

ENSAYOS Y REVISIONES TEÓRICAS

**¿Qué es la identidad indígena? La importancia  
simbólica del territorio natural en la lucha  
mapuche**

*Defining indigenous identity. The symbolic importance of natural territory in the Mapuche struggle*

**CRISTOBAL BALBONTIN**

*Universidad Austral de Chile, Chile*

**RESUMEN** El presente ensayo tiene como contexto la agudización de la violencia en el actual conflicto entre comunidades mapuche y el Estado, en las regiones de la Araucanía y Los Ríos de Chile, a propósito de la explotación de recursos naturales como bosques, agua y costas, lo que da cuenta de una falta de marco teórico de lectura adecuada de este conflicto que permita al Estado elaborar políticas públicas que posibilite encontrar una vía de solución pacífica y legítima al conflicto. A partir de lo anterior, este ensayo intenta un diálogo entre la filosofía y la antropología a fin de reflexionar sobre la constitución de la identidad indígena, y cómo -a diferencia de la identidad abstracta del hombre moderno- dicha identidad se organiza a partir de relación con la naturaleza circundante.

**PALABRAS CLAVE** Identidad; territorio; naturaleza; conflicto social.

**ABSTRACT** This essay has as context the violent aggravation of the current conflict between Mapuche communities and the State, in the regions of Araucanía and Los Ríos, with regard to the exploitation of natural resources such as forests, water and coasts. This accounts for a lack of a theoretical framework for an adequate reading of this conflict which allows the State to elaborate ade-

quate public policies that allow finding a peaceful and legitimate solution to the conflict. From the above, this essay attempts a dialogue between philosophy and anthropology in order to determine how the constitution of indigenous identity is structured, and how, this identity is organized from a relationship with the surrounding nature.

**KEYWORDS** Identity; territory; nature; social conflict.

## Introducción

La evidencia se impone. El conflicto que se perpetúa con el pueblo mapuche es el síntoma de una crisis de las políticas del Estado en su relación con este pueblo originario. No es difícil encontrar señales de dicha evidencia, desde el aumento de los hechos de violencia en las regiones de la Araucanía y de Los Ríos de Chile en los últimos años, hasta la declaración de la conferencia episcopal (2017) criticando la incapacidad del Estado para encontrar una vía de solución pacífica al conflicto. Todo indica que una cierta historiografía tendría razón (Salazar, 1985), cuando constatamos que el derecho *manu militari* no hace sino alimentar una cierta incapacidad del Estado para superar la Guerra de Arauco, proyectándola hasta nuestros días. Lo anterior requiere con urgencia una reflexión detenida que ofrezca un nuevo marco teórico de lectura de este conflicto, que permita al Estado encontrar una vía de solución pacífica y legítima al diferendo con el pueblo mapuche. En este sentido, la formulación contemporánea de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (1993) nos puede ofrecer una vía de solución normativa al problema que actualmente concentra una parte importante del conflicto: el uso y explotación de los recursos naturales en las regiones de la Araucanía y de Los Ríos. La tesis que moviliza este texto es que lo que está en cuestión no es solamente el régimen de explotación de los recursos naturales, sino también el reconocimiento de la identidad indígena que encuentra en el ecosistema natural circundante su eficacia cultural.

## La relevancia del contexto normativo para comprender el conflicto

Frente al conflicto mapuche asociado al uso y explotación de los recursos naturales en las regiones de la Araucanía y de Los Ríos, el Estado ha organizado su respuesta en dos términos: por una parte, a través de la actividad represiva del Estado invocando el *ius puniendi* o potestad sancionatoria de carácter penal con el objeto inmediato de castigar los atentados contra la propiedad privada, buscando de esta forma un fin de prevención general con el propósito de lograr la observancia coactiva del estado de derecho por parte de los indígenas contendientes. No obstante, por otro lado, el ente estatal ha buscado reparar las injusticias sociales de carácter histórico que pesan en

su relación con el pueblo mapuche. Es con este último propósito que la Ley N° 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo Indígena, inspirada en una concepción multicultural de la nación a la vez que protectora de las minorías originales del país, busca hacerse cargo de los abusos históricos y de las causas sociales que están a la base del conflicto mapuche en tanto conflicto social.

En efecto, la ley N° 19.253 establece -entre otras cosas- la creación del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas que tiene -como una de sus funciones- financiar un mecanismo que “permita solucionar los problemas de tierras y agua, en especial, con motivo del cumplimiento de resoluciones o transacciones judiciales o extrajudiciales, relativas a tierras indígenas en que existan soluciones sobre tierras indígenas o transferidas a los indígenas, provenientes de los títulos de merced o reconocidos por títulos de comisario u otras cesiones o asignaciones hechas por el Estado a favor de los indígenas”<sup>1</sup>. No obstante, es precisamente este Fondo -unido a la intervención preferente de los servicios públicos en la región- el mecanismo en torno al cual se ha organizado -sin éxito- la estrategia del Estado para enfrentar los conflictos surgidos de las demandas de comunidades y organizaciones mapuches. Los recientes acontecimientos de contenido simbólico asociados a la quema de camiones son el síntoma de un malestar que no está adecuadamente comprendido al interior de una concepción de justicia implícita a la Ley Indígena que se reduce a una clave económica de lectura de los conflictos sociales, y que entiende que el conflicto mapuche sólo obedece a la pobreza material resultante de una falta de acceso a bienes y servicios.

### **3. Una nueva clave de lectura teórica: la teoría del reconocimiento**

En efecto, este registro de lectura de los conflictos sociales que encarna la actual Ley Indígena es tributaria de una larga tradición que va desde Aristóteles hasta Dworkin (2000) y que entiende la justicia social como el resultado de una inequidad o distribución desigual de bienes. Frente a ello, Axel Honneth (1993) plantea -en su teoría del reconocimiento- que los conflictos sociales deben ser comprendidos a partir no de móviles económicos, sino de una experiencia de agravio que impulsa a los individuos a luchar por el reconocimiento frente a la humillación sufrida y buscar la restauración moral mancillada. El proceso de integración social se va logrando a través del reconocimiento social recíproco que permite a los individuos salir de su situación marginal para insertarse a formas progresivas de socialización -que no son sino formas de justicia social- y que habilitan el acceso a la confianza, a la estima y a la autovaloración.

Desde esta perspectiva, sobresale en este caso la experiencia histórica de agravio, humillación y menosprecio que moviliza a los mapuches a entrar en un conflicto que busca el reconocimiento del valor de su cultura como digna de respeto y consideración, para alcanzar una identidad colectiva segura y resuelta frente al resto de la so-

1. Artículo 20 letra b de la ley N° 19.253.

ciudad. Es precisamente en este contexto donde se integra la necesidad de reconocer el derecho cultural de los mapuches a la identidad asociada a su territorio natural.

En el caso del conflicto mapuche, la insuficiencia del marco teórico resulta especialmente evidente en los conflictos asociados a la explotación de los recursos naturales: aguas, bosques y costas. En efecto, la ley N° 19.253 avanza en una lógica patrimonial de estatuir derechos de dominio en favor de los indígenas sobre la tierra y el agua. Asimismo, la Ley Indígena contempla un fondo para financiar la adquisición de derechos de agua, a la vez que el artículo 64 de la ley dispone la protección esencial del agua de las comunidades indígenas del norte del país que se encuentran en terrenos de las comunidades como los ríos, canales, acequias y vertientes, reconociendo derechos consuetudinarios sobre el agua, lo que ha sido acogido por la Corte Suprema<sup>2</sup>. No obstante que esta disposición ha permitido la regularización de derechos indígenas sobre el agua, incluso contra propietario inscrito<sup>3</sup>, ella sigue inserta en un régimen de propiedad privada sobre el agua. Otro tanto hace la ley N° 20.249 de 2008, que crea el Espacio Costero Marino de los Pueblos Originarios, y que le confiere la administración de este espacio a asociaciones y comunidades que invocan el uso consuetudinario (artículo 6°). No obstante, los remedios jurídicos descritos con anterioridad son inadecuados e insuficientes ya que tematizan la relación de los indígenas con la naturaleza de un punto de vista puramente económico.

Dicho de otro modo, la relación jurídica con los elementos en tanto *recursos naturales* impone una lógica patrimonial en la determinación de la relación del indígena con la naturaleza en función de su utilidad o como ente disponible a un aprovechamiento económico. Enteramente distinta es la relación que mantiene el mapuche con la naturaleza en tanto *territorio*, como conjunción de elementos naturales (bosques, piedras, agua, cielo, etc.) que constituyen un mundo culturalmente significativo para esa sociedad. Así, por ejemplo, el pantano para el mapuche es el *mallín* o lugar del mal, antes que una ciénaga de pasto o un punto de captación de aguas.

De este modo, es necesario cautelar el derecho indígena al territorio natural en virtud de la eficacia que tiene el territorio natural en la constitución moral de la identidad mapuche. Se trata pues de un bien de una entidad enteramente distinto de aquellos de carácter económico o patrimonial. La pregunta que subyace, no obstante, a esta premisa es ¿cómo opera esta relación a la naturaleza en la constitución de la identidad indígena?

2. Sentencia de la Corte Suprema, rol N° 986 de 2003, Comunidad Indígena Toconce con ESSAN S.A.

3. Sentencia de la Corte Suprema, rol N° 2480 de 2009, Comunidad Indígena Chusmiza-Usmagama con Empresa Embotelladora de Agua Mineral Chusmiza S.A.

## La identidad en la modernidad

Se impone una cierta perplejidad. Al revisar la literatura especializada, como distintas políticas públicas e instrumentos jurídicos, podemos observar que constantemente hay una referencia a la importancia de la protección de la identidad indígena como horizonte último de todo tipo de esfuerzos normativos. Tal es el caso, por ejemplo, de la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas (DADPI), que estima el derecho a la identidad cultural como un valor transversal. O la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (UNESCO, 2003), que en su artículo 33.1 consagra el derecho “a determinar su propia identidad o pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones”. Sin embargo, permanece en la opacidad establecer “qué” es identidad indígena y “cómo” se constituye la identidad indígena.

Al referirnos a la “identidad”, lo primero que se nos viene a la mente es el principio de identidad lógica o *idem* cuya voz latina significa “lo mismo” y que se utiliza para significar la equivalencia entre dos premisas. Por ejemplo:

Si  $V(p \Rightarrow q) = V$  y  $V(q \Rightarrow p) = V$  entonces  $V(p \Leftrightarrow q) = V$

Del mismo modo, la identidad se utiliza para significar la equivalencia entre operaciones matemáticas. Por ejemplo:

$$2+2=4$$

Es decir, la identidad busca establecer la relación de equivalencia entre dos entidades.

Ahora bien, en este caso no hablamos de una entidad sino del ser humano, con lo cual el problema de la identidad se traslada a un terreno enteramente distinto: determinar la identidad de alguien o de un grupo de personas. No obstante lo anterior, el término de la relación -al igual que en lógica o matemáticas- sigue siendo de *equivalencia entre términos*, es decir, preguntarnos sobre la identidad personal o cultural implica determinar a qué corresponde una persona o un grupo de personas. Así, por ejemplo, cuando en la aduana me piden el pasaporte, lo que se busca es determinar la equivalencia o correspondencia de una persona con una estatura, color de ojos, contextura, entre otros. Estos son índices biométricos cuya relación permiten determinar la identidad de alguien.

Ahora bien, en el caso de los seres humanos la pregunta ostenta una dificultad adicional: La pregunta por la identidad es una pregunta que nos formulamos primeiramente a nosotros mismos ¿Quiénes somos? ¿Quién soy?

Planteadas en estos términos, la pregunta por *nuestra* identidad encuentra un momento decisivo en el pensamiento de René Descartes que constituye un verdadero momento inaugural de la modernidad en la fórmula “*cogito ergo sum*”, pienso luego existo, y que Descartes aborda en este bello pasaje:

Me he persuadido, empero, de que no había absolutamente nada en el mundo, de que no había cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpo alguno; pero entonces ¿no me he persuadido también de que yo no era? Ciertamente no; sin duda que yo era, si me he persuadido, o sólo si yo he pensado algo. Sin embargo, hay no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto que emplea toda su destreza en engañarme siempre. Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo. De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu. (Descartes, 2001, p. 171).

El plan cartesiano hace del pensamiento el primer principio de todo saber, del cual se deduce el conocimiento de Dios, de los hombres y del mundo. Pero este principio apodíctico no es sólo el pensamiento, sino *mí* pensamiento. Lo que pone de relieve que el hombre moderno de Descartes tiene un acceso inmediato a su identidad como identidad de *sí-mismo*, lo que en latín se llama *ipseitas* o en inglés *self*. Este acceso transparente e inmediato a sí mismo es la fórmula moderna de la identidad, como identidad individual que se afirma de forma privilegiada a partir de nosotros mismos.

Esto tendrá, desde luego, una serie de consecuencias.

Kant seguirá el camino trazado por Descartes para establecer también un principio apodíctico, pero de carácter moral. Se trata de un principio normativo de carácter universal que sea válido para todos los hombres. Si la duda cartesiana ha implicado una abstracción del mundo sensible como de la existencia de Dios, ello trae como consecuencia poner en tela de juicio la existencia de una moral objetiva. Por otra parte, afirmar la certeza de su única existencia, implica afirmar la sola existencia de un estatuto moral puramente subjetivo o autonomía moral. Ambas consecuencias enojosas para la pretensión de una moral universal.

La preocupación kantiana se concentrará, entonces, en buscar un nuevo fundamento moral universal y, sobre todo, *universalizable*. Siguiendo a Descartes, Kant estará consciente de la imposibilidad de fundar la moral en la experiencia sensible. De ahí que él irá a buscar su fundamento en la razón pura universal. Es allí donde Kant establecerá que la conciencia común de todos los hombres -en virtud de la facultad de la razón pura- les permite tener acceso a la ley moral, el que puede ser universalizado en virtud de su carácter racional, dando cuenta de la idea de una moralidad inscrita en la conciencia de cada ser humano lo que le permite elevar a nivel general un principio de acción de origen particular. “Yo nunca debo de actuar excepto en una manera en que mi máxima pueda convertirse en una ley universal.” (Kant, 1980, p. 402). De esta forma la moralidad universal encuentra su asidero en la conciencia absoluta de cada

individuo lo que le permite a todos los hombres ser libres ya que están en condición de saberse libres. Todo ser humano es portador de una libertad consubstancial e innata a su razón natural, en el cual tiene acceso inmediato a la ley moral inscrita en cada uno de sí mismo y que da cuenta de la capacidad de autonomía, al elevarse en su condición particular al rango de legislador universal.

Ahora bien, este humanismo moderno, en continuidad con la primacía del hombre en el humanismo clásico, dará origen a un nuevo hombre universal fundado en la autonomía moral del sujeto individual. El discurso de los Derechos Humanos, que comienzan con la *Declaración del hombre y el ciudadano* de 1789, encuentra su fundamento en los presupuestos morales que surgen de la filosofía moderna al establecer una aspiración universal y universalizante de los presupuestos morales al que cada individuo puede acceder sin importar su origen, raza, edad, cultura o condición. De ahí que el primer precepto de la Declaración de 1789 sea que “los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. En efecto, cada ser humano tiene un acceso privilegiado a su propia libertad asociada a su conciencia individual y, por esta razón también, cada hombre moderno es irreductiblemente diferente, con lo cual se establecen las bases de programa normativo del respeto y la tolerancia a partir de esta identidad inmediata del individuo consigo mismo<sup>5</sup>.

No obstante, sobre esta abstracción de las cualidades sensibles que caracterizan al “hombre universal” de la modernidad recaen graves objeciones. En un texto de bellísima factura *La Crisis de las ciencias europeas y la filosofía fenomenológica*, Edmund Husserl escribe:

En el sentido de la ciencia de la naturaleza de Galileo, la naturaleza matemático-físicista es la objetiva y verdadera; ésta debe ser eso que se anuncia en los meros fenómenos subjetivos. En consecuencia, está claro, y ya antes nos hemos referido a esto, que la naturaleza de las ciencias exactas de la naturaleza no es efectiva naturaleza experimentable, la del mundo de la vida. Es una idea hipotéticamente sustituida, surgida de la idealización de la naturaleza efectivamente intuida. El método de pensamiento de la idealización es el fundamento para todo el método científico-natural (de la pura ciencia de los cuerpos) de descubrimiento de las teorías “exactas” y “formales”, tanto como para su utilización dentro de la práctica que se mueve en el mundo de la experiencia efectiva. En síntesis, con Galileo Galilei, comienza inmediatamente la sustitución de la naturaleza intuida, pre científica, por la naturaleza idealizada (Husserl, 2008, p. 259).

5. La sociedad moderna se organiza así en torno a la reivindicación de la singularidad única y irrepetible de cada individuo y, por ello mismo, en torno a la pretensión de cada individuo a ser *diferentes, especiales*.

De esta forma el pensamiento abandona el mundo de la vida (*Lebenswelt*) en beneficio de un mundo infinito de idealizaciones que tiene como base el paradigma físico-matemático de conocimiento, lo que será según Husserl responsable de la “crisis” de la ciencia moderna al liberar una fuerza que no está a la medida del hombre ni del saber práctico llamado a reflexionar en torno al sentido de los descubrimientos científicos. Se trata pues de un saber *des-quiciado* pues escapa a la órbita de reflexión el lugar y función del conocimiento científico para el ser humano. De este modo, el pensamiento físico-matemático niega a la naturaleza y la expulsa del conocimiento científico, para reducirla a objeto de conocimiento; con lo que termina transformándose en el modelo hegemónico para el saber a través del atomismo newtoniano que se sistematiza como nuevo sistema del mundo. De esta manera la cosmología mecanicista que inaugura Galileo deja al hombre sin cosmos (*κοσμος*).

Esta crisis será extensiva al conjunto de las ciencias, y se manifiesta tanto en el discurso de los Derechos Humanos, en la antropología como en la relación jurídica con la naturaleza. Y, en este caso particular, en el conflicto mapuche.

En efecto, el discurso universal de los Derechos Humanos encubre las condiciones concretas de carácter históricas y culturales del hombre europeo del siglo XVIII que están a la base de la *génesis* de este discurso, para transformarse en un discurso con una pretensión moral de validez universal. Es decir, un discurso particular que aspira a la pretensión de totalidad. Consecuentemente se puede objetar que se trata de una forma de etnocentrismo encubierto, con lo cual los presupuestos de validez de este discurso deben volver a plantearse en otros términos.

Por su parte, el discurso jurídico también arrastra este etnocentrismo al invitar al indígena a comprender su relación a la naturaleza en tanto recursos naturales sujetos a gestión, cuantificación, clasificación, y otras formas medida -que no es sino una forma de disposición-<sup>6</sup> lo que constituye también una forma de abstracción de la relación sensible entre un sujeto de derecho y su entorno<sup>7</sup>. En concreto, esta relación se construye en base a legislaciones sectoriales en materia de bosques aguas, costas, que organizan un sistema de concesiones y autorizaciones de uso y explotación que giran en torno a un régimen regulado de disposición de los recursos a fin de asegurar su sustentabilidad como a evitar distorsiones de mercado. Dicho de otro modo, la objeción fundamental entonces es la siguiente: las categorías jurídicas que giran

6. Toda unidad de medida busca “organizar” y por esa vía es un dispositivo destinado a “disponer” de los entes.

7. Es importante destacar que el conflicto indígena asociados a aguas, bosques y costas, se funda precisamente en el tipo de relación que se establece con estos elementos: una relación de explotación y no de uso.

en torno a los recursos naturales insisten en tematizar la naturaleza como objeto a disposición de un punto de vista patrimonial, y no como un medio de interacción<sup>8</sup>. Esta tematización de las cosas -a partir de la relación *sujeto-objeto*- es solidaria de una mutación metafísica bien precisa: el advenimiento en el siglo XVII de un nuevo paradigma científico en occidente.

La antropología -en sus orígenes- no estará, por su parte, tampoco exenta de esta abstracción sensible que afecta a la naturaleza. En efecto, desde un comienzo la antropología del siglo XVIII calificó al salvaje o primitivo por su inscripción en la naturaleza denominándolo *sylvus*, esto es, hombres del bosque. De la misma forma la antropología alemana se inclinó por llamar a los salvajes *Naturvölker* (pueblos de la naturaleza), con lo cual la condición primitiva del salvaje queda asociada desde un comienzo a la condición natural. Más tarde en el siglo XIX, bajo la influencia del evolucionismo de Darwin, el estudio de las sociedades primitivas por la antropología se transforma en un elemento clave para comprender la evolución y advenimiento de las sociedades modernas. No obstante, lo hacen precisamente para describirlas como una estación o momento en el proceso de evolución de sociedades que aún permanecen inscritas en la naturaleza, o “en camino a” ser sociedades en que la cultura ha hecho abstracción de la *natura*. Así, por ejemplo, Edward Burnett Tylor en su libro *Primitive Culture* (1871) busca explicar la lógica subyacente a las sociedades primitivas, evitando descalificarla como mero irracionalismo. No obstante, Tylor permanece solidario de un esquema evolucionista que opone la naturaleza a la cultura. De esta forma, por ejemplo, comete el *impasse* de importar la psicología asociacionista para explicar el animismo en que, como sabemos, coexisten almas con los vivos. De esta forma Tylor abandona el terreno de la inserción natural de una sociedad para recurrir a la ciencia. Respecto de James George Frazer se puede advertir otro tanto. En su libro *Totemism and Exogamy*, Frazer aplica también la psicología asociacionista para explicar en este caso el totemismo, abstrayéndose de las circunstancias concretas en donde se inserta el fenómeno totémico que debería ser analizado. Por último, en el caso del antropólogo francés Lucien Levy-Bruhl, en su texto *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, se propone estudiar la estructura lógica de las sociedades primitivas, no a partir de una psicología individualista (como en el caso de Frazer y Tylor), sino que considerando el conjunto de estas sociedades en su coherencia propia, es decir, restituir el carácter estructurado de la mentalidad “salvaje” en su forma propia. Sin embargo, Levy-Bruhl comete el *impasse* -al estudiar la relación entre las

8. Todo ocurre como si esta interacción con la naturaleza fuese un asunto de derecho privado que concierne al propietario en relación a los atributos del dominio. Por otra parte, la noción de medioambiente parece cautiva de un concepto biológico de conservación en un sentido opuesto –pero coincidente en el extremo– que vela por la intangibilidad de una naturaleza libre de todo tipo de interacción. Tal es el presupuesto que se impone en el caso de las áreas silvestres protegidas.

tribus Bororo y Araras de la Amazonía- de establecer que la afectividad determina en ambos el pensamiento, cuando los Bororos afirman que son Araras al utilizar los tótems de estos últimos. Al concluir que esta lógica afectiva se opone una lógica intelectual, Levy-Bruhl rebaja la mentalidad primitiva en razón de su nexa con la sensibilidad. Es decir, al realizar esta oposición, Levy-Bruhl adopta inevitablemente como referente de análisis y valoración la abstracción moderna que le impide la inserción completa en la lógica que movilizan las tribus estudiadas.

### **Territorio y constitución de identidad indígena: una cuestión de relevancia normativa**

Frente al hombre abstracto producido por la modernidad occidental, el hombre indígena se caracteriza por no hacer abstracción de la sensibilidad. Como consecuencia de ello la conciencia indígena es una conciencia situada en un medio natural. Si William Kymlicka (1996) defiende la idea de que la identidad de un individuo no logra forjarse sino es al interior de usos y costumbres normativos que forman parte de cada cultura, es importante destacar que para la etnografía de Evans-Pritchard y Levi-Strauss la cultura indígena es indisociable de la naturaleza circundante donde una sociedad encuentra su eficacia simbólica. En efecto, anota Levi-Strauss en su texto *Raza e historia*:

La tribu, la humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces incluso de la villa; a tal punto que un gran número de poblaciones llamadas primitivas se designan con un nombre que significa “hombres” (...) implicando así que las otras tribus, grupos o no participen de virtudes humanas sino que son compuestos den el mejor de los casos de “malvados”, “simios de tierra” o “huevos de pollo (Levi-Strauss, 1961, p. 21).

Asimismo el autor francés escribe en el célebre texto *El pensamiento salvaje*:

Igualmente que sobre el plan lógico, el operador específico efectúa el pasaje de una parte hacia lo concreto y lo individual, y de otra parte hacia lo abstracto y el sistema de categorías, al igual que sobre el plan sociológico, las clasificaciones totémicas -en que un animal o especie vegetal se toma como símbolo de la tribu o el individuo- permiten a la vez de definir el estatus de la personas en el seno del grupo y a la vez de dilatar el grupo más allá de su cuadro tradicional (Levi-Strauss, 1962, p. 220).

Levi-Strauss sigue de este modo de cerca a Rousseau para explicar un orden social que no concibe una separación tajante entre el plano de la abstracción ideal y el orden natural. Por su parte Evans-Pritchard nos muestra que las sociedades “primitivas” no se someten al principio lógico de “no-contradicción” no porque lo ignoren, sino porque no tienen necesidad de él en ciertas situaciones en que recurren a otros prin-

cipios (1965). Este medio cotidiano al interior del cual se despliega nuestra conciencia -como lo recuerda bien la fenomenología heideggeriana en *Ser y Tiempo* y Ludwig Wittgenstein en *Investigaciones Lógicas*- no lo tematizamos como un objeto del conocimiento. Sin embargo, nuestra existencia presupone este “medio” al interior del cual se despliega cotidianamente nuestra existencia, como un saber que tiene origen en una *praxis* de este “medio”.

En este sentido, la identidad del individuo indígena como su cultura se encuentran asociados al contexto natural al interior del cual se desarrolla su sistema de categorías, su pensamiento, sus instituciones sociales, sus sistemas económicos como la lógica normativa que permite que dicha sociedad se mantenga. No se trata de pretender que las sociedades naturales carecen de abstracción o racionalidad, sino que esta racionalidad, este sistema de pensamiento está asociado a un contexto natural. Establecer que la identidad indígena opera al interior de un sistema de relaciones sociales ligadas a la naturaleza, también implica que se trata de un sistema normativo vinculado al entorno natural en relación al cual el hombre indígena obtiene su identidad. Identidad que está ligada a una dignidad, es decir, a un valor, a una “posición” digna de estima y reconocimiento frente a sus congéneres como frente a otras culturas. Así, por ejemplo, el valor e identidad de la *machi* es indisociable del *menoko* o humedal sagrado que le sirve como reservorio medicinal. Desde luego la efectividad simbólica no la produce la naturaleza en sí, sino que constituye el soporte físico o material a partir del cual la efectividad simbólica de carácter impersonal o institucional puede operar sobre los miembros de una sociedad. Si bien la interacción y consideración de una *machi* sobre un *menoko* hace que el *menoko* sea “menoko”, no es menos cierto que el *menoko* hace que la *machi* sea *machi*. En definitiva, la posición social de la *machi* es en relación al *menoko*.

Es precisamente en este sentido que Erik Erikson relata la situación de los *sioux* durante la colonización de comienzos del siglo XX en Estados Unidos, en su clásico texto *Childhood and society*. Erikson describe la crisis a la que se vieron sometidos los niños y jóvenes de esta etnia cuando tuvieron que responder a dos sistemas normativos: un sistema normativo impuesto por los colonizadores y, al mismo tiempo, un sistema normativo heredado que todavía existía entre la población nativa. Privados de un sistema normativo que constituía su cultura original y sin pertenecer completamente a otro sistema, los *sioux* se sintieron desposeídos, despojados de cierta condición o cierto estatus moral, unido al deterioro de un sentido “real” u “objetivo” de sí mismo, que hace a un individuo digno y diferente al mismo tiempo frente a la sociedad colonizadora.

## Consideraciones finales

A diferencia del hombre moderno, el hombre indígena encuentra la eficacia simbólica de su identidad a partir de una conciencia situada en un ecosistema circundante. De este modo, es posible establecer que es al interior de una naturaleza determinada que este hombre encuentra el valor y sentido de su existencia, de la cual es inseparable sin afectar precisamente esa dimensión de sentido. La naturaleza tiene -entonces- un efecto productivo sobre la cultura indígena, se transforma en un agente socializador en una forma de vida que aparece como indisociable de un contexto natural. El tótem es un buen ejemplo de lo anterior, pues da cuenta de un hombre que se representa a sí mismo como naturaleza.

En este contexto, la lucha por el reconocimiento del pueblo mapuche surge de una crisis de la relación entre la identidad que el individuo se atribuye a sí mismo en relación a un medio natural y la identidad abstracta de “individuo” que la sociedad moderna está dispuesto a reconocerle. Consecuentemente, frente al conflicto mapuche en torno a la explotación de los recursos naturales, es necesario cautelar el derecho indígena al territorio natural en virtud de la eficacia que tiene la naturaleza en la constitución moral de la identidad indígena. Esta determinación encuentra -sin dudas- un punto de discusión interesante por desarrollar con las tesis de la escuela de las “Epistemologías del Sur”.

En efecto, como señala Boaventura de Sousa, para la Teoría Crítica de Frankfurt aún se trata de considerar como elemento central de sus presupuestos emancipatorios al individuo autónomo del liberalismo. En tal sentido, esta idea autonomía como la de progreso siguen siendo solidarias del proyecto metafísico que caracteriza a la modernidad. En cambio, una de las premisas de las “Epistemologías del Sur” es afirmar que la idea de autonomía individual -y consecuentemente la dignidad- es indisociable de la autonomía de las comunidades, “y las comunidades autónomas no afirman su autonomía negando la naturaleza, sino todo lo contrario asumiendo ser parte de ella ...” (De Sousa, 2011, p. 9). En este sentido, las “Epistemologías del Sur” “se distancian de la oposición entre sociedad civil y estado de naturaleza, tal como al menos lo teoriza Kant o Hegel en el pasaje de la espíritu subjetivo al espíritu objetivo en la *Fenomenología del espíritu*. Asimismo las “Epistemologías del Sur” “denuncian la ilusión del pensamiento universal para reivindicar la dimensión particular de la conciencia en contexto. Dicho de otro modo, ningún pensamiento sería en definitiva inseparable del contexto en concreto en el que se encuentra. En este sentido la identidad indígena se reconstruye permanentemente a través de la “búsqueda de una identidad arraigada en contextos” (Salas Astraín, 2007) en el marco de complejos procesos de tensión con el continuo encubrimiento ideológico por parte de una cultura hegemónica en el contexto de siglos de colonización.

Resta no obstante una opacidad de este discurso teórico que, al denunciar “la delimitación y precisión de categorías” (Fornet-Betancourt citado por Salas Astráin, 2007), –en términos de Fornet-Betancourt- se arriesga a la comodidad de una narrativa libre de exigencias de claridad, distinción y verosimilitud.

## Referencias

- De Sousa Santos, Boaventura (2011). “Introducción a las epistemologías del sur”. En: Formas Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. Seminario llevado a cabo en IV Training seminario de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales, Barcelona.
- Descartes, Rene (2001). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: ed. Gredos.
- Dworkin, Ronald (2000), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Evans-Pritchard, Edward (1965). *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*. Paris: ed. Payot.
- Honneth, Axel (1993), *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Husserl, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia Iribarne. Buenos Aires: ed. Prometeo.
- Levi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*. Paris: ed. Plon.
- Levi-Strauss, Claude (1961). *Race et histoire, Meditations*. Paris: Bontghier.
- Kant, Immanuel (1980). *Fundamentación metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente. Edición digital basada en la 6.ª ed. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kymlicka, William (1996), *Ciudadanía Multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, Estado y Sociedad.
- UNESCO (2003), *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. Recuperado de: <https://ich.unesco.org/es/convenci%3%b3n>
- Salazar, Gabriel (1985). *Labradores, Peones y proletarios*. Santiago: Ediciones Sur.
- Salas Astráin, Ricardo (2007). “Hermenéuticas en juego, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración”. *Polis* [En línea], 18 | 2007, Publicado el 23 julio 2012, consultado el 19 marzo 2019. URL : <http://journals.openedition.org/polis/4107>

### **Sobre el autor**

CRISTÓBAL BALBONTÍN GALLO es Doctor en Filosofía por la Universität J.W. Goethe Frankfurt am Main y Université Paris-Ouest Nanterre-La Défense. Profesor auxiliar de la Universidad Austral de Chile, Chile, e investigador asociado al Institut de Recherches Philosophiques (IRPh) de la Université Paris-Ouest Nanterre-La Défense. Correo electrónico: cbalbonting@gmail.com

## CUHSO. CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADORA EDITORIAL

Claudia Campos Letelier

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Aurora Sambolin Santiago

DESARROLLADOR DE SISTEMAS

Laura Navarro Oliva

SITIO WEB

[cuhso.uct.cl](http://cuhso.uct.cl)

E-MAIL

[cuhso@uct.cl](mailto:cuhso@uct.cl)

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional