



¿Mero folclor?

Sobre la alternativa
a la plurinacionalidad



MANFRED
SVENSSON

MANFRED SVENSSON

Doctor en filosofía, director del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes e investigador senior del Instituto de Estudios de la Sociedad.

A pocos días del plebiscito, y en plenas Fiestas Patrias, el historiador Sergio Caniuqueo concedió una entrevista que merece ser leída con atención por quienquiera que reflexione sobre el lugar del mundo mapuche en nuestro país. La propuesta constitucional, recordemos, recibió su más aplastante rechazo en las comunas con mayor población mapuche, un hecho doloroso para la intelectualidad indígena que, en general, había hecho una férrea defensa del texto. Es precisamente sobre las dificultades de esta élite para conectar con la realidad e inquietudes del mapuche común y corriente donde Caniuqueo deja caer su juicio.

El problema que diagnostica no es, desde luego, exclusivo del mundo mapuche. Hace ya un buen tiempo que se ha denunciado el abismo entre personas que viven vinculadas a un lugar y las élites cosmopolitas que escapan a todo arraigo (los «Somewheres» y los «Anywheres», en la jerga de David Goodhart). Pero aunque ese problema sea transversal al Occidente contemporáneo, a veces nos cuesta notar que esa división existe también en el mundo indígena; que también ahí hay *somewheres* a un lado y una élite –en palabras de Caniuqueo– «enfrascada en su identidad y dissociada de la realidad en la que vive el mapuche común y corriente». Caniuqueo habla, por ejemplo, de lo difícil que era para tal dirigencia representar al mapuche evangélico, mientras que en el trabajo con

comunidades concretas a él le tocaba «visitar comunidades donde hoy tenemos un 80% de mapuches evangélicos»¹.

Aunque el asunto tiene muchas caras, Caniuqueo remite al encapsulamiento de la élite como un factor fundamental a la hora de entender lo ocurrido. ¿Cómo explicar este fenómeno? Una posible respuesta parte del sencillo hecho de que la intelectualidad mapuche –como la del resto del país– se encuentra sustantivamente a la izquierda del espectro político. Entendiéndose a sí misma desde la resistencia, no puede sino tender a conectar de modo natural con las comunidades que también se desenvuelven desde esa posición. Pero si los lazos decisivos son aquellos que la élite forja con las comunidades radicalizadas, el aislamiento respecto del mapuche común es cosa de tiempo: no hay para qué vincularse con este si se tiene una narrativa que conduce a justificar las propias posiciones. Si se comparte con las comunidades radicalizadas un relato sobre el despojo sufrido y sobre los mecanismos de reparación, las preocupaciones que predominan en las restantes comunidades bien pueden quedar en segundo plano. Así lo veía Caniuqueo: «Yo veo que en esta élite mapuche todos se refugiaban en esa identidad por oposición, pero no así el mapuche común y corriente».

1 <https://www.latercera.com/la-tercera-domingo/noticia/sergio-caniuqueo-el-movimiento-mapuche-genero-una-elite-enfrascada-en-su-identidad/A6WS3I56XVAQBEMTGKDWGH2QVA/?fbclid=IwAR2mJ8NgbQxtapMsWwnd0HtdYxtJvfHdZHfKQj1SVphSNl1-VYheXwwSYWlw>

Ese aislamiento tuvo también un correlato teórico fundamental: la plurinacionalidad. El problema, cabe notar, no se encuentra en el concepto mismo –en abstracto pueden existir Estados plurinacionales–, sino en su adaptación al caso chileno. Con una población indígena principalmente presente en las grandes ciudades, con un colosal proceso de mestizaje, y con una violencia despiadada asolando La Araucanía, la solución a los conflictos difícilmente vendría por el camino de las autonomías territoriales, una pluralidad de sistemas de justicia, ni reproduciendo en cada órgano colegiado del Estado el tipo de representación indígena por la que se caracterizó la Convención Constitucional. Pero además de estos problemas de ajuste a la realidad, al menos una parte de la literatura sobre la plurinacionalidad se encontraba embriagada con la idea de que todo nuestro modo de ser en el mundo dependía de este principio. Fernando Pairican, por ejemplo, escribía que «la plurinacionalidad significa también poner fin al paradigma antropocéntrico»². Apenas puede extrañar que este proyecto cayera en total descrédito y fuera uno de los causantes del hundimiento de la Convención.

La pregunta por la cultura

¿Cuál es entonces la alternativa? Tal pregunta obviamente descansa sobre la convicción de que la deuda existente es real. Y aunque no pueda enfrentarse solo a nivel constitucional, casi nadie duda de que los pueblos originarios deben ser objeto de algún tipo de reconocimiento. ¿De qué tipo? ¿Qué términos usar? Un reconocimiento muy débil, temerán algunos, podría reducir su cultura a mero folclor. Es esta, me parece, la pregunta fundamental a plantearnos hoy. ¿Es la plurinacionalidad un reconocimiento fuerte y la interculturalidad un reconocimiento tímido? Así lo planteaban algunos durante el reciente proceso constituyente. Cuando el primer gobierno de

Bachelet propuso la multiculturalidad, escribía Pedro Cayuqueo en su cuenta de Twitter, la derecha se opuso porque Chile es una sola cultura. Solo ante la amenaza de la plurinacionalidad hoy «prefieren la multiculturalidad». Obviamente, Cayuqueo tiene un punto en esta crítica a la mezquindad con que antes había sido abordado el problema. ¿Pero es correcta su tesis de fondo? ¿Estamos ante grados de intensidad en el reconocimiento de una misma realidad cultural? ¿O debemos más bien aclarar qué entendemos por cultura en estas discusiones?

Me parece que aquí se encuentra el núcleo central de esta discusión: si acaso hay algo entre el folclor y la plurinacionalidad, algo que pueda ser reconocido como suficientemente sustantivo y que a la vez esté adecuadamente delimitado. Partamos por notar la legitimidad de la preocupación. Ya décadas atrás, Pedro Morandé advirtió sobre los efectos del desarrollismo moderno sobre tradiciones locales: la particularidad cultural puede ahí ser aceptada, pero reducida a folclor y convertida en objeto de turismo³. Existe una mirada –desarrollista, ilustrada, o como se quiera llamarla– que efectivamente puede reducir las diferencias culturales a mero folclor; puede ser un folclor valioso, digno de ser preservado (por sí mismo o como atractivo turístico), pero folclor al fin. Tiene todo el sentido del mundo advertir contra ese riesgo y, por tanto, contra una defensa de la interculturalidad que no sea más que celebración de comidas y músicas ancestrales.

La nota predominante de nuestro momento no la pone, sin embargo, esa perspectiva, sino más bien la mirada hiperculturalista. ¿En qué consiste esta? En la tendencia a reducir la complejidad de la vida humana a la dimensión cultural de la misma. No es, desde luego, que ese ejercicio se haga de modo literal, afirmando que no hay nada más que cultura. Pero las restantes dimensiones de la vida, aunque su existencia es reconocida, con frecuencia

2 Pairican, Fernando. *La vía política mapuche. Apuntes para un Estado plurinacional*. Santiago: Paidós, 2022, p. 43.

3 Morandé, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y su superación*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1987, 187 pp.

Si atender a la cultura
 es una forma de atender
 a la realidad, esa atención
 tiene que empezar
 a manifestarse en
 que sea precisamente la
 realidad –y no un discurso
 sobre lo originario–
 la que nos guíe.

son comprendidas como mero subproducto de la cultura. En ocasiones, esta perspectiva se formula de modo consciente, como un rechazo de toda mirada o pretensión universalista. Se dice entonces que un discurso universalista no es más que una máscara, por ejemplo, de «la cultura masculina y sus prácticas». En otras ocasiones puede no rechazarse de modo teórico todo universalismo, pero mediante fórmulas como «cosmovisión indígena» se trata las visiones de mundo como restringidas al horizonte de una cultura. Esto no es un reconocimiento robusto de la cultura, sino un desconocimiento de otras dimensiones de la vida.

¿Cómo describir la dimensión cultural de la vida humana de un modo que resista esta desmedida inflación? ¿Cómo sostener que hay más que folclor en juego sin por eso reducir otros aspectos de la vida a solo cultura? Lo que buscamos con estas preguntas no es tan extraño: es el reconocimiento –o redescubrimiento– del ser humano como ser natural y cultural a la vez. Hay considerable espacio, en ese simple esquema, para notar lo honda que es la dimensión cultural de la vida humana. Ella no lo es todo, hay un sustrato bajo la cultura, una naturaleza humana que no es completamente moldeable; pero el peso de una tradición, una lengua, unas costumbres y una historia –los ingredientes fundamentales de eso que solemos llamar cultura– marcan de una manera a la vez sutil y decisiva nuestras vidas.

Un país puede, por cierto, llegar a ser intercultural aunque su población no incluya de modo relevante a pueblo indígena alguno. Pero la pregunta por el sentido de la interculturalidad obviamente adquiere un carácter más intenso cuando se trata de estos. ¿Por qué? Dos respuestas posiblemente complementarias aparecen al plantear esta pregunta. La primera es que en estos casos se trata de culturas que han sido de algún modo silenciadas, ignoradas o suprimidas, y que por tanto solo prestándoles especial atención lograrán recuperar el espacio que les corresponde. La segunda es que estas son culturas «pervasivas», en las que la

cultura compartida toca cada dimensión de la vida. En palabras de Carlos Peña, una identidad formada en una cultura pervasiva «se expande por todos los intersticios de la sociabilidad del grupo»⁴.

¿Pero es correcta esta segunda respuesta? Alguna vez fueron culturas pervasivas, claro está, ¿pero lo son hoy? Esta pregunta es relevante para varios problemas, pero es especialmente importante en el caso de la religiosidad. Porque, en una cultura pervasiva, cultura y visión de mundo constituyen una unidad indisoluble. En la vida actual de los pueblos indígenas, en cambio, vemos una cultura en la que distintas visiones de mundo han llegado a convivir. No son, pues, culturas pervasivas, o solo lo son en un sentido limitado. Si buscamos hacer justicia a las personas concretas que abrazan esas visiones (como los mapuches cristianos a los que aludía Caniuqueo), y no a una concepción abstracta de lo originario, ese hecho no puede ser tratado como una aberración. Se trata de una realidad legítima, y tratarla como tal supone que al reconocimiento cultural lo acompañe una muy consciente distinción entre cultura y visión de mundo⁵.

Podemos así volver sobre la cuestión central: la razón fundamental para preferir fórmulas como «interculturalidad» o «multiculturalidad» en lugar de «plurinacionalidad» no es que se busque una forma más débil de reconocimiento constitucional. Tampoco es que tenga mucho sentido la disputa en torno a palabras, aunque la idea de plurinacionalidad ha quedado por lo pronto atada a una concepción inviable. Lo que está en cuestión, más allá de los vocablos, es la forma justa de reconocimiento. En la búsqueda de tal justicia puede ser preferible hablar de multiculturalismo o interculturalidad, pero solo si al mismo tiempo se delimita el alcance efectivo de la dimensión cultural de la vida, pues solo así se hace justicia a las personas de cuya forma de vida se pretende estar hablando.

Algunas conclusiones prácticas

Podemos añadir algunas conclusiones más concretas que se siguen de este enfoque. En primer lugar, debemos notar que si la particularidad es relevante, se sigue de ello una consecuencia para la forma en que ejemplos extranjeros son utilizados a la hora de pensar cómo se debe articular la relación con los pueblos indígenas. No es, desde luego, que dichos ejemplos no tengan validez o que no se tenga mucho que aprender de cómo se enfrenta en otras latitudes problemas análogos. Pero si lo que se reconoce son culturas particulares, con su singular historia, hay un límite al modo en que se recurre a modelos diseñados con otras experiencias particulares en mente. En alguna medida, al menos, esa importación irreflexiva proviene de una ceguera respecto de este punto: se habla de culturas particulares, pero se las mira a través de un lente que cambia esa particularidad por el relato universal – el de haber sido despojadas y colonizadas – que, se imagina, las determina de modo principal.

En segundo lugar, debemos notar que si la particularidad es relevante, si cada cultura es en algún sentido algo único, se sigue también que las diferencias entre los distintos pueblos – en su magnitud, en la relación con el resto del país, en la presencia o ausencia de un despojo de parte del Estado, etc. – no pueden seguir siendo tratadas como un hecho secundario. Que su presencia se remonte a un tiempo previo al Chile republicano es un elemento común de los distintos pueblos indígenas, pero un elemento que no alcanza para justificar que se levante sobre todos ellos un mismo discurso. Si atender a la cultura es una forma de atender a la realidad, esa atención tiene que empezar a manifestarse en que sea precisamente la realidad – y no un discurso sobre lo originario – la que nos guíe.

La tercera consecuencia que se sigue de lo dicho es que al mirar las zonas con alta población indígena no es solo cultura lo que vemos. Si el ser humano es un ser natural y cultural a la vez, y si la particularidad siempre se cruza con lo universal,

4 Peña, Carlos. *La política de la identidad*. Santiago: Taurus, 2021, p. 22.

5 Desarrollo más esta distinción en Svensson, Manfred. *Pluralismo. Una alternativa a las políticas de identidad*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2022, pp. 75-130.



eso significa que las preocupaciones comunes de cada una de estas personas claman por nuestra atención. Nada tiene de extraño –y no puede ser minimizado– que las preocupaciones principales de las comunas con alta población mapuche sean asuntos como la delincuencia, las pensiones, la salud, la educación y el narcotráfico⁶. Esto es compatible, como muestran los sondeos de opinión, con que esa misma población esté preocupada por su historia y su lengua. Todo se juega aquí en un recto equilibrio entre las distintas dimensiones de la persona.

Por último, insistamos en la importancia de abordar estos asuntos de modo tal que la diversidad interna de los pueblos indígenas sea respetada:

que su diversidad religiosa, de visiones políticas, de integración con el resto del país, sea tomada en serio; tomada en serio no como déficit, sino como realidad legítima. El primer paso para eso es darse por enterado de la existencia de dicha diversidad. Pero también parece imprescindible someter a crítica aquellos lentes que durante el anterior proceso impidieron tratar esa diversidad como legítima. Las referencias a la cosmovisión indígena, por populares que sean, caben en esa categoría: al asumir que cada pueblo está unido por una cosmovisión se levanta una barrera al reconocimiento de su diversidad, barrera que luego es muy difícil de remover. Son las culturas, no las visiones de mundo, las que pueden ser objeto de reconocimiento. [®]

⁶ Véase, por ejemplo, la Encuesta CEP Especial 87.