: 159).

La intuición sobre las consecuencias de este conflicto insoslayable se hacen explícitas en Enrique Dussel con *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (Dussel, 1992). En este texto parte importante de la argumentación pasa por el reconocimiento del rol de víctima de los pueblos colonizados de América. Aunque este es un elemento para tener siempre en consideración, plantea también otro sesgo importante. A mi juicio, al reducir a los pueblos como víctimas, a situarlos solamente desde aquel prisma, se pierde la posibilidad de afirmación de dichos pueblos como agentes reales, efectivos y resistentes que pueden incidir sobre la sociedad que los ha colonizado.

Pero existe también otro problema que tiene que ver con la primera de las teorías de reconocimiento presentadas –la de Taylor–, y es la consideración acrítica de las normas culturales. Me explico más detenidamente sobre el segundo punto: las teorías del reconocimiento de este tipo tienen el vicio de justificar doctrinas comprensivas solo por la calidad de minoría del grupo al que pretenden reconocer. Bajo la afirmación de que las diversas doctrinas comprensivas portan visiones de vida radicalmente diferentes y que por dicha alteridad no pueden ser

equiparadas unas con otras, se tiene como resultado que todas las visiones posibles son aceptables aunque sean contradictorias. Consecuencia indirecta de esta teoría de reconocimiento es el hecho de que, además, los contenidos normativos que determinados pueblos promueven no puedan ser cuestionados, convirtiéndose así en fundamentalismos amparados en justificaciones culturales.

Un ejemplo claro de ese tipo de insolencias lo constituiría la violencia de género, que podría ser pseudoargumentada sobre la base de patrones culturales. Al respecto, pienso que no puede justificarse la reproducción de patrones de violencia de género al interior de la sociedad mapuche por haber sido una forma de convivencia recurrente en el pasado y aún hoy. Sobre este tema me parece revelador un fragmento del artículo que Ana Vásquez publica en *Awiikan ka kuxankan zugu wajmapu mew: Violencias coloniales en Wajmapu*, editado por la Comunidad de Historia Mapuche:

En el contexto aquí discutido —la violencia contra la mujer mapuche—, el funcionamiento de la sociedad colonial en *Ngülu Mapu* estuvo sustentado en la aceptación ideológica de la jerarquía del hombre. Esta situación se observaba fuera y dentro de nuestro pueblo, conformándose y solidificándose en el mundo intracultural por medio de un conjunto de normas y conductas, que dotaron de una posición privilegiada a los hombres por sobre las mujeres mapuche. (...) Los hombres mapuche, pese a la posición inferior en la que se encontraban dentro de este modelo colonialista, encontraron espacios de privilegio de [los] cual[es] se beneficiaron, ejerciendo además poder sobre las mujeres mapuche. (Vásquez, 2015: 145).

Más que reconocimiento, el movimiento mapuche ha desarrollado con mucha más potencia y capacidad crítica el concepto de autonomía. El historiador Jorge Pinto indica que en la década de 1930 ya “había cobrado fuerza en algunos dirigentes mapuche la idea de lograr una autonomía que tempranamente anunció Manuel Aburto Panguilef y que expresaría en la idea de una República Indígena proclamada en 1931 por la Federación Araucana” (Pinto, 2016: 96). Este impulso por la autonomía no solo es más antiguo que la jurídica concepción de reconocimiento, sino que además se mantiene en el discurso político mapuche:

El autonomismo de *Ad Mapu* integró las luchas tradicionales del pueblo mapuche en el ámbito de la recuperación de tierras y de la preservación cultural, pero incorporó, también, la demanda de autonomía política que se comenzó a extender por América Latina después del triunfo de la Revolución

sandinista (1979). No cabe duda [de] que este planteamiento sirvió de base al ulterior desarrollo de las tendencias autonomistas en Chile (Pinto, 2016: 99).

Autonomía, a diferencia de “reconocimiento”, es un principio que exige continuas revisiones frente a otros grupos y frente al propio colectivo. Largamente comentado por diversos autores como José Mariman, y dirigentes políticos como José Hunchunao, Ana Llao o Héctor Llaitul, hoy en día el movimiento mapuche lee “autonomía” como una forma política que surge del derecho a la autodeterminación. Al respecto, en un muy lúcido artículo, Fernando Pairican nos señalaba lo siguiente:

La autonomía es una conquista histórica para los indígenas. Es una aspiración, como señalaron los zapatistas en su insurrección de 1994, a ser “ciudadanos” sin perder “nuestras particularidades” (...) Es en ese sentido que la conquista de la autonomía se convierte en una lucha por los derechos civiles. El grado de control sobre las instituciones autonómicas dependerá de la negociación con el Estado. Aquello, sin duda será a partir de la capacidad de incidencia y, como ha dicho Álvaro García Linera, de hegemonía que puedan generar los movimientos indígenas (Pairican, 2015).

Si en su dimensión política el principio de autonomía requiere la lucha y disputa de derechos civiles, en su dimensión filosófica el principio de autonomía exige la revisión crítica de esos derechos civiles. Para un *küme mogen*, es decir un “vivir bien” (Loncón, 2017) y una reconstrucción nacional mapuche, es necesario el examen y el debate sobre qué derechos se han de alcanzar y por qué motivos. Una sociedad que ha vivido permanentemente al alero del derecho establecido por otra sociedad más poderosa, bien tiene la urgencia de revisar los cuerpos normativos que la han regido y ver si estos se han ajustado a lo que la comunidad espera de sí misma para su presente y su futuro.

CONCLUSIONES

Al introducir este artículo señalé que se analizarían tres aspectos específicos: 1) la elaboración de una concepción alterna de justicia; 2) los límites de la democracia deliberativa ante las demandas políticas mapuche; y 3) la necesidad de superación de las teorías del reconocimiento en el tratamiento de minorías étnicas. Para cerrar este artículo mostraré cómo la descripción de cada uno de estos puntos puede constituir un aporte a formas políticas más allá del caso mapuche.

En primer lugar, parece urgente repensar los significados de justicia. Hasta ahora hemos convivido (en la sociedad chilena y en el continente) demasiado tiempo con esquemas de derechos excesivamente centrados en el sujeto. La emergencia del

movimiento mapuche nos pone en la necesidad de plantearnos también las actuales libertades y estructuras normativas desde un punto de vista comunitario. Sostengo que un adecuado marco de derechos comunitarios en áreas sensibles como el agua, el régimen de tierra, y la lengua, pueden cooperar para lograr formas de vida y convivencia más justas y humanas.

Sin embargo, la pregunta sobre la democracia nos pone en una dimensión que trasciende lo humano. En la sección sobre el procedimiento deliberativo propuse que el marco de comunidad de comunicación debe ser ampliado también más allá de criterios antropocéntricos. Pienso que esto puede ser un bien para la democracia deliberativa ya que ayudaría a destrabar ciertas cuestiones urgentes con respecto a la ecología y a la sustentabilidad de la vida en los tiempos actuales de crisis ambiental.

Por último, en la tercera parte del artículo abogué por un enfoque autonómico como posibilidad de superar las políticas y teorías del reconocimiento. Creo que esto es necesario, porque “reconocimiento” es una categoría sin incidencia política real y que puede llevar a dar un giro exageradamente culturalista en las cuestiones relativas a pueblos indígenas. La categoría “autonomía”, en cambio, me parece más abierta y capaz de mantener la agencia de los pueblos en el resto de la sociedad.

Preguntas que creo se pueden abrir a partir de esta investigación, son las siguientes: si se considera que efectivamente la comunidad de comunicación puede ser ampliada en niveles mayores y ecológicos, ¿cómo entran nuevos actores a la discusión en el espacio público?; en el caso de la justicia y los principios de *az mogen*, ¿de qué forma se consideraría en la actual institucionalidad del derecho esta concepción alterna de normatividad?; en cuanto a la autonomía y el reconocimiento, ¿cómo operan estos en la interacción, ya no entre sociedad occidental y pueblos indígenas, sino entre los mismos pueblos?, ¿existiría una forma extendida en el continente, desde la cual los diversos pueblos pudiesen relacionarse entre ellos respetando, a su vez, sus diferencias y su autonomía?

BIBLIOGRAFÍA

- Bohman, J. (2016). La madurez de la democracia deliberativa. *Co-herencia*, 24(13), 105-143.
- Cohen, J. (1986). An Epistemic Conception of Democracy. *Ethics*, 26-38.
- Cohen, J. (1997). Procedure and Substance in Deliberative Democracy. In J. Bohman, & W. Rehg, *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* (pp. 407-438). Cambridge y Londres: The Massachusetts institute of Technology Press, 1997.
- Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural.
- Dussel, E. (2011). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Fernández, R. (2013). El espacio público en disputa: Manifestaciones políticas, ciudad y ciudadanía en el Chile actual. *Psicoperspectivas*, 28-37.
- Fernández Christlieb, P. (2014). *Justicia autónoma zapatista*. Zona selva Tzeltal, México: Estampa; Ediciones Autónom@s.
- García Alonso, R. (2015). Representación política y democracia deliberativa. ¿Qué puede significar hoy la participación política? *Estudios Políticos*, 47-66.
- Habermas, J. (1994). Three models of democracy. *Constellations*, 1-10.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Hunchunao, J. (2016, Octubre). Los mapuche: el pueblo que lucha para reconstruirse. *Le Monde Diplomatique*, 5-6.
- Ibarra, P. (2005). *Manual de sociedad civil y movimientos sociales*. Madrid: Síntesis.
- Loncon, E., Miranda, P. & Ramay, A. (2017). *Violeta Parra en el Wallmapu*. Santiago: Pehuén.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial* (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Mariman, P. (2017). Prólogo. En R. Becerra & G. Llanquinao, *Mapun kimün: Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio* (pp. 7-13). Santiago: Ocho Libros.
- Mariman, J. (2012). *Autodeterminación, ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: LOM Ediciones.
- Mariman, J., Valenzuela, E. & Cortés, F. (2015). El nuevo ciclo de movilización mapuche en Chile: la emergencia de la CAM y el proyecto autonomista para una región plurinacional. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 34(17), 270-301.
- Melin, M., Coliqueo, P., Curihuinca, E. & Royo, M. (2016). *Azmapu. Una aproximación al sistema normativo mapuche desde el Rakizuam y el Derecho Propio*. Territorio Mapuche: INDH.
- Oquendo, Ángel. (2005). Más allá de la democracia deliberativa. *Polis*, 1-39.
- Pairican, F. (2013). Lumaco: la cristalización del movimiento autodeterminista mapuche. *Revista de Historia Social y las Mentalidades*, 17(1), 35-57.
- Pairican, F. (2014). *Malon, La rebelión del movimiento mapuche, 1990 - 2013*. Santiago: Pehuén.
- Pairican, F. (2015, octubre). Una lucha por conquistar derechos civiles. *Le Monde Diplomatique*, pp. 6-7.
- Palacio Avendaño, M. (2013). Iris Marion Young y Nancy Fraser. Sobre la estructura de la justicia. *Enrahonar. Cuadernos de filosofía* (51), 77-93.
- Pinto, C. & Parra, F. (2018, septiembre 24). De Aylwin a Piñera: El historial de la incumplida promesa del reconocimiento constitucional al pueblo mapuche. *El Desconcierto*.

- Pinto, J. (2016). Pueblo mapuche, 1810-2015. Dos siglos de lucha por justicia, reconocimiento y respeto. En A. Moraga, *Nueva Constitución y Pueblos Indígenas* (pp. 65-103). Santiago: Pehuén.
- Presos políticos mapuche - Concepción. (2010, julio 12). *Enlace Mapuche Internacional*. Recuperado de <https://www.mapuche-nation.org/espanol/html/noticias/cmdo-469.htm>
- Quidel, J. (2015). Chumgelu ka chumgechi pu mapuche ñi kuxankagepan ka hotukagepan ñi rakizuam ka ñi püjü zugu mew. En C. d. Mapuche, *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu* (pp. 21-56). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Quilaqueo Rapiman, D. (2012). Saberes educativos mapuche: Racionalidad apoyada en la memoria social de los kimches. *Atenea*, 79-102.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Salas, R. (2016). Teorías contemporáneas del reconocimiento. *Atenea* (514), 79-93.
- Santos, B. (1980). Justicia popular, dualidad de poderes y estrategia socialista. *Papers: Revista de Sociología*, 13, 243-263.
- Taylor, C. (1995). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Teillier, F., Llanquinao, G. & Salamanca, G. (2017). Autodeterminación cognitiva y mapun kimün. En G. Llanquinao & R. Becerra, *Mapun kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio* (pp. 25-39). Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- Tricot Salomón, T. (2011). *El movimiento mapuche en Chile y Argentina. Una aproximación desde las teorías de la acción colectiva y los movimientos sociales*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Tricot, T. (2008). Identidad y política en el nuevo movimiento mapuche. *Historia actual* (15), 29-50.
- Van Cott, D. (2004). Broadening Democracy: Latin America's Indigenous Peoples' Movements. *The Americas*, 103(670), 80-85.
- Van Cott, D. (2010). Indigenous Peoples' Politics in Latin America. *Annual Review of Political Science*, 13(1), 385-405.
- Vásquez Toloza, A. (2015). Expedientes del dolor: Mujeres mapuche en la frontera 1900-1950. En C. d. Mapuche, *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu* (pp. 141-157). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Zizek, Slavoj. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.