

# Para una reconstrucción intercultural de la historia republicana

Ricardo Salas (\*)

(\*) Dr. en Filosofía, Universidad de Lovaina. Profesor titular de la Universidad Cardenal Raúl Silva Henríquez.

Correo electrónico: [rsalas@ucsh.cl](mailto:rsalas@ucsh.cl)

---

## RESUMEN

El actual avance del paradigma intercultural exige plantearse la cuestión histórica de las relaciones de los pueblos, tanto para repensar la pregunta acerca del sentido de la historia nacional, como para exponer una crítica intercultural del proyecto de expansión hegemónico del estado nación occidental. En estas temáticas se plantean varios asuntos que ya han sido planteados por la teoría fenomenológica y hermenéutica de la historia. En este artículo queremos aportar a la reconstrucción del imaginario de la independencia de las repúblicas, y abogamos específicamente por "una reconstrucción de la historia republicana" que resitúe otras experiencias, por las que se cuestione el concepto homogenizante del estado-nación para acordar "verdades históricas" o historias "oficiales" en Chile y en Argentina. En este sentido, al relevar las memorias de otras comunidades, pueblos y etnias -en particular la mapuche- se hace preciso respectivizar el trabajo historiográfico y obliga a denunciar el privilegio de los documentos y de los textos canónicos que responden al punto de vista de las culturas hegemónicas. Si los acuerdos de la escritura uniformadora no permite recoger las memorias, las hablas, y los recuerdos de las gentes de las regiones subsumidas, un nuevo modo de hacer una historia intercultural crítica, necesita otros diálogos y otros discursos para avanzar en la auténtica reconstrucción intercultural de la historia.

**Palabras claves:** Filosofía intercultural - Teoría de la historia - Historia indígena - Cultura mapuche.

## ABSTRACT

The current progress of the intercultural paradigm demands consideration of the historical question of relationships between peoples, in terms of both rethinking the question of a sense of national history and exposing an intercultural critique of the hegemonic project of expansion of the western nation state. Within this field, several topics have been put forward by the phenomenological and hermeneutical theory of history. In this article we want to contribute to the reconstruction of the imaginary realm of the independence of republics, and specifically to advocate "a reconstruction of republican history" that repositions other experiences in favour of those that question the homogenizing concept of the nation state deciding "historical truths" or

"official" histories in Chile and Argentina. In this sense, when relegating the memories of other communities, towns and ethnic groups - in particular, the Mapuche - it becomes necessary to modify the historiography and denounce the privilege of documents and canonical texts that respond to the point of view of hegemonic cultures. If the agreements of unifying writing do not allow us to gather the memories, languages, and recollections of the people of subsumed regions, a new way to make history intercultural and critical requires other dialogues and discourses to advance towards an authentic intercultural reconstruction of history.

**Key words:** Intercultural Philosophy - Historical theory - Indigenous history - Mapuche culture

---

En una reciente trabajo de H. Cerutti-Guldberg acerca de las dificultades de la filosofía intercultural, señala al terminar su evaluación crítica que "es muy difícil separar la propuesta intercultural de Fernet-Betancourt de una cierta filosofía de la historia subyacente y mayormente implícita que busca establecer el lugar de los pueblos sometidos, colonizados y excluidos en la historia mundial frente a la globalización", y de donde concluye, "Y no está mal, salvo que requiere explicitarlo cuidadosamente"<sup>1</sup>. Esta conclusión nos parece significativa para despliegue del paradigma intercultural, no sólo porque pone de manifiesto la ampliación de tal filosofía hacia la cuestión histórica de las relaciones de los pueblos. Pero sin dudas su observación va mucho más allá de una crítica de la globalización hegemónica, porque en el fondo pide explicitar y repensar la cuestión misma del sentido de la historia universal, y el modo como él está detrás del proyecto de expansión hegemónico del estado nación occidental.

En este enfoque intercultural de esta ponencia pretendo develar de qué modo influye esta matriz histórica y política del concepto homogenizante del estado en la construcción del imaginario histórico de la independencia de las repúblicas. Para el caso de Chile, "La voluntad fundadora inicial supuso, principalmente, la unificación de la población teniendo como base la ciudadanía jurídica común y la supresión del sistema de castas existente al final de la Colonia. En este contexto, se excluyó en la práctica la participación del indígena en su calidad de tal en el sistema político, no reconociéndole especificidad"<sup>2</sup>. En este esfuerzo inicial de los precursores de la independencia se apagan las virtualidades de otras posibilidades históricas y relega las memorias de otras comunidades, pueblos y etnias, que son parte aún de nuestro humus viviente parte esencial de nuestros contextos histórico-vitales latinoamericanos.

Estas otras historias, con sus memorias múltiples y multifacéticos visiones del mundo se las marginó entregando la investigación de sus sentidos como material a escarbar por los etnólogos, folkloristas y antropólogos. Desde las primeras décadas del siglo XX, este azar epistémico ha posibilitado nuevos enfoques interdisciplinarios acerca de las historias de sujetos y pueblos pero desde el prisma del observador externo. Desde hace pocas décadas y hasta hoy, tal búsqueda de otros lugares pesquisados por los análisis etnosemióticos y etnohistóricos han hecho grandes aportes, para asumir desde las propias culturas marginadas, una hermenéutica que diera cuenta de los intercruzamientos diversos entre las historias de los vencedores y vencidos. Este nuevo

desafío que representa la crítica del universalismo histórico abstracto, tan propio de la revolución francesa, exige reconstruir la historia "oficial" republicana asumiendo todo lo que en dicha historia ha quedado reducido, obliterado, fragmentado y des-localizado. Se sabe por la crítica historiográfica actual, que en general en estos modos de construir la historia "oficial" de los estados latinoamericanos, a excepción de algunos pocos historiadores y cronistas excepcionales, se ha privilegiado un polémico concepto fundacional, respecto del origen de la república por el que se trata siempre de construir historias de países desde una propuesta de la homogeneidad y unidad territorial, ahogando casi siempre las particularidades tanto etno y geoculturales como los espacios regionales. Este concepto prevaleciente tiene como principal dificultad teórica que no responde más que tangencialmente a la temporalidad y a los valores e intereses específicos de los proyectos vitales de los diferentes pueblos y comunidades que quedaron dentro de los límites definidos desde afuera y casi nunca desde dentro.

La reconstrucción de la historia republicana desde esta otra perspectiva histórica levanta con fuerza las posibilidades contenidas en otras historias locales, rompe los grilletes de este gran relato histórico fundacional, y sobre todo propone epistémica y políticamente la de-construcción de dicha narración hegemónica de la república -por lo general funcional a las elites dominantes que lideraron los procesos independentistas- y asume creativamente otros enfoques que respectivizan el trabajo historiográfico que ha llevado hasta hoy a privilegiar únicamente los documentos y textos canónicos de "una historia patria" desde un punto de vista general de las diversas elites y de los centros urbanos. Si dicha escritura única no permite recoger las memorias, las hablas, y los recuerdos de las gentes de las regiones subsumidas, un modo crítico, geopolítico y geocultural requiere asumir de otro modo la reconstrucción intercultural de la historia. En este esfuerzo se limita la escritura hegemónica y se generan nuevos espacios para las memorias orales y las prácticas de reconocimiento de los modos de vida de las poblaciones autóctonas desplazadas de su protagonismo histórico.

En definitiva, son éstas las memorias de las comunidades humanas "derrotadas", "reducidas", "deportadas" o simplemente "aniquiladas" según la lógica de la fáctica "manu militari" que requieren ser resituadas en otros modos de narrar las historias de la humanidad, de entregar nuevas posibilidades para asumir sus aportes abortados a la humanidad. Esta posibilidad no apunta a ser un nuevo imaginario de incorporación tardía a la historia nacional, sino de repensar otras formas de concebir las dinámicas historias a partir del entrecruzamiento de las múltiples historias, que quedaron a veces como registros de una memoria oral o como bastión de resistencia cultural frente a la imposición centralizadora.

Si este es el objetivo principal de una reconstrucción intercultural de la historia, entonces surgen varias interrogantes a esclarecer: ¿cómo recontextualizar una historia nacional por lo general entendida desde la historia del poder, subyugada por la anexión de territorios y cuerpos que se pueden apropiar, vender y repartir? ¿Puede un prisma intercultural dar cuenta sin caer en idealismos culturalistas de la facticidad fundacional de una lógica definida por las armas y por los poderosos?, ¿qué nuevos aspectos ella entrega a una historia de las ideas políticas, para

responder a la ideología decimonónica de la imposición "civilizatoria" de las poblaciones denominadas sin más como "bárbaras", respecto de reestablecer hoy nuevas y mutuas reciprocidades de esta dialéctica sarmientina?

Sin pretender caer en viejos maniqueismos y dualismos explicativos entre civilización y barbarie, ¿es posible proponer una visión general donde esta historia de la apropiación violenta redefinida en el contexto de consolidación de los estados nacionales se haga de otro modo?. Nos parece que en algunos trabajos etnohistóricos se consagran dos tipos-ideales que prevalecen aún en nuestras repúblicas y entrega una pista fecunda. Por una parte, aparece "la" historia general de la sociedad dominante, vencedora, y por otra "las" historias subalternas de los pueblos indígenas, como "visión de los vencidos", según la fórmula consagrada por N. Watchel. En la primera, las nuevas generaciones encuentran la justificación escritural y monumental del triunfo de la civilización que representa la gesta de la independencia, mientras que en la segunda, se encuentran la memoria oral de los vencidos, que aparece en su modalidad reducida y subalterna. La primera que se transmite por los textos, e instituciones del poder de la sociedad mayor, la segunda que sigue la dinámica de la oralidad familiar, entre abuelos, padres e hijos, y se traspasa entre las generaciones al interior de las sociedades subordinadas, trayendo y refrescando las memorias olvidadas y silenciadas frente a las nuevas situaciones.

En la crítica filosófica de este hegemónico proceso histórico de tipo universalista que se verificó en muchos de nuestros países en la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía intercultural continúa repensando una "lógica de la negación" que sigue predefiniendo en buena parte las relaciones sociales y étnicas en nuestros países, y que ya sido preanunciado por Mariátegui, Bomfim, Kusch y Bonfil Bataille, entre otros. Cuestionar dicha lógica presente, es revelar las formas sutiles de dominación intracultural en la representación histórica y que hoy se encuentra, con diversas modificaciones, en muchas regiones Inter.-étnicas del continente americano donde se esconde esta "lógica de la negación". Estemos en las selvas de Yucatán, en el Altiplano, en Amazonía o en el cono sur de América, la necesaria de-construcción histórica permite dar cuenta de los imaginarios que han consolidado las profundas desigualdades de contextos, que exigen redefinir la propia noción de historicidad<sup>3</sup>.

En este sentido ejercicio intercultural crítico no surge desde estos tiempos actuales de globalización fáctica, sino que ya se puede rastrear en la demoledora crítica del modelo universalista del positivismo decimonónico elaborado por el historicismo, tal como se la expuso al menos en el pensamiento hermenéutico diltheyano<sup>4</sup> y en la menos conocida fenomenología del *a priori* histórico husserliano<sup>5</sup>, y en sus diversas derivaciones filosóficas de las últimas décadas. No se puede tampoco de reconocer los avances realizados por todas las ciencias humanas y sociales que lograron socavar el pretendido universalismo histórico de la explicación teórica de la ciencia europea dominante, y que reaparecen asociados a otros problemas de una historia desde las condiciones definidas por los contextos histórico-culturales desarrollados, lo que se encuentra tanto en el enfoque histórico "liberacionista"<sup>6</sup>, como en la actual visión postcolonial<sup>7</sup>.

Es en este gran marco de una filosofía hermenéutica y fenomenológica y de los grandes

desarrollos de las ciencias sociales e históricas que insertaremos una perspectiva intercultural de la historia que plantea un nuevo modo de reconstruir la historia de los pueblos y etnias que supone repensar el diálogo entre las formas de entender la temporalidad entre diversas culturas humanas. En especial cabe avanzar en una investigación intercultural filosófica de las diversas formas de narrar y vivir la historia, sometidas a la facticidad del poder, lo que pone de relieve la cuestión central de la experiencia histórico-cultural, ad intra et ad extra. En este breve trabajo relevaré las categorías de concepción de mundo y de mundo de vida que serán re-elaboradas para la teoría intercultural a partir de ejemplos paradigmáticos tomados de la concepción de la historia que se encuentra en la historia mapuche que está asociado al modo de construir la historia entre Chile y Argentina.

### **EL PROBLEMA DE "LA VERDAD HISTÓRICA" Y LA PLURALIDAD DE MEMORIAS**

Este contexto asimétrico -que hasta el momento ha sido marcado por el sino trágico de sociedades mayores que subordinan e intentan absorber las poblaciones autóctonas-, se puede decir que se mantiene aún como una constante a lo largo de todo el espacio indoamericano. Una nueva comprensión de la historia de los vencidos en un marco intercultural, que de-construya debidamente la historia de los vencedores a partir de la historia de los vencidos cuestiona los falsos presupuestos de una historia lineal, progresiva y que conlleva inexorablemente el triunfo de la civilización.

En la actualidad, las polémicas históricas interpretativas se concentran hoy en el terreno de los problemas generados por la categoría del reconocimiento, y en particular en la forma de reconstruir y procesar una "verdad histórica" que de cuenta de los atropellos de los derechos humanos en sus respectivas conceptualizaciones. Todo lo que aconteció en los territorios indígenas y en las diversas formas de etnocidio en el planeta están asociadas a las problemáticas particularmente complejas vividas por las sociedades mayores producto de la conciencia de los enormes atropellos que se llevaron a cabo contra personas y naciones por una lógica de la represión, tortura y desaparición de sujetos y comunidades. Lo vivido por los pueblos durante la expansión militar de los imperios occidentales en estos últimos siglos, se podría parangonar con el proceso que lleva al exterminio de sujetos y comunidades por razones políticas, culturales y religiosas en diferentes lugares de la humanidad<sup>8</sup>.

La discusión acerca de la verdad histórica se relaciona con el manejo del recuerdo de situaciones inhumanas donde el Holocausto, el etnocidio, el exterminio y la destrucción son parte de la forma de los grupos, clases y pueblos poderosos de imponer su voluntad sobre los más débiles. En este contexto, la expropiación violenta por la que los pueblos indígenas en América Latina perdieron el manejo autónomo de los proyectos de vida y de la propiedad de sus territorios habitados desde tiempos inmemoriales, todo ello es parte de un proceso universal que los une en una memoria común universal al conjunto de los pueblos colonizados y no se puede entender separando dichas historias. Un punto central es cómo podemos reconocer tal historia de las víctimas sin que ponga en jaque nuestra actual concepción del poder; cómo recoger hoy las diversas historias que configuraron nuestros estados, donde el poder de las armas y la violencia configuran parte de una

historia definida por la "eticidad del poder", para hablar como Roig, sin asumir no sólo el dolor de las víctimas, sino el reconocimiento de sus derechos atropellados, y en la reparaciones que les son debidas.

Empero, la discusión de la verdad histórica en un contexto de dos siglos nos sitúa en un terreno tan vasto que es muy probable que el acercamiento a la historia republicana de dos siglos puede conducir al fracaso. Para no asumir demasiados riesgos de tantas historias semiescondidas y semiocultas de la imposición y violencia crónicas. Para no equivocarse respecto de múltiples tendencias, etapas y movimientos que existen en procesos propios de cada uno de los países, de las regiones y que van definiendo las mismas etnias, preferimos concentrarnos más bien en la actual elaboración de los historiadores profesionales, vinculados a las instituciones académicas del Estado-nación, donde se observa que ellos avanzan hoy mucho más claramente por las sendas del multiculturalismo y de las exigencias del reconocimiento de los derechos culturales.

Nos dice al respecto el documento de la *Comisión chilena de Verdad histórica y Nuevo Trato*: "Esta construcción de una historia indígena común a los diversos pueblos indígenas de Chile es un proceso abierto y aún lejos de estar concluido. Como se trata de una historia de relaciones, puede haber diversas interpretaciones. En este caso se ha tratado de que la interpretación sea de carácter interétnico, esto es de un encuentro respetuoso en la interpretación y no una visión unilateral, en este caso de los no-indígenas"<sup>9</sup>. Esta nueva sensibilidad multicultural actual, a pesar de las ambigüedades de la formulación, exige madurar otro modo intercultural lo que ha acontecido en el trato de las sociedades dominantes con los pueblos indígenas durante estos dos siglos de vida republicana, en particular los procesos desarrollados a partir de las políticas de la reconciliación, que pretenden afirmar ciertas verdades históricas.

En este contexto es relevante destacar el esfuerzo realizado por muchos profesionales de las ciencias sociales, dirigentes indígenas en el marco de la propuesta del estado chileno en las dos últimas décadas por lograr avanzar algo más acerca de verdades históricas silenciadas y olvidadas, en situaciones que han afectado y afectan gravemente los derechos de las personas y de las comunidades. Nos concentraremos en una breve mirada de esta experiencia de reconstrucción de una verdad histórica ligada a las relaciones interétnicas en Chile.

A inicios del año 2001 Ricardo Lagos, ex Presidente de la República de Chile, creó una "Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato" nombrada por él, cuyo informe se hizo público en octubre del 2003, y cuyo principal objetivo era asesorarlo "en el conocimiento de la visión de nuestros pueblos indígenas sobre los hechos históricos de nuestro país", que sirviera de base para el desarrollo de las transformaciones culturales, jurídicas y políticas para asegurar nuevas formas de trato con los pueblos indígenas.

En nuestra perspectiva, este informe de la Comisión fue relevante, en tanto por primera vez en un Documento de una Comisión gubernamental, se hace una crítica fundada de las relaciones histórica que el estado chileno ha tenido históricamente con los pueblos indígenas, y que propusiera reformas jurídicas, políticas y económicas para reparar los daños causados e iniciar una

"nuevo trato" histórico con las minorías.

Para los especialistas del mundo mapuche este Informe ha sido algo favorable pues es un reconocimiento consensuado de una historia de relaciones asimétricas, pero se lo considera tardío. Para otros dirigentes y especialistas de los derechos indígenas, se trataría de un documento que aunque avanza en una política del reconocimiento lo hace en medio de muchas ambigüedades y contradicciones, de modo que no lograría ajustarse todavía a los parámetros definidos internacionalmente en el campo de los derechos de las minorías indígenas<sup>10</sup>. Para muchos indígenas, tales reconocimientos son nuevamente formulaciones escritas propias de los procesos estructurales de la sociedad mayor, que no cambian drásticamente la situación de discriminación en que viven las comunidades indígenas, y del desconocimiento de las narrativas históricas según el modo tradicional de la sociedad mapuche (*admapu*).

En resumen, aunque sea controvertido puede afirmarse que el tema del reconocimiento histórico de la minoría mapuche se encuentra en plena consolidación al interior de la sociedad chilena y se puede sostener que se ha iniciado ambigua y contradictoriamente al interior del estado chileno, es preciso destacar que ello se ha hecho en forma claramente diferenciada al interior de los poderes del Estado chileno: se observa una mayor apertura al reconocimiento de los pueblos indígenas en el Poder ejecutivo, sobre todo en el dirigido por la Concertación, mientras que hay más dificultades en los poderes legislativos y jurídicos, los que mantienen aún una visión dependiente del modelo integracionista defendido por el estado nacional. Es probable que, la lógica interna del estado esté en un lento proceso de evolución hacia el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, aunque las dificultades que se han encontrado en las instituciones políticas chilenas para reconocer a los pueblos indígenas, V.g. el Parlamento y el Tribunal Constitucional, demuestran que el camino del reconocimiento será bastante más largo, de lo que ocurre en otros países latinoamericanos.

## **II. LA EXPERIENCIA MAPUCHE DE LA HISTORIA, Y LA "VERDAD HISTÓRICA" DE MUNDO**

En primer lugar, la perspectiva ya señalada por la filosofía intercultural deja de manifiesto que la expresión que hizo conocida un cierto estructuralismo que existían sociedades *frías* entendidas como "pueblos sin historia" y sociedades *calientes* donde quedaban situadas las sociedades que tematizan la historia, ha sido mal entendida, puesto que lo separa a unas de otras es el modo específico en que se construye la historia, el papel que se le asigna en la configuración político-religiosa de la sociedad, pero donde la historia es parte inherente de toda sociedad humana.

Queda en evidencia, por los estudios etnolingüísticos y etnohistóricos, que en todos los pueblos indígenas existieron y existen diversas formas narrativas de comprender la dinámica de sus sociedades, lo que exige poner en cuestión el prejuicio de muchas personas que eran "sociedades sin historia". En el caso que nos interesa especialmente el pueblo mapuche se puede afirmar que la historia republicana generalizada prescindió, así como en todos los pueblos indo-americanos, que existían múltiples formas de narrar los acontecimientos y de hacer una historia en la que ellos

tenían protagonismo.

En el mundo mapuche prevalecen hasta hoy una serie de categorías que daban cuenta del pasado lejano (*Kuyfi*), del pasado lejano remoto (*Rüf kuyfi*), del tiempo presente (*Fantepu*), de la historia vivida, y que existía un modo *mapuche* de asumir la articulación del sentido histórico, y que existía en sus términos, el oficio de historiador (*weupife*), que era el encargado de mantener y transmitir la memoria histórica de la comunidad. Tal visión histórica ha permitido que los sujetos contaran con una memoria resguardada por la comunidad y que los pueblos indígenas tuvieran la posibilidad de acceder a un sentido de la temporalidad a partir de las múltiples narraciones orales que daban cuenta de los acontecimientos del pasado, que les permitía entender su presente y que los proyecta creativamente hacia el porvenir<sup>11</sup>.

Lo que es relevante para nuestra tesis intercultural es que la historia del pueblo mapuche no se puede desvincular de su cosmovisión por la que la historia y el mito no se separan. La historia oral (*Nütram*) no es meramente una historia fáctica, en el sentido enseñado por el positivismo histórico donde se intenta reconstruir una dinámica en función de ciertos hechos históricos, que estarían definidos por documentos, que harían la base de una validación científica de lo que se aspira a reconstruir objetivamente. La historia oral de los pueblos mapuches se aleja fuertemente de una ciencia fáctica de los hechos históricos y tiene que ver con el sentido hermenéutico de una concepción de mundo de tipo religiosa y filosófica, donde se escruta el sentido de la temporalidad a partir de las tradiciones comunitarias. "Dentro de esta amplia dimensión temporal del pasado o *Kuyfi*, se encuentra el *Rüf kuyfi em* o *wera kuyfi* dimensión que indica el pasado lejano remoto, tiempo en el cual se hallan los antecedentes fundamentales de la filosofía, la religiosidad, etc"<sup>12</sup>.

Desde otro punto de vista, se puede decir que dichas narraciones son parte también de un presupuestofenomenológico de un a priori concreto donde "la historia no es desde un principio otra cosa que el movimiento vivo del uno con otro y el uno en otro (*Miteinander und Ineinander*) de la formación originaria de sentido y de su sedimentación"<sup>13</sup>, por la que la comprensión temporal de la vida comunitaria se hacía inteligible para sus propios miembros.

Denegando el valor a este sentido histórico y tratando las narraciones como simples leyendas, los modos de construir historias nacionales escritas, aparecerán como historias construidas desde el mundo de los otros: "...los escritores están formados en el mundo moderno y la interpretación que hacen de la realidad está determinada por su matriz de sentido, que es la razón y no una interpretación indígena de la situación"<sup>14</sup>. La racionalidad de las ciencias históricas se aleja de una historia del sentido de una comunidad para avalar una "razón colonial" obsesionada en legitimar el triunfo del civilizado sobre los pueblos indígenas, que serán considerados desde ahí pueblos subordinados, legitimando de esta forma una invasión y una conquista militar de los Estados involucrados. En este sentido, la de-construcción de la historia dominante permite demostrar como operan dos formas *ad extra* de comprensión histórica<sup>15</sup>, una occidental y otra indígena.

En este ejercicio crítico, hay que ser conscientes de la reducción operada por las ciencias: "Las ciencias históricas -intencionadamente o no- miraron de manera desconectada este entramado

mundo mapuche"<sup>16</sup>, y se transformarán en "historias oficiales": "Generalmente, la historia se ha convertido en un producto elaborado, en último término, bajo los códigos que interpretan a uno de los estados"<sup>17</sup>. Es fundamentalmente por dos dimensiones de la modernidad europea: el colonialismo y etnocentrismo de la época, que los historiadores del siglo XIX y del XX que buscaron las razones económicas, políticas y culturales para desconocer ese mundo indígena de vida. Las razones derivadas del positivismo y de la arrogancia e incultura del "civilizado", permitieron que dichos pueblos fueron caricaturizados y diezmados, limitando las posibilidades de una comprensión histórica de la enorme tragedia que suponían dichos actos de fuerza. Sólo en las últimas décadas, una parte de la crítica histórica ha sido capaz de poner debidamente estos aspectos en relieve.

La verdadera historia de los pueblos indígenas no se puede consiguientemente construir desde los parámetros teóricos de los historiadores de los hechos fácticos, ya que la crítica intercultural demuestra que estamos frente a dos mundos culturales diferentes. Desde el punto de vista de una historicidad como la hemos destacado más arriba, la historia que se hace desde el mundo indígena de vida no es otra que recuperar el sentido profundo que tienen las narraciones donde los sujetos mapuches se definen, se sienten y piensan enraizados en la tierra, que no es sólo un espacio territorial, sino un espacio sagrado donde la tierra y el hombre/la mujer son parte de una misma realidad fundamental. La concepción del mundo mapuche impide que la historia pueda ser narrada simplemente como los acontecimientos de hombres y comunidades sin arraigo, esto es justamente la definición de la historia del extranjero (*winka*).

La historia mapuche oral es una historia que manifiesta ese vínculo fundamental del hombre y la tierra, eso es lo que significa *mapuche* (hombre de la tierra), tanto en su sentido inmanente (la tierra de abajo) como en su sentido trascendente (la tierra de arriba). La experiencia mapuche de la historia supone un concepto amplio de la vida (*mogen*) donde ella es un principio que trasciende en cada experiencia y en cada contexto espacial: "Así en el *mapuche Kimün* el concepto *mapu* contiene dimensiones espaciales diferentes. No hay tan solo una referencia a lo tangible, a lo material, sino que tiene una dimensión espacial que permite situar todas las dimensiones de la vida en el universo. O sea, posee también una dimensión trascendente en la cual se puede entender la expresión mapuche *Wenu Mapu* o *Wente Wenu Mapu*"<sup>18</sup>.

En esta segunda consideración del asunto de la memoria de la comunidad (*ad intra* de la comunidad) la construcción de la historia de los últimos siglos se vuelve mucho más compleja porque en la configuración de la memoria es preciso dar cuenta de todas las estrategias y proyectos que incluyen a todos los líderes indígenas y comunidades, tanto a las que resistieron hasta el final como a las que colaboraron con los ejércitos invasores y antes a las autoridades coloniales. En este plano, parece que las concepciones referidas a la dimensión religiosa no bastan, pues existen consideraciones estratégicas contextuales. La memoria del pueblo mapuche se requiere entender en un ejercicio de una memoria pluriforme.

Nos parece que en el sentido estricto de una concepción mapuche de la historia hay un nexo con una teoría histórica de las concepciones de mundo. Con las formas discursivas propias habría que

reconocer que la idea medular de dicha historia es asociar la comprensión de su rica y polimorfa experiencia vital con una reflexividad que le es inherente, y que aparece en las diversas formas discursivas presentes en la cultura actual; ellas son las herramientas en las que se apoya un historiador de la cultura específica para expresar los significados y sentidos de sus discursos humanos en el tiempo, y que puedan llevar a cabo la voluntad de una común interacción comunicativa. En este aspecto habría que responder al desafío del intelectual mapuche que se pregunta: "Por colocar un caso, yo como mapuche tengo una cosmovisión, pero el winka pareciera carecer de ella o no es categorizada como tal, por ejemplo ningún antropólogo habla de la cosmovisión o la cosmogonía chilena o argentina"<sup>19</sup>, pero habría que agregarle que acontece cuando entre los propios indígenas se plantea una discusión en relación con una memoria trizada por sus confrontaciones internas.

¿Qué pasa con el ejercicio de la verdad histórica en este explícito contexto de pugna de interpretaciones?, que pretendía sobrepasar de cierta manera el trabajo de la Comisión de Verdad histórica y nuevo trato con los pueblos indígenas. Nos parece relevante que en el punto 5.2 acerca del examen de la historia contenido en la presentación que se hace de este documento al entregarlo al Pdte. De la República, se insista en el carácter preliminar y fragmentario de este importante trabajo investigativo: "Finalmente, la Comisión estima necesario señalar que su informe, y en particular, la primera parte de este volumen, tiene por objeto contribuir al debate sobre la historia indígena de Chile y no pretende en ningún momento, transformarse en la única verdad o en la nueva versión de la "historia oficial". Da cuenta del conocimiento que existe en la actualidad sobre estos temas, teniendo conciencia de que hay muchas áreas donde la investigación es insuficiente"<sup>20</sup>. Afirmando esto, la Comisión evita que se considere su caso como un revisionismo histórico dependiente del poder político de turno, y que a nuestro juicio, permite a la sociedad chilena avanzar el debate del conflicto interpretativo hacia las dimensiones dialógicas de carácter intercultural.

En conclusión en la dinámica de la Comisión el saber histórico se proyecta en un conflicto interpretativo de saberes, por lo que habría que decir que la sociedad chilena logra avanzar en el reconocimiento de las deudas que tiene con el pueblomapuche, lo que logra cuestionar ad extra, la primacía alcanzada hasta hoy por ser parte de una historia del Estado-nación homogéneo, estructuradora de la sociedad dominante. Pero, al examinarse las dificultades que tuvo la sociedad mayor de reconocer a los pueblos indígenas, se deja en evidencia las diversas voces de esa misma sociedad ad intra. En este terreno cabe reconocer que la pluralidad de las formas históricas es siempre parte de ambas sociedades en conflicto. A partir del reconocimiento de las virtualidades propia de los proyectos que se enfrentaron se logra avanzar en el despliegue de las formas discursivas concretas. Estos modos argumentativos dan cuenta de una compleja historia de relaciones coloniales y neo-coloniales.

Tal como aparece en diversos autores, éstas pueden ser llevadas a su nivel de mayor reflexividad tal como acontece en varios trabajos especialmente entre los actuales historiadores mapuches que se apropian de la escritura, donde "Historia mapuche significa retomar nuestro pasado bajo

nuestra propia epistemología y construir nuevos conocimientos a partir de nuestra cultura"<sup>21</sup>. Es necesario forjar un nuevo modelo teórico intercultural de la historia, que permita establecer efectivamente la articulación mutua entre una historia oral y una historia escrita. Ello puede encontrarse en la categoría de la reflexividad histórica como base de una experiencia socio-histórico que articula y se abra a las instancias más radicales de la crítica histórica intercultural<sup>22</sup>.

### III. CONCLUSIONES

Según la invitación de consagrarnos a reflexionar en un marco del Bicentenario de nuestros países latinoamericanos, nos hemos concentrado en los problemas teóricos contemporáneos de la escritura republicana de tipo monocultural y de su eventual diálogo con las otras formas discursivas en que se expresan las memorias étnicas. Es preciso entender, que dichos procesos de "hacer verdad" requieren ser ubicados en el marco mundial de lo que acontece con el proyecto colonial en otras partes del planeta<sup>23</sup>. Esta es una idea central de la razón anamnética que ha sido bien definida en los últimos años por Reyes Mate.

Esta facticidad histórica permite entender que no sólo en América sino en los diferentes continentes y otros contextos político-culturales del planeta, tanto los imperios coloniales como los estados-nación desarrollaron políticas de expansión militar y comercial donde las necesidades de los pueblos autóctonos e indígenas no fueron particularmente asumidos. Desde los inicios de la conquista de América hasta el surgimiento de los estados-nacionales a inicios del siglo XIX, el esfuerzo de la reconstrucción del pasado de las sociedades y culturas indígenas centralmente para comprender al otro desde el poder, historia de Cronistas en el marco de sociedades asimétricas, historia de historiadores caracterizada por una lógica republicana de la "ciega a la diferencia".

De este modo, al considerar en el marco del bicentenario los pensadores de las variadas historias de las Repúblicasiberoamericanas, se constata una racionalización que explica eldespojo a los pueblos indígenas no sólo de sus territorios sino de algo más radical, que es su propia forma de comprensión de la historia: la mayoría de dichas historias es la de los vencedores de las sociedades dominantes, donde se destacaba como tesis ideológica principal la necesaria subordinación de una sociedad a otra; como parte de una necesario des-encuentro sociocultural que era un momento de una dinámica histórica mundial, que llevaba al triunfo de la razón, de la civilización y del progreso.

En una crítica intercultural es preciso estudiar al universalismo expansionista que se extiende por doquier y en pocas décadas, y que lleva a cabo el desplazamiento territorial de los estados y la re-utilización de una mano de obra sin precedentes en la historia decimonónica. Este universalismo abstracto de los estados expansionistas, que es visible desde Norteamérica hasta el extremo de la Patagonia sudamericana, es el que deconstruye la historia nuestramericana como parte inherente de la historia universal del poder hegemónico, de una historia globalizada, entretejida de muchas historias de relaciones económicas, sociales y políticas que benefician directamente a grupos económicos poderosos, distribuidos segmentadamente en relaciones directas con los intereses de

militares, latifundistas y colonos, y marginando y subordinando a las poblaciones autóctonas.

En el enfoque intercultural lo que cuenta es considerar que tales crónicas de las historias nacionales no hay solamente aspectos socio-políticos, económicos, culturales y militares en juego sino que hay escondidos varios presupuestos epistémicos y políticos que surgen de una filosofía de la historia heredada desde el positivismo europeo del siglo XIX, donde aparecen las consabidas ideas de una historia lineal, de un irremediable progreso social, de una irradiación europea de la mentalidad lógica del modo científico-técnico en el avance material de todos los países. Tales supuestos que provienen de una filosofía europea de la historia son correlativos al desarrollo de los estados europeos después de la Revolución francesa, y no es preciso escarbar mucho para detectar la confusión de la identificación de "un" pueblo que sustentaba la idea de "una nacionalidad", y es ello lo que se asume a-críticamente en muchas personalidades que pensaron nuestra especificidad histórica.

Esta particular forma de reconstruir la historia escrita da cuenta de la complejísima historicidad de nuestro continente americano, desde sus remotos orígenes al desplazamiento permanente de las poblaciones autóctonas, y permite repensar otros modos de dar cuenta del estatuto ético, político y jurídico de países pluri-étnicos. La crítica a la anexión de territorios y la sujeción de las etnias autóctonas que los habitaron desde tiempos inmemoriales es parte del desafío de cuestionar tal historia. Por ello es preciso proponer un ejercicio de des-construcción, pero sobre todo de relevar ejercicios reconstructivos que están definidos como exigencias presentes para hacer historia intercultural de nuestras repúblicas, ¿qué es lo que avanza específicamente este ejercicio de reconstrucción intercultural de la historia republicana, como ya lo indicamos con el "para" del título?

El tema de la reconstrucción histórica no se reduce entonces a una ampliación epistemológica de los temas de la ciudadanía multicultural o de una política de la memoria para la comprensión de los derechos indígenas, sino que refiere también a fundar una particular precomprensión histórica que gravita en el modo específico de acercamiento a la realidad de los pueblos indígenas al nivel mundial. Entre nosotros, tal conciencia se ha potenciado desde el debate asociado a los 500 años del denominado "descubrimiento de América"<sup>24</sup>. Tal modalidad hermenéutica de dar cuenta de las asimetrías históricas en que han vivido y viven los pueblos indígenas, no pretende dar cuenta de un modo exclusivamente teórico y abstracto de la actual realidad socio-cultural y económica indígena, sino que ella profundiza sobre todo unas convicciones ético-políticas acerca del valor y la dignidad de los otros, y se replantea el problema de los derechos colectivos desde la matriz del reconocimiento debido a las historias de las comunidades históricas.

Una filosofía intercultural de la historia exige el levantamiento de la categoría de la reflexividad de sujetos y comunidades. Se ha valorizado frecuentemente en las ciencias sociales el carácter reflexivo de los sujetos sociales en un entorno moderno, y contrapuesto al pensar propio de una sociedad tradicional. Aquí aparece en términos de una categoría histórico-cultural vinculada con el análisis de la historicidad, por la cual queremos dinamizarla como proceso del pensamiento emergente de la humanidad, y queremos subrayar la idea de que la reflexividad histórica refiere a

un proceso inherente a las culturas humanas, no necesariamente modernas, desafiadas al diálogo y a la comunicación con otras culturas. La idea de la reflexividad histórica es clave, por tanto, para consolidar una instancia crítica dentro de las exigencias del diálogo intercultural, ya que permite desvelar las formas ideológicas de la racionalidad como astucia del poder. Ella contribuye a avanzar en la adecuada crítica de la razón abstracta homogeneizante, a partir del reconocimiento de los otros saberes culturales. Esta es la 'razón práctica intercultural' que responde a los saberes de los mundos de vida que no han sido colonizados, para usar el vocabulario habermasiano.

Los saberes vinculados a las tradiciones comunitarias no sólo son afirmaciones legadas de un mundo pacífico, sino de las deudas que tienen los pueblos indígenas frente a los predecesores que han legado una eticidad de lucha y de resolución de los conflictos. No ocultan estos conocimientos y saberes culturales su enraízamiento en la memoria de las luchas pasadas, de las resistencias y de los diversos sufrimientos vividos por seres humanos concretos. Las deudas frente a los antepasados -que entregan los espacios de convivencia-, las tradiciones de resistencias, la espera y el dolor humano nos acercan a los hombres de todas las culturas. En este sentido, la reflexividad histórica apunta a destacar las diversas formas culturales que definen los saberes de reconstrucción cognitivos y prácticos de los diversos pueblos.

Sin embargo, es correcto decir que el con-vivir conflictivo con los otros diferentes de mi mundo de vida no supone de ningún modo sostener la oposición radical entre 'las razones' derivadas de los registros discursivos de mi mundo de vida y 'las razones' relativas a los otros discursos de otros mundos de vida. Sostener una oposición radical implicaría introducir una ruptura irremediable en el terreno de la reflexividad histórica y por lo tanto la imposibilidad del diálogo intersubjetivo en el ámbito de la acción. Uno de los presupuestos comprensivos de una filosofía intercultural es que toda acción de un ser humano conlleva significados 'razonables' que pueden ser rastreados desde el interior de los significados y sentidos que otorgan los mundos de vida, y que están abiertos, de un cierto modo, a otros mundos de vida.

Hemos hecho ya notar que, cuando los historiadores, los etnólogos o los antropólogos o los que escriben sobre 'los otros' descalifican conductas o valores específicos de otra cultura, frecuentemente sostienen en sus afirmaciones presupuestos que son producto de un velo de a-criticidad y de ignorancia acerca de las conductas y valores inapropiados de su propia cultura, cuando no son claramente la expresión de una forma de legitimación de la cultura del colonizador. Sin embargo, este tipo de argumentación no surge sólo desde la crítica actual a los precursores de los estudios histórico-culturales, sino que ha sido característica de la reflexividad existente en todas las culturas indígenas o dominadas frente a las culturas colonizadores o dominantes.

#### IV. BIBLIOGRAFÍA

Arpini, Adriana, "Aspectos teóricos y metodológicos acerca del historicismo", en **Otros discursos**, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2004.

Bengoa, José (comp.), *La memoria olvidada*, Santiago de Chile, Cuadernos Bicentenario, 2004.

Bonilla, Beatriz, **Mundo de la vida: mundo de la historia**, Buenos Aires, Biblos, 1987.

Cerutti-Guldberg, Horacio, "Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural", en Sidekum & Hahn (Eds.), **Pontes Interculturais**, Sao Leopoldo, Ed.Nova Harmonia, 2007.

Díaz, Jesús, **Husserl y la historia**, Madrid, UNED, 2003.

Dodd, James, Crisis and Reflection. **An Essay in Husserl's Crisis of the European Sciences**, Dordrecht-Boston-London, 2004.

Fornet-Betancourt, Raúl, **Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana**, Madrid, Trotta, 2004.

García Gómez-Heras, José M., "El mundo de la vida e historicidad de la razón práctica", en San Martín (Ed.), **Sobre el Concepto de Mundo de la vida**, Madrid, UNED, 1993. pp. 159-180.

Husserl, Edmund, **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. W. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1954 (Husserliana, Tomo VI), Trad. castellana de J. Muñoz y S. Más, Barcelona, Crítica, 1990).

Kusch, Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular* en **Obras Completas**, Rosario, Ross, 2001, 4 tomos.

Ladrière, Jean, "Le destin de la raison et les tâches de la philosophie" in, **Vie Sociale et Destinée**, Namur, Éd. Duculot, 1973, pp. 19-37.

Lander (Ed) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**, Buenos Aires, CLACSO, 2003

Mariman & Al, **i...Escucha Winka...!. Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro.!**, 2006

Monteagudo, Cecilia, "Mundo de la vida y autorreflexión de las ciencias del espíritu" en **VVAA, La Fenomenología en América Latina**, 2000, pp. 159-186.

Paci, Enzo, **Función de las Ciencias y significado del hombre**, México, FCE, 1968.

Pinto, Jorge, **De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo**

mapuche, Santiago, Ediciones USACH, 2000.

Ricoeur, Paul, *La mémoire, L'histoire L'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

Salas, Ricardo, **Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano**, Santiago, Ediciones UCSH, 2003.

Vargas, Sonia, "Pasado y presente. Reflexiones sobre la memoria, el olvido y la ética", en *Revista de Estudios Interdisciplinarios*, 1 (2006), pp. 109-117.

VVAA, *Informe de la Comisión, Verdad Histórica y Nuevo trato*, Edición Diario *La Nación*. 2002, Cuerpo I-III.

VVAA. Observatorio de derechos de los pueblos indígenas (ODPI), "Los pueblos indígenas: esa parte negada de la realidad chilena", Está disponible on-line en: <http://www.derechosindigenas.cl/Observatorio/balance2004final1.htm-ftn1>

Artículo recibido el 20 de julio de 2007. Aceptado por el Comité Editorial el 10 de septiembre de 2007

<sup>1</sup> Cerutti-Guldberg, Horacio, "Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural", en Sidekum & Hahn (Eds.), **Pontes Interculturais**, Sao Leopoldo, Ed.Nova Harmonia, 2007, p. 22.

<sup>2</sup> Bengoa José (comp.), *La memoria olvidada*, Santiago, *Cuadernos Bicentenario*, 2004, p. 20.

<sup>3</sup> Cf. Kusch, Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular* en **Obras Completas**, p. 638ss.

<sup>4</sup> Arpini, Adriana, **Otros discursos**, Mendoza, EDIUNC, 2003, p. 17ss.

<sup>5</sup> Salas Ricardo, "La problemática de la Lebenswelt en la Crisis de Husserl y el a priori histórico. Perspectivas en diálogo con las ciencias del Espíritu", *Fenomenología*, PUC de Chile 2006.

<sup>6</sup> Cf. La monumental Historia de la Iglesia latinoamericana del CEHILA.

<sup>7</sup> Lander (Ed.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**, Buenos Aires, CLACSO, 2003.

<sup>8</sup> Cf. Vargas, Sonia "Pasado y presente. Reflexiones sobre la memoria, el olvido y la ética", en *Revista de Estudios Interdisciplinarios*, 1 (2006), pp. 109-117.

<sup>9</sup> Bengoa, José (comp.), *La memoria olvidada*, Santiago, *Cuadernos Bicentenario*, 2004, Nota 5, p. 14

<sup>10</sup> Cf. VVAA, ODPI, N° 3.

<sup>11</sup> Salas R., **Lo Sagrado y lo humano**, Santiago, San Pablo, 1996, pp. 130-135

<sup>12</sup> Mariman & Al, ¡...Escucha Winka...!. **Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo**

sobre el futuro.!, 2006, p. 23

<sup>13</sup> Husserl, Crisis p. 380, citado por J. Díaz, **Husserl y la historia**, p. 285.

<sup>14</sup> Mariman & al., p. Op. cit., p. 137

<sup>15</sup> Cf. Pinto, J., **De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche**, Santiago, Ediciones USACH, 2000, p. 8. Los procesos en los dos países concernidos generaron categorías históricas diferentes "Pacificación de la Araucanía" o "Campaña del desierto" para los mapuches que habitaban en Chile y en Argentina, respectivamente.

<sup>16</sup> Mariman & Al., *Op. cit.*, p. 61

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 219 y 220

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>19</sup> Mariman & Al., *Op. cit.*, p. 134.

<sup>20</sup> Informe de la Comisión, *Verdad Histórica y Nuevo trato, Edición Diario La Nación. 2002, Cuerpo I. p. 4.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>22</sup> Cf. Salas Ricardo, "Problemas y perspectivas de la filosofía como diálogo intercultural", en *Brocar* 27 (2003), pp. 275-294

<sup>23</sup> Se trata así de averiguar a través de los diversos procesos de "revisión histórica" de lo que aconteció en tantas experiencias dolorosas de la historia de la humanidad: la aventura colonial en América y África. Avanzar realmente en el análisis histórico de las "guerras sucias" de los ejércitos japoneses, alemanes, con las diversas poblaciones civiles, pero también de las graves responsabilidades de las potencias ganadoras en los grandes conflictos del siglo XX. Durante estos últimos años se reconocen las enormes dificultades políticas de estos procesos.

<sup>24</sup> Fonet-Betancourt, Raúl, **Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana**, Madrid, Trotta, 2004.

Fuente: SALAS, Ricardo. Para una reconstrucción intercultural de la historia republicana. *Universum* [online]. 2007, vol.22, n.2 [citado 2012-08-10], pp. 229-243. Disponible en: <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-23762007000200015&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762007000200015&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 0718-2376. doi: 10.4067/S0718-23762007000200015.