

# Teoría Social e Integración Social de Pueblos Originarios en el Contexto de la Globalización y de la Mundialización de los Vínculos Sociales

Iván Raimundo Canales Valenzuela (\*)

(\*) Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Profesor de Ética y Filosofía Política en el Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas, Universidad Católica del Maule.

Correo electrónico: [icanales@ucm.cl](mailto:icanales@ucm.cl)

---

## RESUMEN

Este artículo tiene por objetivo reflexionar críticamente sobre la integración social de los pueblos originarios en el contexto de la globalización sistémica y de la mundialización de los vínculos sociales. Para ello se realiza un análisis crítico respecto de la teoría social de la modernidad, la cual hoy no provee de las categorías necesarias y suficientes para realizar la reflexión crítica señalada. Se propone como alternativa un marco categorial praxeológico que nos permite acceder a una comprensión del vínculo social no etnocéntrica para desde ella articular una breve reflexión sobre la conceptualización de los actuales problemas de integración social, cultural y política del pueblo Mapuche.

**Palabras claves:** Interculturalidad - Alteridad - Integración social - Identidad - Sociedad mundial.

## ABSTRACT

The article reflects critically upon the social integration of original people in the context of the systematic globalization of social bonds. The principal argument proposes that existing social theories on modernity actually do not provide the necessary categories to sufficiently develop the proposed critical reflection. As an alternative, the article presents a conceptual framework based upon a praxis logic that permits access to non ethnocentric social bonds. Within this framework the article reflects upon the present problem of the social, cultural and political integration of the Mapuche people.

**Key words:** Intercultural - Alteridad - Social integration - World society.

---

*"Sin raíces no se puede vivir pero muchas raíces impiden caminar".*

*Eduard Delgado.*

## **INTRODUCCIÓN**

La teoría social moderna en occidente tiende a configurarse desde parámetros socio-evolutivos donde las condiciones de integración social suponen el paso desde estadios sociales preconconvencional hacia uno convencional y, posteriormente, postconvencional. Por ello cuando se intenta pensar desde estas teorías, en la integración social de pueblos originarios se tiende a tratarla como una cuestión excepcional, marginal, exótica o museográfica. Nuestra reflexión en esta presentación pretende ofrecernos categorías filosóficas y éticas para la configuración de una teoría social que supere los prejuicios y las exclusiones señaladas. Exclusiones que son inherentes a la impronta socio-evolutiva de estas teorías. Por tanto, en el espacio de discusión de esta Mesa de diálogo, queremos reflexionar particularmente sobre los conceptos de "actuación social" y de "sistema de nuestras actuaciones sociales" para ofrecer categorías racionales, que posteriormente nos puedan permitir configurar una teoría social no excluyente, que conceptualice adecuadamente desde su radical dignidad, identidad y autonomía la integración social que debe haber entre pueblos originarios y modernidad social, política y económica. Por tanto, el objetivo de esta presentación es esbozar brevemente, el aporte que realizan las categorías praxeológicas señaladas, para la configuración de un diálogo: simétrico y respetuoso entre pueblos originarios y el sistema político, económico, científico y tecnológico configurador de modernidad. Para lograr este objetivo, en un primer momento, realizamos una presentación del problema titulada "la explosión de las identidades". En un segundo momento, precisamos en qué consiste este carácter excluyente de la teoría social moderna. En el tercero, presentamos cómo las categorías praxeológicas de "actuación social" y "sistema de nuestras actuaciones sociales" permiten superar el carácter socio-evolutivo y excluyente de la teoría social clásica. Y en el cuarto, mostramos cómo dichas categorías nos permiten reflexionar críticamente sobre los discursos de integración cultural y social del pueblo mapuche.

### **1. EL PROBLEMA: LA EXPLOSIÓN DE LAS IDENTIDADES**

La dinámica invasiva y abarcadora de totalidades de la globalización ha generado de modo reactivo una explosión o estallido de las reivindicaciones propias de las diversas identidades culturales. Puesto que la amenaza globalizadora se presenta ante ellas con una fuerza centrífuga que difícilmente pueden contrarrestar.

Esto es la resistencia como implosión y a la vez como impulso de construcción, pues la globalización exaspera y alucina a las identidades básicas, a las identidades que echan sus raíces en los tiempos largos<sup>1</sup>.

Esta *alucinación de las identidades* es enormemente peligrosa pues suele acabar como Sarajevo y Kosovo con un reconocimiento que sólo se hace completo cuando expulsa de su territorio a todos los otros encerrándose sobre sí misma. Nos encontramos de este modo con dinámicas

socioculturales que necesitan conjurar la amenaza que significa la cercanía del otro, de los otros en todas sus formas y figuras. Ello implica necesariamente el levantamiento de nuevas estrategias de exclusión como medio de defensa del propio espacio vital. Por tanto, el lenguaje de la identidad tiene una doble impronta, por una lado, sirve de estrategia de revancha contra viejas exclusiones, por otro, desde este lenguaje se proyectan alternativas comunitarias y libertarias, capaces incluso de revertir el sentido mayoritariamente excluyente de la actual globalización sistémica de la sociedad mundial<sup>2</sup>.

El nuevo espacio público para las reivindicaciones de las identidades culturales es la sociedad-red. La cual abre la posibilidad de subvertir las lógicas globalizadoras a partir de las dinámicas y los usos sociales que del arte y de la técnica llevan a cabo las redes culturales<sup>3</sup>.

Otra importante consideración es que hoy somos capaces de acceder a una nueva comprensión de la diversidad desde la interculturalidad. Es decir,

La *diversidad* ha dejado de significar la mera afirmación de la *pluralidad* -banalizada hasta su perversión en eclecticismo del "todo vale" en la posmoderna identificación de la diferencia con la fragmentación- para pasar a hablar de la *alteridad*<sup>4</sup>.

Dicha alteridad implica primero un reconocimiento del hecho inconcuso de que existen grandes culturas hegemónicas (Oriente, Occidente moderno, Cristianismo, Islamismo, etc.) que alternan dinámica y problemáticamente con culturas nacionales y locales. Existen también lógicas imperiales y coloniales en las relaciones entre las culturas<sup>5</sup>. Asumir la alteridad de modo realista y responsable implica también tener en cuenta que no puede haber relación honda entre las culturas sin que en su dinámica se produzcan conflictos. La alteridad nos obliga a asumir también el hecho de que no es posible reconocer la diferencia cultural sin reconocer las asimetrías sociales y políticas que existen entre ellas (desigualdad social y discriminación política). Es precisamente esta exigencia de pensar sistemáticamente el *diálogo* y la *integración social* intercultural en el marco de estas asimetrías lo que hace estallar el *núcleo duro* de la teoría social y política modernas, la cual parte del supuesto de ciertas simetrías básicas y elementales que hacen posible articular sistemáticamente un todo social y político, como por ejemplo la comunidad étnica, el territorio común, tradiciones culturales comunes, un lenguaje común, etc. Desde esta perspectiva podemos afirmar que las instituciones liberal-democráticas se han quedado estrechas para acoger las múltiples figuras de la diversidad cultural que tensionan y desgarran a nuestras sociedades, justamente, porque no caben en esa institucionalidad. Es decir, la democracia está necesitada hoy de unas ciudadanías que se hagan cargo de las identidades y las diferencias abandonando la ilusoria búsqueda de la reabsorción de la diversidad en un todo unificado, sea este la nación, el partido la religión o el *ethnos*. O de otro modo, el gran desafío es cómo pensar sistemáticamente una ampliación de los derechos sociales políticos y culturales a todos los pueblos de la Tierra.

Nuestra convicción es que este nuevo escenario global de encuentro entre las culturas y la radical problematización de las categorías sociales y políticas, con que este encuentro tiende a pensarse hoy, es el contexto que debiera situarse nuestra reflexión sobre los problemas de integración social de los pueblos originarios en América Latina. Particularmente respecto de la integración

social, política y cultural del pueblo Mapuche podemos señalar que una de las primeras y principales categorías a problematizar es precisamente la de *diversidad*. Cabe preguntarse en qué medida y bajo qué respecto el pueblo Mapuche es *diverso*; el pueblo Mapuche es otro respecto de qué otros y cuáles son los rasgos comunes con esos otros. Porque partir de la simple oposición entre Mapuche y Winka es de suyo una falacia, pues hay una serie de realidades étnicas y sociales intermedias a través del mestizaje que nos permiten visualizar a ésta como una simplificación dualista e ideológica. Alejandro Saavedra sostiene que:

En nuestros días existe un verdadero culto a la diversidad. Esta idea es parte de la ideología posmodernista y está asociada, por un lado, a un relativismo extremo, y por otro al ocultamiento de la desigualdad, la injusticia, la asimetría. Implica en muchas situaciones, un énfasis en las diferencias, lo particular y casuístico, descuidando o reemplazando intencionadamente, las generalidades que se comparten, que pueden ser términos de unidad y de construcción de otros sujetos históricos<sup>6</sup>.

Es en el contexto de estas problematizaciones que pretendemos esbozar un concepto praxeológico de *alteridad* personal, social y cultural que nos permita ir más allá de los límites y aporías señaladas. Se trata de un concepto de alteridad que a la vez que respeta y se hace cargo de la diferencias valora y asume lo común de tal forma que nos permita fundar un vínculo de solidaridad universal que nos posibilite reconocernos como miembros de la gran familia humana que tiene su casa y su límite en el medio biosfera. Sin embargo, un escollo importante que debe enfrentar el desafío de pensar una *alteridad* tan radical como la intercultural es la teoría social y política clásica, la cual, en lo principal, a pesar de sus ingentes esfuerzos críticos, sigue articulándose desde una metafísica de la identidad que tiene como límite al *ethnos* y cuyo punto de referencia sigue siendo el devenir socio-evolutivo de las sociedades europeas. Precisamente son estas unilateralidades etnocentristas de la teoría social y política clásicas las que muchas veces se recepcionan acríticamente para la comprensión de los problemas de integración social de los pueblos originarios. Particularmente, para los problemas de integración de pueblo Mapuche. A. Saavedra habla de un cierto etnicismo<sup>7</sup> en los modos de abordar esta problemática y de un cierto etno-populismo, respecto de las políticas indigenistas del Estado chileno. Reducir los problemas de identidad a los límites de lo étnico nos pone nuevamente ante lo que denominábamos más arriba como la *alucinación de las identidades*.

Observemos ahora cómo y porque la teoría social y política moderna contribuye poderosamente a generar estas dinámicas alucinatorias que suelen desembocar en estrategias sociales y políticas históricas, que llevan en su frente la impronta de la exclusión.

## **2. LA TEORÍA SOCIAL Y POLÍTICA MODERNA<sup>8</sup>**

La teoría social moderna presenta varios problemas cuando se quiere pensar desde ella una integración social tan compleja y *sui generis* como la intercultural, pues la interconexión global tanto a nivel económico y político como de los vínculos sociales son hechos radicalmente nuevos y originales que no podían estar presente en el horizonte epistemológicos desde el cual se articula y construye dicha teoría social. Dicha problematicidad se verifica principalmente a nivel del

concepto de "acción social" que articula a la teoría social moderna y posteriormente sintoniza y se articula (casi naturalmente) con los conceptos de filosofía política modernos, a saber, ciudadanía, Estado y nación, los cuales llevan en su frente la impronta de la exclusión y del colonialismo<sup>9</sup>. Estas conceptualizaciones, evidentemente, afectan también a los intentos de comprensión conceptual de la integración social de Pueblos Originarios, entre ellos a nuestro pueblo Mapuche.

Desde Weber<sup>10</sup> la acción se distingue del mero comportamiento en la medida en que el actor o los actores unen a este un sentido subjetivo. Por tanto, es muy difícil concebir vínculos sociales multiculturales como verdaderas acciones sociales, pues para Weber no hay relación social sin sentido mentado por un actor<sup>11</sup>. Esto significa que no hay relaciones sociales sin una mínima comunidad de sentidos accesibles a todos los actores. Desde esta lógica los comportamientos meramente reactivos de los marginados, aunque estén provocados por otros, no son propiamente sociales, pues no incluyen un sentido que sea compartido por todos. Por tanto, para la sociología comprensiva de Weber si no hay sentidos compartidos entonces, no hay objeto de estudio. Desde esta epistemología social, la realidad marginal de los pueblos originarios entra dentro del campo de exótico, lo museográfico o simplemente se prescinde considerar dicho fenómeno como una realidad social.

Similares dificultades encontramos en el interaccionismo simbólico de Mead, ya que su propuesta también queda presa del paradigma moderno de la conciencia, puesto que no ha superado la idea de la sociedad como una comunidad consciente de sentido<sup>12</sup>. O de otro modo, la interacción lingüísticamente mediada es una interacción consciente que requiere símbolos (y por tanto sentidos) comunes. Y éstos no se dan necesariamente en los encuentros sociales interculturales. Estamos pues ante una teoría social que nuevamente nos va a lanzar de lleno hacia las problemáticas y excluyentes categorías sociales y políticas del *ethnos*, la nación, el Estado y la ciudadanía<sup>13</sup>.

La sociología funcional y sistémica de É. Durkheim, T. Parsons, N. Luhmann e I. Vallerstein presenta también importantes dificultades para la conceptualización de vínculos sociales mundializados o interculturales.

Para Durkheim, el cambio social es articulado por la división social del trabajo, la cual permite o posibilita la producción concomitante de un derecho y de una moral respectiva<sup>14</sup>. Así planteadas las cosas, la teoría social de Durkheim nos sumerge nuevamente en los estrechos límites de los Estados nacionales, pues en ellos sí se puede hablar, por lo común, de una conciencia colectiva y de una verdadera unidad jurídica. Sin embargo, ello no es posible en el ámbito de vínculos sociales multiculturales. Desde esta perspectiva, una sociedad plural, moral e interculturalmente integrada no es posible, justamente porque se ha puesto el vínculo social en el ámbito de la conciencia colectiva<sup>15</sup>. Con ello, seguimos sumergido en el paradigma moderno de la conciencia, el cual no tiene ojos categoriales para la interculturalidad.

Para T. Parsons la integración de pautas de valores comunes con la estructura de la personalidad constituye el fenómeno central de la dinámica de los sistemas sociales<sup>16</sup>. Sin embargo, todo esto

supone que el sistema culturales compartido por los individuos que actúan en un sistema social determinado. Pues para Parsons, lo esencial a toda cultura es que ésta sea compartida<sup>17</sup>.

A pesar de que en Parsons aparece la fundamental noción de sistema para la comprensión del todo social, ella está articulada de tal manera, que no le permite pensar desde ella una integración social intercultural, porque para Parsons sólo tenemos sociedad en sentido pleno allí donde se comparte un sistema cultural común a todos los actores<sup>18</sup>.

La propuesta de Luhmann no deja plantear dificultades. Pues si la sociedad es aquel sistema que institucionaliza las reducciones más básicas de complejidad, habría que determinar cuáles son los límites institucionalizados por una sociedad multicultural (como la sociedad mundial, por ejemplo)<sup>19</sup>. Lamentablemente la respuesta de Luhmann no es satisfactoria puesto que declara que dichos límites son muy abstractos y que probablemente no se dejen institucionalizar, de modo que la conciencia de los límites sociales permanece con frecuencia en el ámbito de lo territorial<sup>20</sup>. En otro, lugar declara que para la determinación de los límites de sociedades complejas, son necesarias estrategias como la exclusión de lo sobrenatural, lo milagroso y lo mágico. Ahora bien, esto caracteriza más bien a la evolución de la cultura occidental, pero de ningún modo puede ser el carácter propio de una sociedad intercultural de carácter global. De algún modo, Luhmann de nuevo nos está, de hecho remitiendo, subrepticamente, al presupuesto de unos sentidos conscientemente compartidos por todos los miembros de la sociedad. O de otro, se nos estaría exigiendo una comunidad de sentido como condición para pensar una sociedad mundial intercultural<sup>21</sup>.

En otro ámbito de de teoría social sistémica, cabe señalar que tanto la teoría de la dependencia como la teoría de los sistemas mundiales han operado con un concepto deficiente de sociedad que les impidió hablar de una sociedad intercultural a nivel mundial. A modo de ejemplo, en el ámbito de la teoría de los "sistemas mundiales", la dificultad está en la renuncia explícita que esta realiza de los aspectos culturales (en el sentido de Parsonns) en su conceptualización del "sistema mundial", pues estos quedan excluidos del análisis teórico, como si los vínculos sociales fueran solamente vínculos laborales o económicos. Sin embargo, la mundialización de los vínculos sociales, hoy supera con creces el ámbito de lo meramente material, económico y laboral. Con estos referentes teóricos, terminamos cayendo, inexorablemente, en una unilateral perspectiva de lo social concebido desde en el excluyente ámbito de lo étnico, lo comunitario, lo territorial y lo estatal. Precisamente porque no pueden pensar sistemáticamente el radical dinamismo estructural de lo cultural y de lo social. No pueden pensar sistemáticamente lo que los antropólogos ingleses han expresado con la espléndida imagen de *moving roots*, raíces en movimiento. Pues se trata de visualizar sistemáticamente el hecho de que "sin raíces no se puede vivir pero muchas raíces impiden caminar". Son estas mismas consideraciones las que nos permiten afirmar que con estos marcos teóricos se hace imposible pensar lo que Alejandro Saavedra Peláez ha denominado como "el sistema de identidades sociales de los mapuches hoy"<sup>22</sup>. Pues se trata de un sistema de identidades que se configura con elementos -en lenguaje habermasiano- socio-evolutivos que van desde lo preconventional a lo postconventional

Por último, la "teoría de la acción comunicativa" de Habermas<sup>23</sup>, al recurrir a la interacción simbólicamente mediada en el mundo de la vida, vuelve a hacer de los símbolos universalmente compartidos el criterio para determinar cuál es la unidad social. Con esto se sitúa ante el mismo problema ante el que se situaban H. G. Mead y E. Durkheim: la conciencia de la realidad de unos vínculos sociales mundiales está acompañada por un concepto de sociedad que circunscribe ésta al ámbito de un universo simbólico, de una conciencia colectiva o de un mundo de la vida. El resultado no es solamente un dualismo insuperable entre acción comunicativa y sistema, sino una teoría social que no es capaz de dar cuenta de vínculos sociales multiculturales, no sólo en el ámbito mundial, sino incluso también en el ámbito nacional. Individuos y pueblos que viven en interacción real son teóricamente situados en sociedades distintas y en estadios evolutivos<sup>24</sup> distintos si sus "mundos de la vida son diversos".

### 3. LA COMPRENSIÓN PRAXEOLÓGICA DE LO SOCIAL

Son todas estas consideraciones sobre la teoría social de la modernidad las que nos obligan a esbozar una propuesta de fundamentos filosóficos para una teoría social pluralista, no excluyente, que pueda conceptualizar el vínculo social de tal forma que respete tanto la radical alteridad e identidad de toda tradición cultural como la necesidad de dialogar y negociar cotidianamente la propia identidad cultural en el novedoso contexto social de vínculos sociales mundializados. Es por ello que en este apartado pretendemos esbozar una comprensión praxeológica del vínculo social. Pensamos que estas consideraciones praxeológicas pueden aportar importantes luces para la dilucidación de por dónde puede ir el camino de una teoría social auténticamente pluralista.

Precisamente, en vista de la impronta pluralista que se quiere configurar, nuestro punto de partida no es ni el *ethnos* ni las tradiciones compartidas, ni el lenguaje común; nuestro punto de partida son los actos, las acciones y las actuaciones humanas. Por tanto, nuestro punto de partida va consistir en un análisis filosófico y sistemático de la praxis humana, para desde él, levantar categorías que puedan abrirnos las puertas hacia una teoría social y política auténticamente plural y solidaria con el radicalmente otro.

Ahora bien, desde una perspectiva praxeológica las actuaciones humanas se caracterizan por ser acciones con sentido, es decir, el sistema funcional de actos que configuran a la "acción" (actos sensitivos, afectivos y volitivos) se articula con los actos intencionales, es decir, con los actos que le dan el sentido de nuestra acción<sup>25</sup>. Se trata, por tanto, de una estructuración interna de los actos de nuestra acción mediante un esquema intencional que le da un sentido preciso, a saber, tomar una taza de café, caminar, escribir, etc. Por tanto, nuestras actuaciones son, al mismo tiempo y por la misma razón, acciones con sentido. Esto quiere decir que la acción no está mecánicamente predeterminada, y que requiere de una orientación que la determine, o en cierto modo la cierre. Sin embargo, este cierre no puede ser total, porque la alteridad radical sigue presente en todos nuestros actos. Es decir, que a pesar de este cierre de sentido las cosas siguen quedando como radicalmente otras respecto de los actos en los cuales se actualizan. Desde esta perspectiva,

El cierre de las acciones en actuaciones nunca es definitivo, pues la alteridad de las cosas en nuestros actos siempre deja a las actuaciones abiertas. Por eso todos los esquemas intencionales que estructuran nuestras acciones son susceptibles de reforma<sup>26</sup>.

Esto es de enorme relevancia puesto que si bien es cierto que los esquemas intencionales que le dan sentido a las cosas, provienen tanto del pasado como de distintos grupos sociales y de distintas lenguas, generando con ello identidad cultural; nada hay en la naturaleza de los mismos en particular ni en la naturaleza de lo humano en general, que los pueda calificar como absolutos o que dichos esquemas no se puedan negociar razonablemente en el marco de encuentros inevitables y asimétricos entre las culturas. Por tanto, la cultura no es una entelequia, ni tampoco una substancia a la cual se puedan atribuir determinaciones ontológicas o determinaciones naturales. La cultura praxeológicamente concebida son sistemas de actuaciones humanas históricamente configurados y por tanto, estructuralmente se trata de actuaciones siempre abiertas al cambio. Veremos en el próximo apartado cómo estas reflexiones filosóficas sobre la actuación humana nos pueden permitir acceder a una comprensión crítica de los problemas de integración social que viven hoy, en general, los pueblos originarios y en particular el pueblo Mapuche. Poder acceder a esta reflexión crítica es de suma importancia, puesto que previo a las legítimas reivindicaciones sociales, económicas, políticas y culturales que hoy realiza el pueblo Mapuche, pensamos que es indispensable establecer en qué consiste la "realidad", la "identidad" y la "integración social" que se pretende construir. Pues resulta paradójico, según lo expuesto en el apartado anterior que muchos de los discursos de integración social hoy en boga se están levantando con categorías sociales, culturales y políticas que son de suyo estáticas y excluyentes, como por ejemplo la identidad étnica. Sigamos entonces observando, cuál es el aporte crítico de la categoría de "actuación social" para la consecución de un concepto crítico tanto de cultura y sociedad como de integración social, local y global.

### **3.1. Dimensión social de la actuación humana**

Para comprender el carácter social de nuestras actuaciones, lo primero es aclarar que las actuaciones tienen un carácter social en virtud de la intervención que los demás realizan en ellas. Por tanto, "lo propio de las actuaciones es que éstas son sociales en la medida en que su orientación la reciben de los demás"<sup>27</sup>. Son los demás quienes determinan el esquema intencional que orienta y organiza nuestras acciones. Sin embargo, ello no sucede necesariamente de un modo consciente y discursivo. Porque la radicalidad de lo social en nuestras acciones y actuaciones reside en el hecho de que "no penden de un diálogo consciente con los demás para constituirse"<sup>28</sup>. Es decir, que los demás intervienen en la estructuración interna de nuestras actuaciones y ello pueden realizarlo sin necesidad de pretender una orientación consciente de las acciones. Sólo por el hecho de entrar en contacto con otros ya el sentido y significado que le otorgamos a nuestras actuaciones comienza a ser intervenido.

Esta intervención de los demás que determina a nuestras acciones tampoco consiste en una especie de unanimidad discursiva en la interpretación de las acciones propias y ajenas. Tampoco requiere, necesariamente, de un universo simbólico y lingüístico común a todos los agentes que



participan en la interacción. La interdependencia económica y ecológica son también ejemplos de determinaciones del transcurso de mis acciones sin que tenga yo necesidad de ser consciente de ellas. Sólo cuando el *agente* entiende esas acciones está recién recurriendo a símbolos que nunca hubiera utilizado si no hubiera tenido que comprenderlas<sup>29</sup>. Por tanto,

la socialidad de las actuaciones no se encuentra primariamente en una comunidad que comparte las mismas orientaciones ni los mismos símbolos. De hecho, solamente sobre una socialidad previa de las actuaciones es posible que llegue a haber en algún momento símbolos no sólo socialmente determinados, sino también socialmente compartidos<sup>30</sup>.

González resalta la relevancia de este carácter social de los símbolos para comprender la estructuración de las percepciones, las emociones y los deseos como momentos de la actuación. Los cuales por la acción de esquemas intencionales simbólicos estarían "signitativa, simbólica y lingüísticamente determinados"<sup>31</sup>. Por tanto, si atendemos también al carácter social de los símbolos, podemos concluir que estamos ante percepciones, emociones y deseos socialmente configurados.

Es esta determinación social de nuestras actuaciones lo que posteriormente nos permitiría comprender cómo éstas van a determinar el modo en que las personas se actualizan en ellas. Ahora bien, si nuestras actuaciones tienen un carácter eminentemente social, sean ellas lingüísticas o no, entonces todo lo actualizado en ellas, personas y cosas (sistemas de propiedades en alteridad radical), compartirán ese mismo carácter social.

En términos praxeológicos para el análisis de nuestras acciones hablamos de agentes, en vez del inadecuado término sujeto. Por tanto, en la analítica de nuestras actuaciones nos encontramos, ahora con 'actores'. "En el sentido de que sus actuaciones, e incluso en su propia percepción, está desempeñando papeles determinados por otros"<sup>32</sup>. Por tanto, podemos hablar propiamente de 'actores' que se encuentran inmersos en una corriente o sistemas de actuaciones sociales. Donde hay una recíproca 'influencia' y 'refluencia' que va desde la sociabilidad hacia las actuaciones y desde las actuaciones hacia la sociabilidad. A este conjunto de actuaciones determinadas por esquemas intencionales socialmente constituidos y que operan en un doble movimiento de influencia y refluencia, es a lo A. González llama, 'sistema social' o 'sistemas de las actuaciones sociales'.

Cada actuación es, desde sí misma, una actuación en función de otras. Por ello se puede decir que cada actuación social es 'actuación-de' las demás. Las actuaciones sociales en unidad de sistema constituyen lo que podemos llamar el sistema social o, simplemente la sociedad. La sociedad, así entendida, es un sistema de actuaciones. En la sociedad, la intervención propia de las actuaciones cristaliza en estructuras sociales permanentes<sup>33</sup>.

La relevancia de este concepto de "sistema de las actuaciones sociales" reside en el hecho de que éste apunta hacia un nuevo concepto de sociedad que abarca la totalidad de nuestras actuaciones debidamente integradas en un sistema mundial de interacciones sociales. Se trata entonces de subrayar el carácter integral de las actuaciones humanas, que incluye tanto la totalidad de las

dimensiones de lo humano (la social, política, economía, cultura, etc.) como también la totalidad de sus interacciones posibles. Es decir, la sociedad del presente es y debe ser concebida como un "sistema de actuaciones" y no como un sistema de signos, que reduce el estudio de la cuestión social a la problemática del estudio de sistemas de sentido. O, de otro modo, la sociedad no puede ser concebida como un mero sistema de esquemas intencionales, sino más bien, como un sistema de actuaciones sociales. González intenta, a través de este análisis, acceder a una concepción integral de lo social para evitar "el reduccionismo idealista que quiere identificar la sociedad con sus momentos simbólicos o lingüísticos"<sup>34</sup>. Ahora bien, una vez liberados de aquellos presupuestos que, insertos en las categorías fundamentales de la ciencia sociológica, dificultan hoy el estudio de los procesos sociales contemporáneos, será posible acceder a un nuevo sistema categorial que nos permita concebir racional y éticamente vínculos sociales interculturales<sup>35</sup>. Veremos más adelante que esta cuestión va ser de particular relevancia para levantar una comprensión crítica de la integración social que debe haber entre cultura mapuche dominada y cultura moderna dominante, pues más allá, de las violencias, las discriminaciones y de las legítimas reivindicaciones existentes, es un hecho de que ambos horizontes culturales, ambos pueblos constituyen un único sistema de interacciones sociales, no solo al interior del medio "Estado nacional chileno" sino también al interior del medio biosfera. Desde esta perspectiva también la cuestión de la identidad cultural y étnica queda mediada por un concepto más amplio y fundamental que es el del "sistema de nuestras actuaciones sociales", sólo desde esta perspectiva sistémica es posible comprender a la pluralidad de identidades sociales y culturales que configura actualmente a lo que A. Saavedra a dado en denominar, muy acertadamente, como "el sistema de identidades sociales de los mapuches hoy".

Se trata entonces de poder pensar una unión o integración social que no sea ya de elementos homogéneos o iguales entre sí, sino de una integración social o una unidad social que articule lo diferente. Para lograr este objetivo es clave la idea o el concepto de 'sistema'. Precisamente porque lo propio del mismo es que cada uno de sus momentos está en constitutiva dependencia de los demás; independientemente de si estos momentos tienen la cualidad de lo igual y homogéneo o de lo diferente y heterogéneo. Por tanto, a través del concepto de 'sistema' podemos conceptuar la integración social de sociedades no homogéneas o que se constituyen como unidades ampliamente diferenciadas. González ejemplifica esto afirmando que: "en el actual sistema social mundial, los actores pueden otorgar sentidos muy heterogéneos a actuaciones también muy heterogéneas. [Sin embargo,] nada de ello obsta para que pueda haber un solo sistema de actuaciones sociales"<sup>36</sup>. Incluso las asimetrías sociales como el colonialismo y las estrategias de exclusión social, entre ellas el imperialismo y el terrorismo, son configuradoras del mismo sistema de actuaciones sociales. Pero también los son todas las diversas estrategias emancipatorias y liberadoras que surgen en su seno.

### **3.2. Dimensión personal y moral de la actuación humana**

La autocomprensión como personas en el curso de nuestras actuaciones, también depende de los esquemas intencionales utilizados, los cuales están determinados socialmente. Por tanto, pensar que la percepción primaria y necesaria del otro es la percepción de un "tú" personal, es querer

universalizar ciertas categorías particulares, propias de ciertos grupos sociales<sup>37</sup>. González explica esto señalando que:

La adquisición de actuaciones específicamente humanas es algo que requiere la intervención de los demás. Si aquí denominamos "humanidad", no al género humano como especie biológica, sino al carácter humano de nuestras actuaciones, entonces hay que afirmar que la humanidad no es algo que proviene de nosotros mismos, sino que la recibimos de los demás. Los demás son los que configuran en nosotros actuaciones humanas. Y, al hacerlo, nos otorgan los esquemas intencionales que orientan nuestras actuaciones<sup>38</sup>.

Por tanto, la mentada identidad personal no nos puede remitir a una igualdad del sujeto consigo mismo, sino, por el contrario, a las determinaciones sociales (esquemas intencionales) que la configuran. Sin esquemas intencionales, heredados tanto de los otros como del pasado, la persona no podría percibirse a sí misma ni a las demás personas como tales<sup>39</sup>. Lo dicho hasta aquí, es de enorme relevancia porque expresa filosóficamente una plasticidad estructural inherente al concepto de persona que no se deja secuestrar ni por determinaciones étnicas, ni por las determinaciones provenientes de las tradiciones culturales del pasado, ni por aquellas provenientes de los esquemas intencionales propios de los grupos sociales del presente. O de otro modo, no hay nada en el género humano que lo obligue a quedar secuestrado o a actuar según los patrones culturales y sociales del presente, precisamente porque toda cultura se configura a partir de una construcción y selección de esquemas intencionales que surgen históricamente y tienen la plasticidad estructural propia de todos los vehículos de transmisión, producción y reproducción cultural construidos por el espíritu (*Geistig*) humano. Desde esta perspectiva el concepto de cultura se inscribe en el horizonte de la libertad de la praxis humana que, por un lado configura identidad social y personal y, por otro, dicha praxis nos posibilita negociar permanentemente nuestros esquemas intencionales frente a otras identidades culturales. La cultura y las culturas, resultan ser, de este modo, realidades *in vivo* y no *in vitro*. Por tanto, los seres humanos en la autocomprensión de sí mismos como realidad personal, tienen tanto la posibilidad de dejarse determinar por esquemas intencionales heredados de la tradición como la de dar saltos cuánticos radicalmente heterogéneos respecto de las propias determinaciones sociales y culturales. Y ello es así porque tanto nuestra identidad personal como cultural, no es una cuestión de naturaleza, sino siempre un constructo social que como tal, también siempre puede ser modificado o negociado. Hoy el encuentro y la concurrencia entre las culturas exigen de un concepto de identidad cultural y personal que asimile en su seno esta plasticidad estructural que hemos podido establecer desde una filosofía primera de la acción humana. Ahora bien, optar por la plasticidad estructural o por una rigidez tradicionalista y dogmática es en última instancia una cuestión moral y ética. Moral porque la conciencia y el hábito de la plasticidad es adquirible y socializable a través de la educación y la costumbre; ética porque dar el salto cuántico desde la rigidez hacia la plasticidad es un valor y un principio ético que debemos asumir en función de poder construir efectivamente la paz social que anhelamos. Es en este contexto que pasamos ahora a describir la dimensión moral de la actuación humana.

Cabe recordar que una acción es buena en la medida en que produce bienes elementales, es mala en la medida en que causa males elementales. "Ahora bien, la actuación no se evalúa según los esquemas intencionales que ha utilizado, sino según la selección que ha operado entre los bienes y males elementales"<sup>40</sup>. Por tanto, el juicio moral se verifica al nivel de la selección adecuada entre bienes y males elementales. El término clásico que ocupa González para denominar a esta selección es el de "virtud", es decir, que cuando ellas operan una selección adecuada, podemos considerar a dichas actuaciones como "virtuosas". Pues "el término 'virtud' tiene la ventaja de referirse a la actuación como un todo, incluyendo tanto sus momentos accionales como su organización mediante un esquema intencional"<sup>41</sup>. González da al término "virtud" su sentido original de *virtus* o *dýnamis*, pues la actuación "virtuosa" no consiste en la repetición de acciones buenas, sino en una actuación que de hecho y no sólo en las intenciones del actor, opera una selección adecuada de bienes y males elementales. Es decir, las buenas intenciones no nos pueden conducir por un, o hacia un camino que nos lleve directamente al infierno. Por tanto, lo opuesto a virtud no va a ser tanto el vicio, sino la "torpeza"<sup>42</sup>. González va a ocupar este término para referirse a aquellas actuaciones que de hecho operan una selección inadecuada entre bienes y males elementales. Ahora bien, es evidente que en este lugar nos estamos moviendo sólo en el ámbito de la moral concreta y que ella no es suficiente para responder a la pregunta por la orientación de la praxis humana en el mundo; mas aún si el contexto en el que debe emerger dicha orientación es una pluralidad de pueblos y culturas o una pluralidad de morales concretas en concurrencia. Sin embargo, con estas reflexiones radicalmente filosóficas hemos ganado algo para nuestra reflexión, a saber que, la selección de bienes y males elementales puede ser siempre revisada y modificada puesto que ella no depende de ningún tipo de determinación natural, instintual o biológica. Podemos siempre en función de la opción por un bien mayor seleccionar bienes y males elementales que incluso rompan con los esquemas intencionales que determinan la etnia, la tradición, la cultura o el grupo social de referencia. Esta nueva conceptualización de lo social con su dimensión personal y ética, obliga a que tanto la cultura moderna dominante como la cultura indígena dominada reconceptualicen lo cultural y lo social desde su radical plasticidad estructural para, de este modo, favorecer en medio de las asimetrías existentes todas aquellas acciones que posibiliten el diálogo social y la viabilidad política y económica de la integración y de la paz social anhelada. Y esta negociación permanente debe ser posible porque las raíces culturales y étnicas de todos los pueblos de la tierra, son de suyo "radicalmente movibles" (*moving roots*)<sup>43</sup>.

Ahora bien, desde estos constructos praxeológicos denominados "actuación social" y "sistema de nuestras actuaciones sociales" no es posible sostener como legítimos, los prejuicios socio-evolutivos con que la teoría social y política moderna ha llegado a identificar y valorar a los pueblos originarios como culturas primitivas, preconventionales, exóticas o museográficas<sup>44</sup>. Tampoco es razonable poner a la base de lo social y política al *ethnos*, a la propia tradición cultural o al lenguaje. Pues en la base de lo social y político hay sólo acciones y actuaciones humanas que se articulan sistémicamente, y lo que podemos discutir permanentemente son las condiciones, sociales, económicas, políticas y ética de dicha articulación. Desde esta perspectiva *ethnos*, cultura y lenguaje son elementos contingentes y subordinados al "sistema de nuestras actuaciones

sociales". Por tanto, un vínculo de solidaridad universal entre todos los hombres y mujeres de la tierra debiera ser el fundamento primero y último de toda reivindicación emancipatoria y liberadora a nivel étnico, cultural, social o político.

Por último, desde el análisis sistemático de nuestra "actividad racional" debiéramos poder esbozar categorías ético-rationales para fundamentar una teoría política democrática que supere los estrechos límites de la nación, la ciudadanía, el territorio y el Estado las cuales operan casi como categorías sagradas y fundamentalistas desde las cuales pensar y configurar lo social y político<sup>45</sup>. Sin embargo, el espacio disponible no nos permite ahondar en esta importante cuestión. Pero quedamos satisfecho con lo hasta aquí expuesto, pues ha sido posible esbozar un debate praxeológico sobre las categorías sociales con las cuales debiera hoy en día pensarse los problemas de identidad y de integración social de los pueblos originarios.

Observemos ahora detenidamente qué relevancia tienen estas categorías praxeológicas para la comprensión de la cuestión Mapuche.

#### **4. SOBRE LOS PROBLEMAS DE IDENTIDAD Y DE INTEGRACIÓN SOCIAL DEL PUEBLO MAPUCHE**

A. Saavedra, plantea que los mapuches de hoy no tienen sólo una identidad social, la identidad étnica, sino que un sistema de identidades<sup>46</sup>.

Sostengo que hoy en día todos los mapuches, genéricamente, tienen, a lo menos, una identidad nacional chilena, una identidad étnica, una identidad de indígena, una identidad de clase y una identidad a nivel socioeconómico<sup>47</sup>.

Efectivamente el pueblo Mapuche hoy día se ve enfrentado a variados problemas sociales, económico, culturales, étnicos, etc. Cabe preguntarse cuál es el rostro objetivo de los problemas que viven los mapuches hoy día. Desde qué aparatos categoriales se están levantando los actuales diagnósticos. ¿Estamos efectivamente percibiendo la realidad del pueblo mapuche en su radical complejidad o estamos interpretando ideológicamente dicha realidad en función de intereses sociales y políticos unilaterales? ¿Estamos dialogando efectivamente con la pluralidad de voces y de historias que constituyen el devenir y la realidad del pueblo mapuche o sólo estamos levantando mezquinas caricaturas con las cuales manipular políticamente dicha realidad? Por último, ¿estamos mirando con lentes categoriales adecuados la diversidad étnica, la identidad social y cultural del pueblo Mapuche o estamos mirando con categorías racionales sociales y políticas -como dicen los ingenieros- discontinuadas que no poseen el potencial crítico necesario para dar cuenta de la compleja realidad de este Pueblo ni del contexto globalizador en el que se desenvuelve?

Desde las categorías praxeológicas más arriba reseñadas podemos afirmar que el tema de la identidad étnica, social y cultural, no puede ser reducido a una sola variable, sea esta el lenguaje, las tradiciones culturales, la etnia, la clase social, la nacionalidad, etc. La identidad social es un todo dinámico que se construye permanente en relación con los otros. Curiosamente se da la paradoja de que los procesos de identidad personal, social y cultural siempre se construyen en

referencia a la radical alteridad: de las cosas y de las personas respecto de nosotros mismos. O de otro modo, construir identidad es administrar y domesticar dinámicamente alteridades. Y desde esta perspectiva, lo humano de lo humano se enriquece mientras a más encuentros plurales con lo otro y con los otros se tenga acceso. Por tanto, lo otro, el otro y los otros son siempre una oportunidad de enriquecer y recrear la propia identidad. Ahora bien, en esta dialéctica el otro, lo otro y los otros pueden ser recepcionados como una amenaza, como un enemigo que intenta destruir mis seguridades personales, sociales, culturales, étnicas, etc. Sin embargo, a través de este proceso de amenazas, temores, resistencias y luchas, la propia identidad también se modifica dinámicamente pero ahora desde la dialéctica del temor, la desconfianza y la resistencia. Lo que no sucede nunca es que la identidad personal, social y cultural sea algo estático que se adquiere de una vez y para siempre o que dicha identidad sea una entelequia o una substancia o una determinación de la naturaleza. O de otro modo, la identidad de la identidad y por tanto la identidad de lo personal, de lo social y de lo cultural consiste en su relación dinámica con la alteridad, con lo otro. Por tanto, los procesos de configuración de identidad son múltiples, variados, complejos, dinámicos, contradictorios, paradójicos, etc. Y en este sentido la categoría de "sistema" es fundamental para la integración dinámica de esta pluralidad de elementos contradictorios que configuran a toda identidad personal, cultural y social.

La pregunta pertinente, en relación con los pueblos originarios en general y con el pueblo Mapuche en particular es ¿cuál es o en qué consiste el sistema de las identidades del pueblo mapuche? ¿en qué direcciones se está moviendo en el contexto de la actual interconectividad global? ¿cómo y desde donde realizar una revisión crítica de estos complejos procesos? ¿cuáles son las subculturas mestizas que han emergido desde las dinámicas políticas, sociales y culturales mapuches? ¿qué es efectivamente lo winka? ¿qué tiene de común y compartido lo winka con lo mapuche? ¿tiene la identidad mapuche un referencia proactiva o reactiva respecto a lo winka? ¿son las categoría de nación, ciudadanía y Estado relevantes para la comprensión de las reivindicaciones emancipatorias del pueblo mapuche? Preguntamos por tanto, por la integración sistémica de una pluralidad de elementos constitutivos, porque coincidimos con A. Saavedra subrayando que la cuestión de la identidad social y cultural es una cuestión de máxima relevancia.

El descubrimiento, la toma de conciencia y la construcción de identidades reales y adecuadas contribuye muy significativamente al desarrollo de sujetos sociales con capacidades de construir, para bien, su propia historia. Por el contrario, la construcción ideológica de identidades erróneas y equívocas conduce al fracaso, a conflictos irracionales e insolubles, a debilitar a los pueblos<sup>48</sup>.

Las categorías racionales sociales y políticas con las cuales los pueblos originarios hoy intentan comprenderse a sí mismos, con el objeto de hacer efectivamente sujetos de su propia historia, es una cuestión de máxima relevancia, porque si los lentes categoriales no son los apropiados no se tendrá la capacidad de realizar un adecuado diagnóstico ni de sí mismos, ni del contexto social, político y cultural en el que se mueven y se desarrollan las propias identidades. Las cegueras categoriales son graves, pues suelen desembocar en graves reduccionismos que pueden tener nefastas consecuencias. Por ejemplo, reducir las identidades sociales de la actual población mapuches a su identidad étnica mapuche es un error recurrente que tiene graves consecuencia.

Por que nos impide escuchar la pluralidad de relatos, la pluralidad de historias que configuran al sistema de las diversas identidades mapuches. El respeto por el otro y por los otros parte por escuchar sus particulares narraciones, sus particulares historias. Pues "para ser reconocidos necesitamos contar nuestro relato, pues no existe identidad sin narración ya que ésta no es sólo expresiva sino constitutiva de lo que somos"<sup>49</sup>. ¿Estamos hoy escuchando todos los relatos o hay hoy como ayer relatos e historias que están siendo ideológicamente silenciados? Desde el contexto categorial del "sistema de nuestras actuaciones" sociales ¿quienes son todos los otros a los que debiéramos escuchar para acceder a una adecuada comprensión del pasado, presente y futuro del pueblo mapuche? Praxeológicamente preguntamos por la pluralidad de actores involucrados en la cuestión mapuche y si todos estos actores son efectivamente legítimos interlocutores. ¿O sólo se escucha a aquellos actores que son ideológicamente relevantes para la contienda pública? Es nuestra convicción moral y ética que nuestro compromiso debe ser primero con la pluralidad de actores, es decir con las personas, nuestro compromiso debe ser con su derecho a la legítima interlocución a ser considerados en palabras de Maturana como un legítimo otro.

Es desde esta perspectiva que podemos afirmar que las cuestiones praxeológicas aquí presentadas nos ayudan por un lado a realizar la crítica de el sistema de categorías racionales, sociales y políticas con la que estamos conceptualizamos los problemas de integración social de los pueblos originarios. Y por otro, nos permiten visualizar que la particular cuestión las reivindicaciones sociales, políticas y culturales mapuches hoy, para ser adecuadamente abordadas deben también ser contextualizadas en relación con el sistema de nuestras interacciones sociales a nivel planetario. En el contexto de la actual interconectividad global sería una ceguera superlativa no comprender cómo la cuestión mapuche se inserta dinámicamente en la configuración de una sociedad mundial. Este es un dato de la causa que tiene importante consecuencias locales. Por tanto, es una cuestión de sustantiva relevancia tanto para los pueblos originarios en general como para el pueblo mapuche en particular el que la comunicación a nivel global sea vivida por las comunidades rurales y urbanas como la posibilidad de romper la exclusión, como experiencia de interacción que, si comporta riesgos, también abre nuevas figuras de futuro. Esto debe conducir a que las dinámicas de las propias comunidades desborde los marcos de comprensión elaborados por folcloristas e ideólogos sociales y no pocos antropólogos. Pues efectivamente, hay en esas comunidades menos complacencia nostálgica con las tradiciones y una mayor conciencia de la indispensable reelaboración simbólica que exige la construcción de su propio futuro<sup>50</sup>.

## **CONCLUSIONES**

A partir de lo expuesto podemos concluir, primero que las cuestiones éticas, sociales y culturales, tanto locales como regionales no pueden ser tratadas hoy, sin considerar el contexto de la interconectividad global que, por un lado, globaliza sistémicamente lo económico y lo político y, por otro, mundializa los vínculos sociales. Segundo, las categorías racionales con las cuales la teoría social de la modernidad conceptualiza los vínculos sociales resulta ser radicalmente insuficiente para tratar con vínculos sociales mundializados. Tercero la crítica praxeológica de los vínculos sociales, con todas las insuficiencias que esta propuesta pueda tener, efectivamente nos pone

ante nuevos horizontes racionales desde los cuales poder reconceptualizar el vínculo social y una integración social de carácter global o intercultural. Cuarto la discusión sobre identidad social, étnica o cultural no puede ser arbitrariamente reducida a algunos de los elementos contingentes que la constituyen, sean estos la comunidad, el territorio, el lenguaje, la etnia, las tradiciones, etc.; toda identidad personal, social o cultural es radicalmente plural y dinámica y por tanto, debe ser pensada en términos sistémicos, pues esta es la única categoría que efectivamente puede articular conceptualmente la unidad de lo plural, dinámico y heterogéneo. Quinto, se requiere hoy contar con las categorías teóricas sociales y políticas necesarias para un *análisis* profundo de la realidad étnica, social y cultural de los pueblos originarios en general y del pueblo Mapuche en particular. Análisis que debe ser progresivamente purificado, por un lado, de todas las unilateralidades ideológicas y, por otro, de todas las categorías teóricas sociales egológicas del occidente europeo que desembocan normalmente en una comprensión eurocéntrica de nuestras realidades étnicas, sociales y culturales locales. Por último, es nuestra convicción que la exposición precedente, es un efectivo aporte a la discusión sobre "teoría social e integración social de pueblos originarios en el contexto de la globalización y de la mundialización de los vínculos sociales".

---

Artículo recibido el 26 de enero de 2007. Aceptado por el Comité Editorial el 18 de julio de 2007.

<sup>1</sup> J. Martín Barbero, "Identidad y diversidad en la era de la globalización" en: **Diversidad cultural. El valor de la diferencia**. Santiago de Chile: LOM / Centro Nacional de las Culturas y las Artes, 2005, p. 35.

<sup>2</sup> Cf. loc. cit.

<sup>3</sup> Cf. Ibid., p. 37.

<sup>4</sup> Ibid., p. 39.

<sup>5</sup> Cf. Walter Mignolo, "Globalización, doble traducción e interculturalidad" en: *Designis 6. Comunicación y conflicto intercultural*. Barcelona: Gedisa, 2004, pp. 21-32.

<sup>6</sup> A. Saavedra Peláez, **Los Mapuches en la sociedad chilena actual**. Santiago de Chile, LOM / Universidad Austral de Chile, 2002, 40.

<sup>7</sup> Cf. Ibid., pp. 111-171.

<sup>8</sup> En el desarrollo de este apartado seguimos de muy cerca la exposición crítica de Antonio González sobre las "Dificultades de la teoría social moderna" en su tesis de doctorado en filosofía: "Un solo mundo", Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1994, pp. 18-55.

<sup>9</sup> Walter Mignolo habla expresamente de "la comunicación a través de diferencias coloniales e imperiales" en el artículo "Globalización, doble traducción e interculturalidad" en *Designis /6. Comunicación y conflicto intercultural*. Octubre, 2004, Barcelona, Gedisa, pp. 21-32.



- <sup>10</sup> Cf. M. Weber, **Conceptos sociológicos fundamentales**, Madrid, Alianza, 2006; **Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. - Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- <sup>11</sup> Cf. A. González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, (tesis doctoral). Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994, 19-22.
- <sup>12</sup> Cf. **Mind, self, and society: from the standpoint of a social behaviorist**, Chicago; London, The University of Chicago Press, 1974; **Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social**, Buenos Aires: Paidós, 1972.
- <sup>13</sup> Cf. Zapata-Barrero, R. "Fundamentalismo estatal de la UE en torno a la inmigración", en *Afers Internacionals*, num. 53, 2001, 149-176.
- <sup>14</sup> Cf. É. Durkheim, **Las reglas del método sociológico**, Madrid, Akal, 1995; **La división del trabajo social**, Madrid, Akal, 1995.
- <sup>15</sup> Cf. A. González, **Un solo mundo**, op. cit. 30-35.
- <sup>16</sup> Cf. T. Parsons, **La estructura de la acción social**, Madrid, Alianza 1982.
- <sup>17</sup> Cf. T. Parsons - E. Shils, "Los valores, los motivos y los sistemas de acción", en T. Parsons - E. Shils (eds.), **Hacia una teoría general de la acción**, Buenos Aires, 1968.
- <sup>18</sup> Cf. T. Parsons, **El sistema social**, Madrid, Alianza, 1982, pp. 15-32.
- <sup>19</sup> Cf. N. Luhmann, **Sistemas sociales: lineamiento para una teoría general**, Barcelona, Anthropos, 1998.
- <sup>20</sup> Cf. N. Luhmann, **Sociedad y sistemas: la ambición de la teoría**, Barcelona, Paidós, 1990.
- <sup>21</sup> Cf. N. Luhmann, **Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna**, Barcelona, Anthropos, 1997.
- <sup>22</sup> Cf. A. Saavedra, **Los Mapuches en la sociedad chilena actual**. Santiago-Chile, LOM/Universidad Austral de Chile, 2002, pp. 40 ss.
- <sup>23</sup> Cf. Habermas, **Theorie des kommunikativen Handelns**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, vol. 2, p. 228.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 257-259.
- <sup>25</sup> Cf. A. González, **Estructuras de la praxis. Ensayo de filosofía primera**, Madrid: Trotta, 1997, p. 109 ss.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, p. 116.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 124-125.

<sup>28</sup> Ibid., 125.

<sup>29</sup> Símbolos lingüísticos como: globalización, Internet, ciberespacio, realidad virtual, desarrollo sustentable, etc. son ejemplos de símbolos lingüísticos que surgen, actualmente, por la intervención de los demás en el curso de nuestras acciones. Son símbolos que han surgido sin necesidad de que se haya tenido consciencia de los procesos: tecnológico, científicos y sociales que los han posibilitado.

<sup>30</sup> A. González, **Estructuras de...**, op. cit., 126.

<sup>31</sup> Ibid., 127.

<sup>32</sup> Loc. cit.

<sup>33</sup> Ibid., 134.

<sup>34</sup> Ibid., 135.

<sup>35</sup> Cf. Ibid., 134-137.

<sup>36</sup> Ibid., 137.

<sup>37</sup> Ibid., p. 131.

<sup>38</sup> Ibid., p. 132

<sup>39</sup> "Si fuéramos adiestrados por lobos no adquiriríamos actuaciones propiamente humanas" (Ibid., 131); cf. H. Maturana y F. Varela. **El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano**. Santiago-Chile, Editorial Universitaria, 1990.

<sup>40</sup> Ibid., p. 143.

<sup>41</sup> Loc. cit.; "en la filosofía clásica se redujo frecuentemente el término virtud a un 'habito bueno' y se la opuso al 'vicio' como 'hábito malo'. Con ello se perdió su sentido profundamente dinámico. La virtud en su sentido originario indica una fuerza inscrita en la propia praxis humana" (loc. cit.).

<sup>42</sup> "En su sentido originario el término 'torpe' no indica solamente la carencia de habilidad, sino la carencia de virtud" (Ibid., 143).

<sup>43</sup> Cf. J. Martín Barbero, "Identidad y diversidad..." op. cit., p. 36.

<sup>44</sup> Cf. Ibid., p. 40.

<sup>45</sup> Cf. R. Zapata-Barrero, "Fundamentalismo estatal de la UE en torno a la inmigración", en *Afers Internacionals*, num. 53, 2001, 149-176; I. Canales, "¿Cómo superar la actitud fundamentalista en filosofía social y política?", en *Miscelánea Comillas*, vol. 63 núm., 123 julio-diciembre 2005, pp. 469-484.

<sup>46</sup> Cf. A Saavedra, op. cit., p. 11.

<sup>47</sup> Loc. cit.

<sup>48</sup> A. Saavedra, op. cit., p. 41-42.

<sup>49</sup> J. Martín Barbero, op. cit., p. 36.

<sup>50</sup> Cf. Ibid., p. 42.

Fuente: CANALES VALENZUELA, Iván Raimundo. Teoría Social e Integración Social de Pueblos Originarios en el Contexto de la Globalización y de la Mundialización de los Vínculos Sociales. *Universum* [online]. 2007, vol.22, n.2 [citado 2012-08-10], pp. 10-26 . Disponible en: <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-23762007000200002&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762007000200002&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 0718-2376. doi: 10.4067/S0718-23762007000200002.