



**Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Escuela de Post Grado  
Programa de Doctorado en Filosofía**

**POLITICAS DE LA TOLERANCIA:  
Interpretaciones ético-políticas sobre el problema  
de la convivencia intercultural en Chile**

**CARLOS RIQUELME CEPEDA**

**Tesis para optar al Grado Académico de  
Doctor en Filosofía Moral y Política**

**Profesor patrocinante: Sr. Dr. Marcos García de la Huerta**

**Santiago, 2013**

“Pero es más evidente aún que debemos tolerarnos unos a otros, porque todos somos débiles, inconsecuentes, sujetos a la mudanza y al error. ¿Dirá una caña tendida por el viento en el fango, a la caña vecina tendida en sentido contrario: “Arrástrate a mi modo, miserable, o te denunciaré para que te arranquen y te quemem”?”

*Diccionario Filosófico, **Voltaire***

“El racismo posmoderno contemporáneo es el síntoma del capitalismo tardío multiculturalista (...), la “tolerancia” liberal excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia (como multiplicidad de “comidas étnicas” en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro “real” por su “fundamentalismo”, (...) el “Otro real” es por definición “patriarcal”, “violento”, jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras”.

**Jameson y Zizek**

“¿Cómo aprendemos a ver lo que antes no veíamos? ¿Cómo percibimos el *daño*? ¿Cómo empezamos a comprender como *daño* la violencia sobre los inocentes, la represión de los discrepantes, la deportación de quienes molestan porque son, simplemente, distintos?

Deberíamos empezar preguntando a la inversa: ¿cómo es que no veíamos el *daño* cuando no lo veíamos?, pues quién no ve no percibe su ceguera, y sólo es para él una carencia si tiene noticia de lo que es ver”

**Carlos Thiebaut**

# **AGRADECIMIENTOS**

**M**i más profundo agradecimiento a todas aquellas personas que ayudaron a mantener viva la idea de que terminar esta tesis era lo que debía pasar en mi vida.

Ahora, acontecimientos concretos como el de la vida y la muerte, me motivan a terminar para comenzar aquello que es urgente dejar escrito: *las políticas de la tolerancia*.

Toda la experiencia vivida, desde el origen del escrito, es lo que, me parece, le da más valor a estos años que, más que perdidos, han sido ganados. El paso por las ideas, reflexiones y filosofías, hasta mi opción por la educación para la ciudadanía en aquellos años mozos en la Universidad de Talca, se manifiestan en el texto y sugieren que los destinatarios siempre serán los estudiantes de mis clases y sus conversaciones y por supuesto quienes han compartido y comparten su vida conmigo: a mí joven Madre, a la eterna Edith mi compañera, a la pequeña gran Cata, a Eloy *el orfebre* y por siempre a mi padre que nunca jamás dejó de sorprenderme, a todos ellos doy las gracias.

Un especial agradecimiento al profesor Dr. Marcos García de la Huerta por su magna paciencia en la llegada del texto final y por el apoyo desde sus ideas que, plasmadas en sus libros, inspiraron gran parte de lo que aquí escribí.

Santiago de Chile, octubre de 2013

# INDICE

<b>Exordio</b>	
Comunidad	9
<b>Prefacio</b>	
La ignorancia del otro	13
<b>Introducción</b>	22
El problema: las escenas de la tolerancia	30
<b>Capítulo 1</b>	
<b>Sobre las políticas de la tolerancia</b>	
Sobre la tolerancia	43
La tolerancia como señal inequívoca de la verdadera religión	53
Tolerancia en la Francia ilustrada	58
La institucionalización de la tolerancia	66
El multiculturalismo como disposición	71
La interculturalidad como alternativa	80
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Primera Política. Andrés Bello y la transculturación en la fundación de la sociedad y cultura nacional</b>	
El sujeto transculturador	84
La transculturación	87
Los tropos de Humbolt	91
La política de la tolerancia de Bello	97
Las políticas del discurso	100
<b>Capítulo 3</b>	
<b>Segunda Política. La nación y sus dobles: sobre la tolerancia como proyecto político nacional</b>	
Nuevamente la Nación	115
Políticas de la imaginación	121
¿Qué somos? ¿Qué queremos ser?	125

## **Capítulo 4**

### **Tercera Política. Democracia radical y estado multiétnico: La democratización fundamental como reconocimiento Y redistribución**

Una nueva escena de la tolerancia	135
El Estado multiétnico	135
La escena de la (in)tolerancia	138
El problema	139
La democracia y su verdad	140
El discurso, la redistribución y el reconocimiento	143
Afirmación y transformación	150
Sobre la sociedad multiétnica	153
La redefinición del Estado	157

## **Capítulo 5**

### **Cuarta Política. Cultura Política y Medios: Aspectos ético- políticos sobre la convivencia y los medios en el contextos intercultural**

La imagen, las palabras y la realidad abyecta	162
Del daño en el ámbito de la <i>mediasfera</i>	163
La epifanía de lo moral en los medios	168
La estrategia de convivencia	171
El sentido moral de las imágenes y el reconocimiento	174
El sentido moral de las imágenes y el uso ético de los medios	180

## **Conclusiones**

De las políticas de la tolerancia a la tolerancia política	188
De la actualidad del cuento de Kafka	190

<b>Bibliografía general</b>	196
-----------------------------	-----

# EXORDIO



## Comunidad

*“Somos cinco amigos; cierta vez salimos uno detrás del Otro de una casa; primero vino uno y se puso a la entrada; luego vino, o mejor dicho, se deslizó tan ligeramente como desliza una bolita de mercurio, el segundo, y se puso no lejos del primero; luego el tercero, luego el cuarto, luego el quinto. Finalmente todos estábamos de pie, en una línea. La gente se fijó en nosotros y señalándonos decía: los cinco acaban de salir de esa casa.*

*Desde entonces vivimos juntos, y tendríamos una vida pacífica si un sexto no viniera siempre a entrometerse. No nos hace nada, pero nos molesta, lo que ya es bastante; ¿por qué se introduce por fuerza allí donde no se lo quiere? No le conocemos y no queremos aceptarle con nosotros. Nosotros cinco, en verdad, tampoco nos conocíamos antes y, si se quiere, tampoco nos conocemos ahora, pero lo que es posible y admitido entre nosotros cinco es imposible e inadmisibile en ese sexto. Además, somos cinco y no queremos ser seis. Por otra parte, qué sentido puede tener esta convivencia permanente, si entre nosotros cinco tampoco tiene sentido, pero nosotros ya estamos juntos y seguimos estándolo, pero no queremos una nueva unión, precisamente en razón de nuestras experiencias. Pero, ¿cómo enseñar todo esto al sexto, puesto que largas explicaciones implicarían ya una aceptación en nuestro círculo? Es preferible no explicar nada y no aceptarlo. Por mucho que frunza los labios, lo alejamos empujándolo con el codo, pero por más que lo hagamos, vuelve siempre otra vez.<sup>1</sup>*

El cuento de Kafka, en realidad llamado *Comunidad*, permite volver nuestra atención hacia aquello que los discursos filosóficos, políticos y religiosos sobre la convivencia humana han tratado de recoger para explicar: *la tolerancia*; según nos muestra Kafka, la forma en que aparece una vida en la trama ética del permanente conflicto humano, en lo ajeno de lo común.

En esta perspectiva, el cuento está escrito desde el desenfado de quien entiende que la convivencia, en su inicio y fin, no es más que conflicto; conflicto definido por visiones y condiciones de poder, de voluntades; visiones de encuentros y desencuentros ante el sentido (o pérdida de sentido) que puede

---

<sup>1</sup> F. Kafka, “La Muralla China”, En *Cuentos, relatos y Otros escritos*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 129-130.

significar la convivencia irremediable con otros y que la filosofía política contemporánea ha tratado de delimitar y valorar situándola en la idea de un *locus* propio; un espacio en el que circulan las retóricas que versan sobre el Estado, la Nación, la democracia, deliberación, libertad e igualdad, etc. y desde donde se construyen los límites y las distinciones propias de la comunidad que conocemos.

Lo verdaderamente interesante del cuento es que, en su infinita ficción, evidencia una y otra vez aquel *locus*, espacio donde existen leyes, deberes y fronteras; donde emerge la puesta en escena, donde se ubica el escenario y la actuación que nos hace visibles para los otros, para la comunidad o aquellos que nos señalan y que reafirman con su retórica el consenso o acuerdo como única forma de relación de los iguales y de inocuidad para con el orden. Desde aquel lugar, espacio también de la tolerancia como el sinsentido de la convivencia, se nos hace necesario el intento de responder a la pregunta por el *sexto*, aquel que en la historia de las comunidades imaginarias llegará a ser el marginado, pues habita en el margen, el no contado (Ranciere, 2006), lo *obliterado*, o el supuesto con o contra el cual se dice esa misma historia.

Desde la mirada de Kafka, la comunidad de los iguales, en la que el *vivir juntos* se traduce en la irónica revelación de la membrecía y sus límites, será el lugar apropiado para la explicación de la tolerancia en cuanto categoría y condición de un orden natural para la edificación de la frontera, del límite de lo *imposible e inadmisibile*: división entre un adentro/afuera o entre un lugar/no-lugar

de significación y subjetivación que excluye y admite prácticas de asimilación y políticas del consenso, de asimetrías comprometidas con leyes e instituciones. La casa desde la que salen los cinco en el cuento es el lugar por excelencia de ese orden. Pues bien, los cinco que viven juntos, desde que las *gentes dicen señalándolos*, establecen el límite de la palabra, la frontera y evidencian en su rechazo el temor a lo extraño a la explicación y la aceptación del extranjero, del que observa el muro por fuera pero que siempre está dentro...como fantasma. Así, la tolerancia y sus discursos se han escrito como una política que inaugura el *vivir juntos* en la relación con fantasmas, penas o *penías*... ¿quién sabe? La tolerancia se ha entendido por mucho tiempo como una política de relación con fantasmas.

# **PREFACIO**

## La ignorancia del otro

Del cuento de Kafka se puede inferir lo siguiente: Lo que finalmente ha conseguido la tolerancia como emblema del liberalismo y en su propia historia es la ignorancia del otro o la experiencia del daño. Afirmamos esto por la habitual inclinación, reforzada por las políticas y medios de comunicación, a pensar en el orden social como absoluta opacidad, sobre el trasfondo de una verdad que creemos incuestionable y a construir relaciones de poder donde existe la capacidad de unos para poder conducir las acciones de otros. Es lo que Marcuse planteaba para las sociedades fingidamente tolerantes pero que ocultaban debilitamientos de nuestra capacidad de juzgar e inducían a cegueras para percibir las formas de dominación (Marcuse, 1965; Thiebaut, 1999). Es lo que queremos plantear, en lo que sigue, para las sociedades interculturales.

La construcción de las sociedades post-coloniales en América Latina ha tenido como desafío importante la persistencia de la idea de respeto y la lucha por la convivencia pacífica. Sin embargo, en la práctica, las tensiones y conflictos interculturales cada vez más crecientes constituyen un signo preocupante de los tiempos actuales. Estas tensiones se han generado, en gran parte, por el aparente fracaso de los procesos de modernización de aquellas sociedades (Tubino, 2004). La modernización fracasa en América Latina porque, entre otras razones, en lugar de enraizarse en las tradiciones culturales de los pueblos y recrearse desde ellas, les niega validez y las coloca como resistencias u obstáculos para el progreso

social del nuevo orden homogéneo (Tubino, 2004). En otras palabras se les da el estatuto del sexto del cuento de Kafka y por lo tanto del daño.

En ese contexto, el daño lo pensamos como repetición histórica del sufrimiento injusto de las culturas, esto quiere decir, por una parte, que la vida sea dañada y que no deba serlo; por otra, a lo que hacemos, a una acción que podría no haber ocurrido y no haber dañado (Thiebaut, 1999; Tubino, 2004). Cuando consideramos esta definición también asumimos la experiencia moral, experiencia por la que nos reconocemos como diversos y nos comunicamos en las múltiples interacciones propias de una convivencia real.

Por esta razón, una interpretación ético-política sobre el problema de la convivencia intercultural en Chile requiere que asumamos una mirada particular sobre lo que es y busca la tolerancia. Explicaremos entonces, en el Capítulo I, que la tolerancia más que una reivindicación de algunos (iguales) es una práctica, por lo que estamos invitados a apropiarnos desde una perspectiva particular de la experiencia con el otro, experiencia de conflicto y por lo tanto moral, de un principio ético y que nosotros tomamos de Giannini (1997): “que, respecto de la experiencia moral, todos los seres humanos somos, interlocutores válidos, todos” (p.12). Afirmación universalizable que busca participar de la construcción de las sociedades con relaciones simétricas y nos obliga a definir la democracia desde la superación del acuerdo y el consenso, categorías que inhiben las posibilidades de constitución de sujetos políticos.

Pero una interpretación ético-política sobre el problema de la convivencia intercultural nos exige abordar la tolerancia, desde su contradictoria contingencia, por tanto, desde la dinámica de inclusión y exclusión, en otras palabras, la forma limitada (negativa) de entender y promover la tolerancia en la organización de lo público y que llamaremos más bien políticas de la tolerancia.

Por esto el problema central de nuestra tesis se reduce a la forma en que creemos se ha normalizado y explicado la tolerancia en Chile; es decir, como parte de una política del acuerdo o consenso que construye el conflicto y determina la figura del otro desde el olvido del otro. Desde el reconocimiento a priori de la igualdad o el respeto racional de la diferencia, ofreciéndonos la oportunidad de actuar frente a los demás “como si” fuesen importantes para nosotros, volviendo la práctica de la tolerancia un mero acontecimiento discursivo no relacional y que sostiene la experiencia del daño hasta el infinito.

El análisis que se presenta, por lo tanto, no tiene como objetivo el deseo de una explicación histórica del concepto de tolerancia, ni una proyección académica de la idea, solo a partir de referencias a obras concretas de autores liberales. Más bien el objetivo que nos mueve, es dar evidencias de la forma limitada en que se ha entendido y explicado, política y filosóficamente, la tolerancia en el contexto de diversidad y de convivencia intercultural en Chile.

La pregunta que nos queremos hacer es:

¿Qué es esto que se ha presentado, en los hechos, como esta forma limitada de entender y promover la tolerancia, herencia de la Reforma y del proceso de Ilustración, y por tal, bajo la idea liberal de una aparente disposición natural hacia la convivencia pacífica en Chile?

Frente a la pregunta, la tesis de trabajo plantea que esta forma limitada de entender y promover la tolerancia en la organización de lo público se traduce en las “políticas de la tolerancia” y que para pensar la tolerancia de otro modo, como virtud de lo público, debemos aceptar que esta no se da ni se reivindica, sino más bien es una práctica reflexiva y por tal un aprendizaje. Esto tiene una implicancia: a la tolerancia como política de consenso tendremos que oponer, la tolerancia como una política del disenso, que no es el conflicto de opiniones e intereses, sino más bien, el conflicto de dos mundos sensibles. Esto quiere decir que se debe hacer efectiva desde una doble mirada: *negativa* del aguantar o soportar y, por tanto, propia de una relación vertical y *positiva*, que se expresa en la capacidad de comprender la diferencia del otro y, por lo tanto, relación horizontal entre nosotros y los otros ciudadanos.

La forma en que presentamos la tesis tiene un sentido de dispersión, sin embargo, cada capítulo se organiza en torno a una reflexión central: sobre la ignorancia del otro como experiencia de daño; y que se expresa en las formas que



adopta la tolerancia como políticas de tolerancia; formas que resienten la convivencia intercultural de la actual sociedad chilena.

Los capítulos que se presentan pretenden encuadrar el espacio de producción de las categorías y formas que resienten la convivencia. Se centran en el legado que deja la transición del proyecto colonial y republicano al de nación: la homogeneidad inventada.

De este modo el Capítulo II, propone como un ejemplo de este legado el espíritu moderno de Andrés Bello, recogido en sus aportes a la configuración del ideario nacional. Pues sus trabajos se sitúan, justamente, alrededor de un núcleo ideológico que se define por instalar la noción de un espacio territorial como soporte de la producción cultural (Bocaz, 1981) y desde donde comienza a emerger la resignificación de los nuevos lugares a partir de un discurso unitario surgido, como dirá Luis Bocaz, de una patria común (Bocaz, 1981). Consideramos que la forma en que Andrés Bello adopta este legado en su modelo cultural, y lo realiza en un “régimen de verdad”<sup>2</sup> da inicio a la formalización de una agenda de construcción nacional bajo aquella homogeneidad inventada, a partir de la cual se promueve el orden moderno que permitirá la buena vida, la convivencia política

---

<sup>2</sup> Régimen de verdad en el sentido de Foucault: “Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de verdad: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero ”. Foucault, M., (1992). *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta, pp. 191-193.

exitosa entre modernos e iguales, pero también la mantención de la idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y cultura no-occidentales.

El Capítulo III pretende mostrar la proyección de la agenda nacional sobre la base de su tensión en el proyecto político nacional de nación instalado desde los años 70' en Chile y en el que se resuelve que cualquier alteridad será sometida a una especie de forzada rehabilitación homogénea, lo que reafirma la desaparición efectiva de todo desacuerdo y la diferencia en cuanto a la idea de lo público, de la que participa tanto el Estado como la conciencia pública en una trama de discursos sobre la (in)tolerancia política.

En el Capítulo IV se avanzará en mostrar, como alternativa a las políticas de tolerancia vestida como justicia distributiva, es decir, bajo normas según las cuales se organiza la distribución de los bienes materiales y que se miden en función del grado de apreciación social de que disfrutaban los grupos dentro de nuestra sociedad, las posibilidades de un enfoque de la justicia social que rechace como una falsa antítesis la alternativa entre una política igualitaria de la redistribución y una política del reconocimiento, cuyo objetivo es un espacio político en donde el gozar de un respeto "igual" no signifique la asimilación a las normas de la cultura mayoritaria o dominante.

Finalmente en el Capítulo V habrá una consideración de la evolución del legado (homogeneidad inventada), situándose para esto en el escenario de la revolución multimedia, en el que la imagen y sus discursos se han impuesto por sobre lo inteligible, instalando en lo social un modo de ver sin entender, tanto así que nuestra sensibilidad queda congelada en un escenario virtual, el del imperativo “como se debe”, donde la tolerancia se despliega con una presuposición: aquel que ve no sabe ver (Ranciere, 2011) y por lo tanto la capacidad de reconocimiento del otro, de la alteridad del otro queda olvidada

Para llevar a cabo la reflexión a partir de los distintos capítulos de la tesis, es preciso aclarar (Capítulo I) el marco que refiere a aquella sociedad compuesta por personas civilizadas pero que aún padecen la experiencia del daño. (Margalit, 2010) y en la que hemos querido situar nuestros planteamientos.

El análisis crítico de la tolerancia no es un tema nuevo, pero se ha desarrollado de manera significativa en los últimos años. Al querer dar cuenta de los inicios de la tolerancia religiosa y de la prudencia política hemos privilegiado algunos autores clásicos tales como Locke (1985, 1991), Voltaire (1985; 1999) y Rousseau. (1986) Estas defensas de la tolerancia nos parecen importantes, pues creemos que en su extensión nos dan una justificación más general de la tolerancia moderna en su versión más limitada. Pensando en una versión de la tolerancia como virtud, valor y norma, consideramos radicalmente importantes los planteamientos de Victoria Camps (1990, 1996). Así mismo, en cuanto a la

tolerancia como constelación conceptual negativa y positiva, hemos tomado a Carlos Thiebaut (1999); lo mismo para la relación de la tolerancia limitada con la experiencia moral y el daño y la tolerancia como principio ético, Humberto Giannini (1997) es concluyente. También se considerarán los aportes de un pensador clásico sobre la sospecha a la tolerancia como Herbert Marcuse (1965). Por otro lado, una discusión contemporánea sobre la tolerancia, que conjuga análisis históricos y conceptuales, puede verse en la obra colectiva de Manuel Cruz (1998). En cuanto a la tolerancia como virtud política y su relación con el liberalismo político y el reconocimiento multicultural, nos parece importante las ideas de filósofos clásicos como Will Kymlicka (1996), Michael Walzer (1998) y Charles Taylor (1993), pues dan cuenta de lo problemático y necesario del tema para orientar la convivencia humana en el presente. En la configuración de una lectura distinta sobre la explicación de la tolerancia, nos parece importante la visión de Axel Honneth (1997) respecto de la experiencia del menosprecio sobre el sentimiento que tenemos sobre nosotros mismos con respecto a las capacidades y los derechos que nos corresponden. Así también, en la propuesta de un sentido de la tolerancia desde la relación simétrica y horizontal de las personas como base para avanzar en el modo de manifestarse la igualdad desde el disenso y el desacuerdo (2006<sup>a</sup>, 2007), consideramos las distinciones de Ranciere sobre la categoría de lo policial ( que será el plano en que se expresa la tolerancia limitada) y la categoría de la noción de política como actividad bien determinada y antagónica de la primera: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por

definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Es lo que permitirá cambiar el destino del “escenario en común”, donde la política será esencialmente el conflicto sobre qué clase de actores son susceptible de ingresar en ese escenario hace ver lo que no tenía razón de ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar (2006a) En otras palabras, ampliamos la mirada hacia la ignorancia del otro. Finalmente, sobre las condiciones de posibilidad de la convivencia intercultural rescatamos los planteamientos de Fidel Tubino (2001, 2004) respecto de la hipótesis a nivel teórico de que las políticas multiculturales se sustentan filosóficamente en la concepción ilustrada de la tolerancia y el principio de diferencia del liberalismo político.

Estos pensamientos y conceptos nos permiten extender la explicación de la tolerancia hacia infinitas posibilidades de mejora de nuestra reflexión sobre la convivencia en el espacio público intercultural chileno, en el que, paradójicamente, las políticas públicas se piensan filosóficamente desde la concepción limitada de la tolerancia.

# INTRODUCCIÓN

Reflexionar en torno a la tolerancia es incursionar en uno de los temas cruciales para entender la organización de la política y la cultura del Occidente contemporáneo. La tolerancia surge en Occidente, precisamente como una respuesta moral y política, a los problemas de violencia cultural y religiosa, por lo tanto, será una manera de expresar respeto a los demás, según Camps (1990) aceptando las diferencias nos importan.

Tradicionalmente la tolerancia no ha sido considerada bajo un proyecto de coexistencia entre diversas formas de vida, en que cada una reconoce la legitimidad y justificación de las otras, más bien, fue visto como un proyecto de moderación respecto a creencias y prácticas consideradas falsas o equivocadas (Gray, 2000). En este sentido, entrada la modernidad se tolera lo diferente, lo molesto o, en otras palabras, aquello que nos importa. El peligro de esto, es que aquello que nos importa, en muchos casos, puede ser lo que tenemos por pernicioso: en el fondo dejaremos que algo que juzgamos como indeseable exista.

La naturaleza religiosa que se le atribuye a la tolerancia (Locke, Voltaire,) hace que en la práctica sea interpretada bajo la noción (general y persistente) que se inscribe en el origen latino de “tolerare”, derivado de tollere: soportar, aguantar a regañadientes lo que no nos resulta grato. Noción negativa que, al mismo tiempo, se ha traducido como la actitud de abstenerse de intervenir en la acción o la opinión ajena, aunque se tenga el poder de hacerlo y se desaprobe o no se aprecie la acción o la opinión en cuestión. Así, queda diferida cualquier posibilidad

de reconocimiento como entendimiento o deseo positivo de conocer y respetar al otro. Al otro sólo se le aguanta.

Por otra parte y en contra de aquella interpretación, quienes han vuelto a la noción de tolerancia en nuestros días (Camps 1990; Rawls, 1995; Thiebaut, 1999) aseguran que nace y tal vez sigue naciendo del rechazo de conductas y actitudes que se perciben como dañinas para algo o aquello que nos incumbe. Aparece, entonces, una visión de la tolerancia como demanda política y virtud moral. Demanda que se proyecta más allá del tiempo y espacio en que surge, en aquellos momentos en que se muestra amenazada la libertad o incluso la vida de las personas a propósito de sus creencias o modos de vida.

No debemos olvidar que la noción de tolerancia adquiere un sentido positivo hacia finales del siglo XVI y en concreto, en los textos que defienden el edicto de Nantes (1598). La tolerancia moderna, surge como tal a consecuencia de uno de los grandes movimientos históricos que dieron lugar a la modernidad occidental: la reforma protestante. En la época de la Reforma Lutero desafió el sistema de creencias y convicciones religiosas y morales del catolicismo y reclamó ser tolerado y soportado. Lo que hace específicamente Lutero es cuestionar la diferencia entre laicos y sacerdotes al subrayar la importancia de la conciencia individual y de la fe interna. Esto permite avanzar a la sociedad de su época hacia la libertad de creencias, eso sí, condicionada al respeto de la verdad revelada y el peligro que representa la conciencia equivocada (Fetscher, 1994).



De este modo la tolerancia comienza por ser tolerancia religiosa para luego extenderse a los planos seculares. Aparece en los escritos de autores liberales tales como Locke y Mill pero adquiere carta de naturalización plena con la Revolución inglesa y la demanda de una constitución escrita como el fundamento de un gobierno justo y con el proceso de Ilustración. Detallemos que la importancia de ambas defensas radica en que comparten dos convicciones que están en la base y los terrenos en la que la tolerancia se ha querido imponer: la verdad total no la tiene nadie y el deber del respeto mutuo derivado del reconocimiento dará una igualdad fundamental de todos los humanos. El respeto no es un deber, es una necesidad. (Camps, 1990)

Pero, para nuestro propósito, es importante advertir que el proyecto ilustrado apuntó permanentemente hacia la formación de una ciudadanía de raíz universal, cosmopolita, racionalista y homogénea, que se constituye, a su vez, en el ámbito de un espacio público nacional homogéneo, en el que se pudiera dar la tolerancia entre ciudadanos *pares e iguales*. Entonces, la tolerancia así dispuesta mostrará una forma común de vida ética, haciendo posible el desacuerdo moral entre aquellos que compartían esa forma de vida ética, sin embargo los marginados, aquellos que no compartían las categorías de pensamiento dadas por supuestas por las creencias rivales quedarían excluidos (Gray, 2000). Este argumento, nos obliga a reconocer que la tolerancia posee límites irritantes. No todo es tolerable. Ya el Edicto de Nantes, donde podemos situar la gran reflexión

filosófica, política y jurídica del concepto, era una muestra de tolerancia por prudencia política. La concepción ilustrada de la tolerancia fija límites al poder y configura sus formas. Esto lo hace en un escenario en que la variedad moral no se extendía a una diversidad de virtudes propias de diferentes modos de vida.

Es significativo entonces que, en su historia, la tolerancia cumpla una función ambigua: Si bien juega un rol importante y decisivo en el reconocimiento de los derechos subjetivos o las libertades propias del estado de derecho moderno, objetivamente no ha favorecido un pluralismo moral y político, más bien ha facilitado la creencia en un conjunto único y unificado de valores. En el fondo de su evolución, para la tolerancia el acuerdo razonable sólo tolera el desacuerdo dentro de un lenguaje común.

Por otro lado, para las sociedades contemporáneas, y en una época de democracias pluralistas, lo más propio de la actitud de tolerar parece ser, efectivamente, la adhesión al pluralismo en materia de diversidad y de diferencia. Pero, un apego así, ve en la noción de tolerancia lo mismo que la indiferencia; actitud que permite que las diferencias se anulen mutuamente. Es decir, la renuncia a la toma de posición o, en la ausencia de convicciones de parte de quien tolera, incluso la actitud de abstenerse de intervenir en lo que se desapruueba moralmente.

En contra de aquella interpretación, pareciera que una versión más actual de la tolerancia, reconocida por Victoria Camp (1990) como virtud de la democracia, queda ligada a una nueva experiencia de lo público, experiencia en la que –la tolerancia- no aparece en el vacío, independiente de las estructuras políticas y jurídicas, de la nueva configuración del espacio público. Nace, por el contrario, en la conflictiva arena de las discrepancias políticas (Thiebaut, 1999).

Esta nueva experiencia de lo público, es definida por la interculturalidad; es decir, por la existencia de una diversidad étnica y cultural en una sociedad determinada y por tanto, la construcción de un diálogo permanente entre los diversos actores para llegar a entendimiento (Tubino, 2004). Esta será la característica propia de las sociedades democráticas y abiertas en el cambio de siglo, la que será percibida, al menos inicialmente, como una fuente de problemas y de situaciones conflictivas. Lo que se evidencia en la habitual dinámica de las relaciones políticas y culturales de la sociedad, es que el pluralismo ha dejado de ser una teoría ética que hable de “culturas remotas” para convertirse en lo que Gray denomina una fenomenología de la vida cotidiana (2000).

En el sentido en que hemos hablado de la tolerancia, cómo una herencia que dejan los procesos de reforma y de ilustración y una visión estratégica de la política liberal sobre la redistribución del poder en lo público ¿Qué ocurre entonces cuando observamos que la diversidad en toda su dimensión es hoy un hecho establecido de la vida? ¿Cabría aceptar a la moralidad política liberal como neutra

ante el “bien”, o favorecer una particular forma de vida donde la autonomía de la persona es el centro?

Según autores como Carlos Thiebaut (1999), en la discusión contemporánea sobre la tolerancia se llega a enfatizar que efectivamente se trata de una virtud borrosa. El propio Michael Walzer (1998), por su parte, propone una gama de cinco matices distintos: resignación, indiferencia, actitud estoica, curiosidad y entusiasmo. Todos estos dan cuenta de un modelo de sociedad que instala las formas de convivencia en la diversidad, como conflicto permanente frente al vivir justos.

En consecuencia, es posible prever que los conflictos propios de las migraciones y las disputas político-étnicas en América Latina nos vuelvan a una disposición a la tolerancia aún muy limitada y que recuerde el punto de partida de la discusión sobre esta en el siglo XVI, donde se expone un concepto de la religión cristiana aún con pretensiones de exclusividad y de intolerancia.

Esto hace entender que las dificultades que presentan las sociedades abiertas para pensar la tolerancia como virtud en sentido estricto (como manera de ser moral de los individuos, más allá de una idea utilitaria, natural y reguladora del poder, cómo aprendizaje), las obliga a tener que aceptar finalmente que entender qué es en cada momento la tolerancia es, también, percibir y definir qué

consideramos intolerable, qué no podemos moralmente aguantar y por qué no podemos solo soportar al otro, sino también comprenderlo.

Creemos que proponiendo esta reflexión para su discusión, se podría mejorar las formas de convivencia que aparecen en el espacio público intercultural. Espacio que, como se verá en Chile, sostiene una concepción ilustrada de la tolerancia y el principio de la diferencia propios de lo que llamaremos políticas de tolerancia.

Para situarnos en la reflexión proponemos una mirada ético-política de la convivencia intercultural; es decir, una mirada sobre la forma en que:

- se ha entendido hasta hoy la tolerancia, en vinculación con los discursos sobre la interculturalidad y la manera de observar la diversidad.
- mayoritariamente, en su práctica y enseñanza, se ha presentado como disposición adquirida, con lo que se ha vuelto aún más necesaria en las sociedades occidentales. Necesaria y sin embargo insuficiente.

Efectivamente, desde esta mirada crítica anunciamos que las formas de coexistencia nunca se han debatido académicamente con tanta amplitud como en la actualidad. A su vez, la inmediatez de la diferencia, el conflicto moral como encuentro cotidiano con la otredad nunca se ha experimentado en tal alto grado.

Los discursos que se levantan en distintos sectores de la comunidad intelectual sobre la constitución de la nación, políticas del perdón, reconocimiento constitucional de los pueblos ancestrales y de la convivencia en general (Giannini 1997; Walzer, 1998; Thiebaut, 1999) son ejemplos de aquello, una forma de aproximarse a la tolerancia, como disposición a priori, será su hilo conductor. Con esto se han ido configurando ciertas políticas de la tolerancia, que se orientan como un ejercicio sistemático de prácticas y producción de dispositivos<sup>3</sup> que vienen insistentemente a fundamentar la mirada hegemónica sobre la sociedad civilizada que “de igual forma daña al rechazar e ignorar formas de vida en las que hoy las personas expresan su humanidad” (Margalit, 2010, p 7).

## **El problema. Las escenas de la tolerancia**

En definitiva nuestra intención es abordar y evidenciar la forma limitada en que, hasta hoy, se ha entendido –o mal entendido- política y filosóficamente la tolerancia en relación a la convivencia intercultural. Lo que queremos problematizar entonces es:

---

<sup>3</sup> Lo que nos dice Foucault como dispositivo, y que consideramos para nuestro capítulo, es: a) En primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen, los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no-dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos; b) En segundo lugar, es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad; c) En tercer lugar, una formación que en un momento histórico dado tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. (Ver, DELEUZE, G (1990), ¿Qué es un dispositivo? En Varios Autores, *Michel Foucault filósofo*, Barcelona: Gedisa.

¿Qué es esto que se ha presentado, en los hechos, como esta forma limitada de entender y promover la tolerancia, herencia de la Reforma y del proceso de Ilustración, y por tal, bajo la idea liberal de una disposición natural hacia la convivencia pacífica?

Y es que las políticas gubernamentales en torno a las relaciones entre educación e interculturalidad, los discursos sobre reparación histórica y reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, se han ordenado permanentemente en torno a un efecto de totalidad estructural inclusiva y asimiladora de las diversidades en Chile. Orden que ha sido posible por la relación entre los conceptos de tolerancia e interculturalidad.

Esto ha hecho creer que los desafíos que plantean los extranjeros y los pueblos indígenas, entre otros, a la democracia representativa actual, pudieran ser aspectos centrales de las políticas públicas y de educación, dirigidos al orden y la justicia social dentro de los límites de la convivencia pacífica y el estado liberal de derecho. Sin embargo, los hechos muestran que esta creencia es parte de una cultura que pregona el consenso como un efecto de sentido, que se vuelve efectivo mediante ciertas políticas o formas en las que un convincente discurso del tolerar, como disposición a priori, logra asegurar el orden en la convivencia social y cultural bajo un ideal de igualdad. Entonces ¿Qué puede ser una sociedad intercultural y tolerante?

Por de pronto, es una sociedad en la que las instituciones y las personas están en lo propio de la comunidad, en un escenario de deliberación intercultural, en diálogo real y no abstracto, lo que implica la permanente actualización de la diferencia. Sin embargo, para que este escenario exista con efectos sobre las personas de la comunidad, se requiere llevar la mirada crítica al punto de evidenciar aquellos dominios donde circulan los discursos de poder que nos mantienen a raya de aquella actualización y que existen para velar por la instalación de la tolerancia, en contextos donde lo público es, pese a todo, diverso e intercultural (educación y justicia).

De nuestra reflexión se debe inferir que no es lo mismo creer en una sociedad tolerante e intercultural dada, que pensar interculturalmente en una sociedad tolerante donde el disenso rige la producción de un mundo común. Esta premisa contiene un enunciado que plantea que pensar la tolerancia desde la interculturalidad, por tanto, expresada más que como respeto racional a la diferencia, en realidad, como una disposición adquirida, es una forma de comportamiento, más allá de una acción afirmativa, una alternativa ético-política y una construcción discursiva y práctica.

Así, ante el planteamiento de que el problema de la convivencia intercultural es producto de cómo hemos entendido la tolerancia hasta hoy, nuestra tesis de trabajo plantea que esta forma limitada (negativa) de entender y promover la tolerancia en la organización de lo público se denomina “políticas de la tolerancia”



y que para pensar la tolerancia de otro modo, como virtud de lo público debemos aceptar que esta no se da ni se reivindica, sino más bien se practica. Esto tiene una implicancia: a la tolerancia como política de consenso tendremos que oponer, la tolerancia como una política del disenso que no es el conflicto de opiniones e intereses, sino más bien, el conflicto de dos mundos sensibles. Esto quiere decir que se debe hacer efectiva desde una mirada dual, negativa del aguantar o soportar y, por tanto, propia de una relación vertical y positiva, que se expresa en la capacidad de comprender la diferencia del otro y, por lo tanto, relación horizontal entre ciudadanos.

Esto quiere decir que hemos entendido la tolerancia como parte de una política consensual que construye la figura del otro desde el reconocimiento a priori de la igualdad o el respeto racional de la diferencia, ofreciéndonos la oportunidad de actuar frente a los demás “como si” fuesen importantes para nosotros, volviendo la práctica de la tolerancia un mero acontecimiento discursivo no relacional y que sostiene el daño hasta el infinito.

La estrategia con la cual abordamos la pregunta inicial se caracteriza por problematizar en torno a escenas o impresiones sobre la forma en que se evidencia, en la sociedad chilena, la forma en que hemos entendido la tolerancia.

Esto requiere una interpretación ético-política sobre el problema de la convivencia en general e intercultural en particular, es decir, una lectura crítica de las instituciones diseñadas a partir de discursos a priori de convivencia democrática y abierta a la diversidad, pero que mantienen un marco general implícito que dan origen a las inequidades sociales y culturales. Pero una interpretación ético-política sobre el problema de la convivencia intercultural nos exige abordar la tolerancia desde su contradictoria contingencia, por tanto, desde la práctica de inclusión y exclusión de las políticas de la tolerancia.

La estrategia, entonces, no es buscar el origen de la adhesión, suscripción o aplicación a las políticas de la tolerancia, sino más bien, buscar las condiciones de posibilidad en que se instalan como discursos en la realidad chilena, sus aplicaciones y efectividad, con el fin de llegar a responder a: ¿Cuál es la voluntad de poder? y ¿qué tipo de sociedad tolerante se quiso instalar en la opinión pública nacional e internacional? En definitiva, ¿qué es todo esto que hoy se nos presenta como problema de convivencia intercultural?

La búsqueda de aquellas condiciones de posibilidad se realiza problematizando en torno a cuatro escenas o impresiones, las que nos permiten observar la forma en que se ha venido entendiendo la tolerancia desde el establecimiento de una verdad que funcionaría, tomando las palabras de Ranciere respecto de la “policía”, para aceptar cierta “capacidad de funcionar organizando

a las personas en comunidad y su consentimiento, para descansar en la distribución jerárquica de lugares y funciones” (Ranciére, 2006, p. 17).

Lo que abordamos entonces escenas e impresiones sociales y culturales en Chile. Cada uno de estas se constituye en vaso comunicante de una forma de argucia en la configuración del poder político. En estas la igualdad ha quedado excluida del funcionamiento habitual del orden social, sin embargo, es su justificación y objetivo; ha quedado fuera del orden y tal vez inalcanzable.

Aquí, el ejercicio mismo del poder se acompaña de la práctica de la tolerancia a partir de la cual diversas formas de pensamiento y cultura conviven unas con otras frente a un sistema político que, sin embargo, las hace desaparecer. A partir de ellas será posible observar un ethos que lucha por aparecer y ser respetado, una intermitente manifestación de la búsqueda por ser desclasificado mediante la igualdad en el disenso.

Hay en esta búsqueda de igualdad la creación de un nuevo orden, en el que la posibilidad de omitir las diversidades, de crear un espacio lleno de dispositivos estratégicos que humillan, inhiben la reafirmación de derechos, los reclamos culturales y sociales, se vuelve cierta. A partir de esta idea es que discutiremos sobre los efectos de positividad de la tolerancia como discurso, haremos una interpretación de acontecimientos en los que las políticas de la tolerancia no son más que un conjunto de prácticas y dispositivos discursivos que provocan (o

quieren) la desaparición del disenso como conflicto en la configuración del mundo común y por el cual ese mundo común existe. El disenso como el conflicto de dos mundos sensibles (Ranciere, 2006).

Así también entenderemos que la diversidad legitimada y enriquecedora es más bien un derecho desde donde anunciamos la cultura como un proceso dinámico en donde se pueden construir relaciones tolerantes de reciprocidad, en que todos resulten beneficiados de un poder que permita una producción, circulación y consumo de la significación de modo equitativo.

Por lo anterior, esta es una tesis que presenta evidencias sobre cómo se articulan en Chile los efectos de positividad de la tolerancia tal cómo la hemos conocido. Hablar entonces de políticas de la tolerancia, significa problematizar la tolerancia en su materialización, como la producción de la política del consenso en el escenario actual, desde el reconocimiento de la existencia de una amplia gama de formas de vida e identidades y, entre las más notables presentes en nuestro país, las culturales que hacen referencia esencialmente a la etnia.

Como aproximación a las evidencias será necesario avanzar por la idea misma de tolerancia, desde su concepción moderna y como pilar fundamental del liberalismo político (Rawls, 1995) así como también por la idea del multiculturalismo como el resultado más claro de la política del “como si” de los estados modernos para verdaderamente inhibir la diversidad justamente desde la

perspectiva del reconocimiento de la igualdad. A partir de esta primera dimensión de la estrategia de problematización se proponen cuatro escenarios que van desde la historiografía enmarcada en una de las políticas de la tolerancia que se plasma desde la dinámica de la transculturación cultural en Chile, hacia una política que concita el terreno de lo moral donde declaramos como una opción al daño y la humillación, causados al tenor de nuestra permanente e inexcusable convivencia, una realidad de la tolerancia instalada por la fuerza reparadora del pensamiento y la acción contingente.

Cuatro políticas que en distintos tiempos y de forma singular, se congregan en su diferencia ante un hecho irreprochablemente necesario: la búsqueda de un camino que nos permita vivir juntos en Chile más allá del precario equilibrio entre libertad e igualdad propia del liberalismo.

En aquella búsqueda el primer escenario se presenta desde la historiografía y desde el sentido que cobran para el escenario social y político las ideas de Andrés Bello como sujeto transculturador. Como un intelectual euroamericano que ante el proceso de independencia y constitución de los estados no se dedicó simplemente a difundir la cultura hegemónica y extranjera, sino más bien, efectuó un proceso de selección, descartes, rescate, descubrimiento, combinación y síntesis de aquella cultura. A partir de esto, se revisa el papel determinante que cumplió Bello en el momento de realizar el proyecto de fundación de la sociedad y cultura nacional americana independiente que, sin embargo, se mantuvo

fuertemente en un proceso contradictorio de descolonización y de explotación a partir de una superposición del orden, donde la asimetría, como característica de la tradición política se basa en la supremacía de una elite: la del hombre blanco.

Esto nos permite sostener que su modelo cultural constituye efectivamente un “régimen de verdad” a partir del cual se pone en circulación una particular reinención ideológica de la nación en vista a lo que sería la formación y el fortalecimiento de la República que promueve la buena vida, la convivencia política exitosa entre modernos e iguales, pero también la idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y cultura no-occidentales.

El examen sobre el concepto *transculturación* se desarrolla asumiendo y proyectando su uso en la política cultural de Bello en Chile, a partir de lo que aquí se consideran ciertos dispositivos estratégicos tales como la revista *El Repertorio Americano*, el periódico *El Araucano*, el “Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile” de 1843 y su *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, los que permitirán mostrar la dinámica que adopta las políticas de la tolerancia en cuanto permite reconfigurar un nuevo orden, siempre desde arriba, y a partir de la ley. Esto se encuentra en el proceso de autoformación criolla con la que Andrés Bello legitimó simbólicamente su empresa.

En el segundo escenario se establece la discusión sobre algunas ideas fuerza para evidenciar la tensión de aquel proyecto político nacional y que en Andrés Bello se explicaba como único, proyecto en el que cualquier alteridad será sometida a una rehabilitación homogénea, lo que reafirma la desaparición efectiva del desacuerdo y la diferencia en cuanto a la idea de lo público, de la que participa tanto el Estado como la conciencia pública en una trama de discursos sobre la (in)tolerancia política. De esta forma, abordamos la escena de aquel proyecto de nación instalado o reforzado desde los años 70' en Chile mediante la Declaración de Principios de la Junta de Gobierno. En este capítulo queremos ir desde nosotros a los otros, desde la configuración de un régimen de la igualdad (pero donde está excluida) y el consenso nacional bajo la ley marcial, hacia las posibilidades de una opción distinta, la del disenso; opción que puede admitir la idea universal de nación bajo la dinámica del reconocimiento de la diversidad.

Por otra parte, en el tercer escenario, se evidencia cómo a partir del discurso democrático en Chile se alimenta la fábula que habla de la instauración de una democracia justa, donde la justicia es entendida desde la antítesis entre la política igualitaria de la redistribución y la política del reconocimiento. Esto permitiría, hasta el día de hoy, frente al deseo de fortalecer la equidad cultural sometida a debate en distintos momentos y a lo menos en los discursos democráticos, llevar inevitablemente a superar los arreglos formales normativos impuestos de manera fértil en las reformas latinoamericanas, para introducir nuevas articulaciones entre las políticas económicas y sociales en condiciones de

evidente desventajas y exclusión. De esta manera, ante la importancia de cómo asignar los bienes y recursos sociales y políticos de acuerdo con los derechos, las contribuciones, los méritos y las necesidades, recogemos, en contra de esta política, el pensamiento de Nancy Fraser, quien reclama por un enfoque de la justicia social que rechace como una falsa antítesis la alternativa, que en nuestro caso se juega en el reconocimiento de las etnias, entre una política igualitaria de la redistribución y una política del reconocimiento, cuyo objetivo es un espacio político en donde el gozar de un respeto “igual” no signifique la asimilación a las normas de la cultura mayoritaria o dominante.

Lo que se sostiene como alternativa a las políticas de la tolerancia vestida como justicia distributiva, es decir, bajo normas según las cuales se organiza la distribución de los bienes materiales y que se miden en función del grado de apreciación social de que disfrutaban los grupos dentro de nuestra sociedad, es la necesidad de reclamar reconocimiento y redistribución sin reducir ninguno de los dos al Otro. Hoy más que nunca quedan expuestas las fisuras de esta aparente democracia justa (la deliberativa/tolerante) al confrontarla con una concepción única y bidimensional de la justicia (la que nos interesa aquí) que se presenta bajo la defensa política de la democracia como reconocimiento y redistribución.

Finalmente, a partir del último de los escenarios propuestos: la imagen como dispositivo, sostenemos que no es posible desconocer la potencia de la revolución multimedia y su relación con los espacios del discurso de la política



liberal. En esta revolución la imagen se ha impuesto por sobre lo inteligible, instalando un modo de tele-ver (Verón, 2001), ver sin entender, tanto así que nuestra sensibilidad (capacidad de reconocimiento del Otro, de la alteridad del Otro) queda congelada ante el exceso de simulacro.

Es en este simulacro, donde se ha consolidado el “cómo se debe” del escenario virtual, escenario donde la tolerancia se despliega con una presuposición: aquel que ve no sabe ver (Ranciere, 2011) Pero, no perdamos de vista la responsabilidad que le cabe a la imagen como enunciado moral ante un “campo intercultural” de conflictos.

Se quiere pensar a la imagen más allá de su origen y rescatarla desde lo moral, asociándola a un curso alternativo de su historia. Nuestra idea es hacer otra lectura en que la fuerza de la imagen sea vista, recogiendo algunas ideas de Carlos Thiebaut y Ranciere, como movimiento de emancipación entre el daño causado y el rechazo. Así, aprenderemos a hablar y nombrar, desde esa imagen que instalan los medios, aquello que muchas veces olvidamos que era rechazable: la vida dañada.

## **CAPITULO 1**

Sobre las políticas de la tolerancia

## 1.1. Sobre la tolerancia

El problema que se nos presenta al explicar la tolerancia, es aquel que evidencia cómo lo hemos entendido y valorado, en realidad no desde lo que significa una disposición adquirida en las personas, y por tanto relacional del carácter, sino más bien como una disposición dada y natural que define a las relaciones en la sociedad moderna. Así entendido, es posible reconocer que efectivamente la forma natural en que predomina la valoración del concepto implicaría necesariamente jerarquía: siempre hay un alguien que tolera y hay un alguien tolerado.

Sin embargo, queremos proponer que la tolerancia no debe partir necesariamente de esta jerarquía, entendida siempre como desigualdad. Mucho menos producir políticas de igualdad que tiendan a anularla con acciones correctivas. En otras palabras, y con los argumentos de Ranciere respecto de la educación y la política, “quién plantea la igualdad como *objetivo* a alcanzar a partir de la situación no igualitaria la aplaza de hecho al infinito (Ranciere, 2007b, p. 9). Lo que expresamos acá es que las políticas de la tolerancia basan su práctica en esta estrategia: *hay una búsqueda de la emancipación mediante el recorrido hacia el logro de una igualdad que nunca llega a concretarse*. Esto es particularmente visible en la sociedad inglesa, de los inicios del siglo XIX pues, en términos de organización política y cultural, reestructura la sociedad desde ideas e instituciones que dan continuidad a los privilegios de los grupos dominantes. Es en

esta sociedad justamente que la educación tendrá una tarea primordial: la formación de los *gentlemen*, como nos dice Vergara “inspirada en la concepción clásica de Locke de *Pensamientos sobre educación*, según la cual sólo se debía educar a las élites de poder, pues eso asegura el desarrollo de toda sociedad” (2013, p. 168). Pues bien, esta sociedad inglesa vivía los efectos de la revolución industrial iniciada en el siglo XVIII, en que la gestión de emancipación se planteaba bajo un concepto de educación que le permitía mantener su estatus para beneficio de todos y, por consiguiente, de la desigualdad. En este contexto, como veremos para el caso de América Latina y Chile, Andrés Bello encuentra la base de sus ideas políticas y sociales.

En la tradición liberal han funcionado las políticas de la tolerancia bajo la idea de un “como si” de la confianza y seguridad en el resguardo de los derechos individuales y colectivos. Aquello ha definido la forma en que se ha dado orden a una sociedad que exalta el cuidado en la convivencia de culturas y valores diversos. Sin embargo, autores como Avishai Margalit (2010) traslada las preguntas que se hicieron los insignes predecesores representantes del pensamiento liberal respecto de la tolerancia, en el diseño moral y político de las sociedades occidentales, hacia las posibilidades de una sociedad democrática realmente decente en que las instituciones que conocemos no nos humillen. Efectivamente, cuando hablamos de políticas de la tolerancia entonces queremos recoger esa reflexión respecto de una sociedad compuesta por personas civilizadas pero que aún padecen el daño moral y discutirla tomando a autores

como Humberto Giannini (1997), Fidel Tubino (2004), Carlos Thiebaut (1999) y Jacques Ranciere (2006; 2007; 2011) que nos entregan elementos de análisis suficientes para desarrollar una nueva reflexión sobre la tolerancia como virtud pública y por lo tanto como condición de posibilidad de la convivencia intercultural.

Lo que planteamos en esta tesis es, por el contrario, reinterpretar la tolerancia desde aquello que Carlos Thiebaut llama peculiar virtud de lo público, un espacio de convivencia de los diversos y que operaría bajo la idea de una constelación conceptual, es decir, para recuperar una mirada dual de la tolerancia ilustrada, primero a partir de una definición negativa del aguantar o soportar y, por tanto, propia de una relación vertical en la que se nos pide restringir algunas de nuestras creencias que no debemos considerar absolutas por encima de la convivencia; segundo, de una definición positiva de esta, que se expresa en la capacidad de *comprender* la diferencia del otro y, por lo tanto, relación horizontal entre ciudadanos: una forma de presentación de nuestras creencias y de sus razones en el espacio público (Thiebaut, 1999).

El punto es que lo que llamamos tolerancia negativa ha sido entendida (o mal entendida) exclusivamente desde los argumentos de quién tolera, sin embargo estos mismos argumentos corresponden al “reconocimiento de quién reclama ser tolerado” (p. 53). La visión clásica liberal de la tolerancia y que conforma “una de las más sólidas teorías del nuevo estado moderno que basa su legitimidad en el reconocimiento de los derechos individuales” (p. 53) la

encontramos en el análisis que hace Locke en la *Carta sobre la tolerancia*. El reconocimiento de los derechos reclamados es justamente a la vez lo que reconoce las demandas de quienes reclaman ser tolerados y evidencia la “nueva forma de entender el ejercicio del poder” (p. 53) en un espacio público acotado de creencias y modos de vida distintos.

Puntualmente, Carlos Thiebaut se referirá a la tolerancia negativa como la “capacidad de soportar las diferencias y/o la discrepancia en función de algo que consideramos más importante, es decir, la convivencia con el otro basada en decisiones que surjan de la deliberación racional común y no de la imposición irracional de la posición o de la creencia de una de las partes” (1999, p. 61). Se tolera lo que no se comparte, lo que en principio no está de acuerdo con nuestras creencias, costumbres y valores. Nos dice que “la tolerancia nació y tal vez sigue naciendo del rechazo de conductas y actitudes que empiezan a percibirse como dañinas para algo que nos incumbe. Eso que nos incumbe es la posibilidad de la convivencia política entre ciudadanos que creemos cosas distintas. Dañar e impedir esa posibilidad de convivencia es lo que la tolerancia rechaza” (1999, p. 61).

Sin embargo, quedan preguntas pendientes:

¿Qué implica la tolerancia frente a las intolerables costumbres arraigadas culturalmente que vulneran los derechos humanos fundamentales? ¿Qué pensar

ante la mutilación de miembros por robo en algunos países musulmanes o al abandono de niños tipificados como brujos en algunas etnias de la Amazonía?

Para nosotros, la tolerancia no debe confundirse con la aceptación pasiva de lo éticamente intolerable. Si queremos problematizar, no puede explicarse desde la abstención de intervenir en cualquier acción intolerable. Quienes interpretan la convivencia humana desde la experiencia del conflicto y el reconocimiento moral y cultural (Giannini, 1997; Thiebaut, 1999; Margalit, 2010) sostienen que tolerar significa, ante todo, no excluir al otro del debate público por no compartir nuestros valores o nuestras creencias culturales. Aceptamos, para definir esta postura, que la tolerancia existe como principio ético: todos somos interlocutores válidos respecto de la experiencia del daño (Giannini, 1997, p.11-12). Si tolerar significa incluir al otro en el espacio público de la deliberación común, entonces "entender a qué se opone la tolerancia es, en cada momento, el ejercicio de practicar la lúcida mirada que compagina el respeto al otro en el espacio público que compartimos y la posibilidad abierta de la deliberación común sobre las formas de nuestra convivencia, a pesar de nuestros desacuerdos y, sobre todo, teniéndolos en cuenta" (Thiebaut, 1999, p. 62). En este sentido, cabe decir que el espacio público propio de las sociedades auténticamente deliberativas y democráticas no debe ser culturalmente homogéneo, como ya planteamos, nadie debe estar excluido del debate y de la deliberación común por motivo de sus creencias, valores o costumbres porque contradicen o cuestionan las nuestras (Thiebaut, 1999; Giannini, 1997; Tubino, 2004). Sin embargo, este principio, más que conducirnos a una parálisis del juicio moral o a una especie de automutilación del ejercicio de la

crítica, debe llevarnos a la inclusión del otro (culturalmente) en el espacio del debate público y de ahí a ejercer la crítica reflexiva mutua. Thiebaut ofrece la alternativa de aceptar que la vida democrática consiste precisamente en aceptar como regla de juego de la convivencia que nuestras creencias pueden no ser ciertas y que debemos aprender a dar razones de los enunciados que las explicitan.

Ahora bien, y para ayudar a responder las preguntas hechas, la tolerancia positiva consiste en intentar situarse en el lugar del otro para comprender sus creencias y valoraciones desde dentro. Comprender al otro nos dice Thiebaut, salir de nosotros mismos, nos permite comprendernos a nosotros mismos de manera distinta a la habitual y recrear nuestras creencias y costumbres, pues, la tolerancia como una disposición adquirida logra modificar las maneras de entender al diferente y las maneras de entendernos a nosotros mismos desde la comprensión y el entendimiento público de los diversos elementos de creencias de los ciudadanos.

Ante esto, la tolerancia positiva es un esfuerzo intelectual y emocional animado por la intención de trasladarse imaginativamente a la perspectiva del otro para comprenderlo mejor y para comprendernos a nosotros mismos de una manera diferente. En consecuencia, "comprender las razones de otros y aceptarlas de tal suerte que modifiquen, aunque sea localmente, las propias, es darle al otro un lugar en el espacio de nuestras argumentaciones. Ese mecanismo,



racional y moral, de 'darle al otro un lugar' –un mecanismo estrictamente paralelo al de 'ponernos en lugar del otro'– es la modificación estructural que induce la tolerancia positiva" (1999, p. 68).

Soportar y comprender, se ofrecen en una estructura bipolar en la que "ambos polos se apoyan y se necesitan mutuamente a la vez que se van modificando el uno al otro" (p. 44). Estructura que se condice con una la condición relacional a posteriori entre las personas, entre prójimos y por lo tanto desde la experiencia moral que nos propone Giannini (1997), en la que nos exige, como principio ético, que todos seamos interlocutores válidos (desde nuestra extrañeza). La tolerancia entonces en cuanto virtud de lo público no se da ni se reivindica, ella se practica. Por lo tanto, podemos afirmar que es un aprendizaje.

Esta es la única forma de afirmar relaciones entre las personas a las que, sin excepción, se les reconoce la dignidad de la palabra, que es lo único compartido. A través de esta práctica virtuosa en el seno de la constelación descubrimos la potencialidad de toda persona cuando se considera igual a los demás y considera a todos iguales a él/ella. Aquí "crear la idea de tolerancia es dar nombre a algo que tal vez no era nuevo, pero que al nombrarlo se hace visible, permitiendo aún más, que se haga dolorosamente visible su ausencia" (Thiebaut, 1999, p. 45).

Pero: ¿Cómo se ha expresado este “como si” de la tolerancia?

Resulta interesante recordar el punto de partida de la discusión sobre la tolerancia en el siglo XVI, pues los iniciadores de la Reforma protestante expusieron un concepto de la religión cristiana que iba a seguir gravitando en la discusión sobre la tolerancia en los siglos posteriores, también en los textos que presentamos ahora, aunque en éstos no estarían ya presentes las pretensiones de exclusividad y de intolerancia que se encuentran en el pensamiento y en la acción de Lutero y de Calvino. (Abellán, 2008)

En el caso de Lutero la tolerancia se encuentra relacionada a la forma en que entiende la fe, como un acto de libertad, obra de Dios, que no puede ser, por lo tanto, impuesto ni forzado desde fuera, como escribe en 1523 *Sobre la autoridad secular*. Lutero creía además que el Evangelio es la única religión verdadera, y por consiguiente no había posibilidad de tolerar ninguna otra religión. El amor puede tolerarlo todo, soportarlo todo, pero la fe y la palabra no. Para Lutero cualquier tolerancia en asuntos de fe oscurece y lesiona la tolerancia de Dios; en asuntos de la palabra de Dios no se puede ceder, no se puede llegar a ningún compromiso. (Abellán, p.163)

La visión de la tolerancia será muy limitada para Lutero, especialmente frente a judíos y herejes. En otras palabras, la verdad del Evangelio no podía ser

tolerante, pues la fe que toleraba otras doctrinas falsas se disolvía ella misma. El luteranismo quería tolerancia, libertad de creencia y de culto para sí, pero no para las herejías de los católicos y de quienes se oponían al luteranismo. “Después de haberse manifestado en los primeros años de la Reforma a favor de un trato fraternal con los judíos, con la esperanza de su conversión, Lutero fue endureciendo su posición respecto a los judíos a lo largo de su vida” (Abellán, 2008, p. 164).

Por otra parte, para Juan Calvino la tolerancia se dará como la virtud cristiana de soportar o aguantar las injusticias. Como en Lutero, utilizará el término para describir el comportamiento que aconseja tener con aquellos que están equivocados desde el punto de vista de la fe. Pero no se puede tolerar en ningún caso la idolatría, la superstición y la magia; tampoco la apostasía, como puso de manifiesto en su defensa de la ejecución del médico español Servet. Como Dios ha dado a su pueblo una regla segura de piedad, las autoridades civiles tienen que condenar con la espada a quienes, apostatando de la fe verdadera, impulsan a que otros abandonen la fe rompiendo la paz de la Iglesia.

En el comienzo de la confrontación religiosa entre católicos y protestantes en Alemania, más que hablar de tolerancia se hablaba de *sarcienda religionis concordia*. Esto significa, recomponer la concordia entre los cristianos y de garantizar la paz pública. (Abellán, p.163) La paz de Augsburgo (1555) no estableció tampoco la tolerancia religiosa ni la libertad de conciencia. El principio

*cuius regio, eius religio* sólo reconocía en realidad libertad de conciencia para los príncipes, cuya religión debían seguir sus súbditos, derecho que, sin embargo, no se concedió a las ciudades del Imperio. Se debe reconocer que en 1555 no se hablaba, por tanto, de tolerancia sino más bien de una paz duradera para las religiones en conflicto, de una concordia entre ellas. Este ideal de la concordia se alimentaba de la esperanza de que la división religiosa se pudiera superar finalmente. La tolerancia religiosa se transformará en un elemento importante de la acción política que permitirá el reconocimiento público de la coexistencia de distintas religiones dentro de un mismo Estado.

Aquella diversidad de religiones será vista desde otra perspectiva y la reflexión política comenzará a preguntarse si es realmente posible y razonable para el Estado practicar la tolerancia religiosa. Después de la Guerra de los Treinta Años, la paz de Westfalia (1648) se dará un paso importante para la convivencia de las distintas confesiones religiosas: el calvinismo fue reconocido como la tercera comunidad religiosa garantizada por el derecho del Imperio, eliminándose de esta manera un peligro para la consolidación del Estado.

Por otro lado, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, los profesores del derecho natural elaboraron nuevas teorías sobre la formación del Estado y el ámbito de su acción. Estas reflexiones y las elaboradas también en el seno de las iglesias incidieron sobre la concepción de la religión y sobre las funciones del Estado en relación con la religión. “Las teorías iusnaturalistas de los siglos XVII y

XVIII contribuyeron así a delimitar un nuevo marco de relaciones entre el Estado y la religión, que se plasmaría en una nueva legislación positiva, en la que el concepto de tolerancia se presentaba ya con otros significados y otra fundamentación distintos” (Abellán, 2008, p. 165).

## **1.2. La tolerancia como señal inequívoca de la verdadera religión**

Locke es citado frecuentemente como uno de los filósofos que contribuye de manera importante en el análisis filosófico de la tolerancia. Plantea que la tolerancia está referida a su concepción de la religión como un acto interior del hombre que no puede ser impuesto desde fuera con medios violentos. Sabemos que el filósofo inglés no acepta la posible excusa de que cuando se tortura o se persigue por cuestión de fe se debe al deseo de luchar por el reino de Dios. Puesto que la religión es incompatible con la coacción, la primera cuestión que le preocupa a Locke es distinguir entre el ámbito propio de una Iglesia y la del Estado. Plantea que sólo una clara diferenciación entre ambos evitará que el bien común pueda ser utilizado como pretexto por el Estado para ejercer una tiranía religiosa y que la tolerancia religiosa pueda ser utilizada como pretexto para lo que considera el “libertinismo”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Recordemos que en la Inglaterra de finales del siglo XVII, la persecución religiosa era un asunto común. El mismo Locke se vio obligado por razones religiosas y políticas a huir de Inglaterra durante algún tiempo refugiándose en los Países Bajos.

En su análisis Locke nos recuerda cuáles son los fines del Estado para derivar de ellos los límites de su actuación. De acuerdo con los fines del Estado desarrollados en el *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil* (Locke, 1991, II, pp.123-131), el ámbito de la autoridad estatal se limita a los intereses de la sociedad civil/política, no pudiendo ni debiendo extenderse hasta la salvación de las almas.

A diferencia del Estado la Iglesia es una comunidad humana basada en la libre adhesión por parte de sus miembros, que pueden ingresar y abandonarla. Una iglesia “se forma para honrar a Dios de la manera que los hombres crean adecuada para ser gratos a Dios y para que sea efectivo para ellos” (Abellán, 2008, p. 166)

A partir de aquella definición de Iglesia, Locke se pregunta qué poder tiene cada Iglesia, y si la sociedad en su conjunto o aquellos en quienes la sociedad ha delegado la facultad de hacer leyes tienen poder sobre las iglesias<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Para responder a esto Locke considera que la organización y administración de la iglesia es un asunto que ella misma debe determinar. Las fuentes de su organización están, según Locke, exclusivamente en las Escrituras, lo cual quiere decir dos cosas: que una iglesia no puede establecer nada que no esté mencionado u ordenado expresamente en las Escrituras y que no es necesario para ser una iglesia auténtica contar con una autoridad que sea continuación de la de los apóstoles. Frente a la tesis católica de que la iglesia tiene una cabeza, que sucede al apóstol Pedro, a quien Jesús le encomendó la fundación de la iglesia el pensador aduce el pasaje de Mateo 18, 20, en el que Jesús afirma que “dondequiera que dos o tres se reúnan en mi nombre, allí estaré yo” (Abellán, 2008; Fetscher, 1994).

Locke considera que la Iglesia verdadera sólo tiene que estar basada en las Escrituras, sin que nadie pueda interpretar o imponer algo que no esté contenida en ellas. Una Iglesia verdadera tiene como fin el culto a Dios, y a través de él, alcanzar la vida eterna. Toda la organización y administración de la Iglesia debe limitarse a este fin. Esto implica, según Locke, que una iglesia auténtica no puede emplear la fuerza en los asuntos de la fe ni tampoco tiene que ocuparse de cuestiones relativas a la posesión de bienes mundanos. (Locke, 1985, pp.16-17)

Pero ¿Hasta dónde debe extenderse el deber de tolerancia, tanto por parte de las iglesias respecto a sus propios miembros y respecto a otras iglesias como por parte del Estado respecto a los asuntos de la fe religiosa?

Una iglesia no está obligada, por tolerancia, a mantener en su seno a una persona que, habiendo sido amonestada, continúe transgrediendo las normas de esa sociedad religiosa. La expulsión, en todo caso, no tiene por qué ser ruda. Y señala expresamente Locke que esa expulsión no priva ni puede privar nunca al expulsado de ninguna de las posesiones civiles que tuviera.

En la relación entre distintas sociedades religiosas, Locke señala que ninguna sociedad religiosa tiene ningún tipo de jurisdicción sobre las demás, ni siquiera en el caso de que la autoridad política pertenezca a la confesión de una de esas sociedades. Su pertenencia no puede conferirle mayor autoridad a esa iglesia que si estuviera en manos de un pagano. Aunque la autoridad política

pertenezca a una iglesia determinada, la Iglesia sigue siendo libre y de adhesión voluntaria. La iglesia en la que esté integrada la persona con autoridad política no adquiere por ello el poder de la espada, ni tampoco pierde sus derechos de instrucción y expulsión sobre sus miembros si la persona con autoridad política la abandonara. Una iglesia puede expulsar a sus miembros que no cumplan, pero no puede aspirar a tener poder alguno sobre quienes no ingresen en ella.

Luego de analizar la posición de las Iglesias, Locke estudia la posición de la autoridad política respecto a los asuntos de fe, para mostrar dónde y cómo debe ser tolerante. La reflexión de Locke en este punto se puede resumir en que el gobernante no puede intervenir ni para determinar la fe verdadera ni para obligar a los ciudadanos a seguir una determinada creencia religiosa ni para corregir a quienes no cumplen adecuadamente con su propia fe. Como ha ido afirmando desde el principio de la *Carta*, para Locke la fe no es un asunto de la autoridad. (Locke, 1985, p. 166) En el caso de que un gobernante considerara que sus súbditos toman el camino religioso equivocado, no tiene poder para reparar ese extravío, de la misma manera que no puede aliviar el sufrimiento de un súbdito si éste pierde la salud. Tiene, por tanto, que tolerar esas “desviaciones”. Pero tampoco acepta Locke que un gobernante quisiera imponer a sus súbditos lo que una iglesia concreta dijera sobre el camino verdadero para la salvación, pues considera que no hay realmente diferencia entre que el gobernante guíe directamente a sus súbditos en asuntos de fe o los entregue a una iglesia concreta para ser guiados. En ambos casos se estaría dependiendo de la voluntad del



gobernante y nunca se llegará a la mansión de los bienaventurados si se va por un camino en contra de los dictados de la propia conciencia: sólo la fe y la sinceridad interior procuran la aceptación de Dios.

Para Locke (1991) la intervención del Estado en la elección del camino de la salvación queda descartada. Descarta incluso una posible contribución por su parte para que se siga el camino marcado por una iglesia concreta, es decir, una vez establecida la obligación de tolerancia por parte del Estado en asuntos de fe, entra Locke en el análisis detallado de los derechos de la Iglesia, mostrando los conflictos posibles con el Estado y su solución. Al final dejará claro lo que el Estado debe tolerar y lo que no ha de tolerar.

Los derechos de una iglesia, que se resumen en las cuestiones que tienen que ver con la creencia religiosa y con la práctica del culto, están fundamentados, según el pensador, en el deber que tienen los hombres de honrar conjunta y públicamente a Dios. Esta concepción del hombre como criatura de Dios constituye el punto de partida, tanto de la *Carta* aquí como del Segundo Ensayo sobre el gobierno civil. (Locke, 1991: II, 6)

Locke expondrá finalmente que las dificultades para la convivencia en la sociedad civil no proceden de la diversidad de opiniones religiosas, sino de lo contrario, de la no aceptación de las distintas convicciones religiosas. Si no se

oprime la tolerancia, si no se niega la tolerancia a quienes tengan otra opinión religiosa, no hay problemas para la paz. Los problemas vienen de la intolerancia.

Así la creencia no puede ser impuesta, debido a que la religión es una cuestión de creencia y de conciencia individuales. Por esta razón la persecución religiosa es un acto irracional. (Fetscher, 1994)

### **1.3. Tolerancia en la Francia ilustrada**

Los representantes del pensamiento ilustrado sobre la tolerancia instalan los puntos de referencia en la discusión sobre el comportamiento humano bajo la tutela de la religión.

En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu aborda la relación entre la religión y las “leyes”, haciendo una breve referencia a la cuestión de la tolerancia. La perspectiva desde la que Montesquieu analiza la religión no es evidentemente la de un teólogo preocupado por la cuestión de la verdad religiosa, sino la de un investigador político que analiza la funcionalidad de la religión para los distintos tipos de constitución política y para la formación de buenos ciudadanos. La presencia de la religión en la sociedad la considera siempre mejor que su ausencia. (Fetscher, 1994)

Entonces, la cuestión no está en poder decidir si es mejor que un hombre o un pueblo no tenga ninguna religión o que tenga una religión de la que se abuse. “En ese escenario su punto de partida indica que la religión cristiana, en concreto, es una religión con efectos positivos para la sociedad y el Estado” (Abellán, 2008, p. 168). Es una religión que quiere que cada pueblo tenga las mejores leyes políticas y leyes civiles y que se corresponde mejor con un gobierno moderado, pues hace a los príncipes menos crueles, impidiendo el despotismo. (Montesquieu, 1972, pp. 345-346)

Para Montesquieu, los cristianos serían ciudadanos muy conscientes de sus obligaciones con la patria, hasta el punto que considera que los principios cristianos otorgan un impulso más fuerte para cumplir los deberes con el Estado que el que dan las virtudes humanas en la constitución republicana, el temor en los estados despóticos o el falso honor en las monarquías. (Montesquieu, 1972, p. 348)

En relación con la diversidad de religiones dentro de un Estado, Montesquieu hace la observación de que cuando las leyes de un Estado han creído que debían admitir varias religiones, tienen que obligarles a que se toleren las unas a las otras. Para él es un principio comprobado que una religión reprimida se convierte a su vez en represora, pues en cuanto puede salir de la opresión ataca a la religión que la oprimió. Para Montesquieu las leyes tienen que exigir a las distintas religiones no sólo que no perturben al Estado sino que no se molesten

entre sí. La obligación de un ciudadano no se termina en no actuar contra el cuerpo del Estado, sino que está igualmente obligado a no molestar a ningún otro ciudadano, por lo que debe respetar la diversidad de religiones. (1972, p. 362).

Pero, por otro lado, dice Montesquieu que cuando un Estado está satisfecho con la religión ya establecida en él no debe admitir ninguna otra diferente, pues las religiones que tienen mucho celo en propagarse en otros lugares suelen ser religiones intolerantes. Por eso formula este principio de las leyes políticas en relación con la religión: cuando un Estado está en situación de aceptar o no una nueva religión, no se debe admitir ninguna otra, pero cuando una religión ya está establecida hay que tolerarla. (Fetscher, 1994)

Respecto de Voltaire, la libertad religiosa formaba para él un todo con la libertad económica, pues ambas en conjunto favorecían el desarrollo de la economía y el crecimiento de la población. Su defensa de la libertad de creencias religiosas se desenvuelve en una crítica permanente a la Iglesia católica, a la que acusa de tiranía, oscurantismo y fanatismo. Sus ideas sobre la tolerancia religiosa se encuentran sobre todo en su *Tratado sobre la tolerancia* de 1763 y en varias de las entradas de su *Diccionario Filosófico* de 1764<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> "Voltaire se colocó siempre en el papel del defensor de la tolerancia religiosa. Con motivo del "asunto Calas" escribió, en 1763, un *Tratado sobre la tolerancia* de considerable amplitud, en el cual expone sus argumentos en forma más completa que en el artículo "Tolerancia" de su *Dictionnaire philosophique*" (Fetscher, 1994, p. 87)

Su preocupación es la cuestión de la relación entre cristianismo e intolerancia. En el *Tratado* se pregunta si la intolerancia –que el observa en la religión católica- ha sido enseñada realmente por Jesús, es decir, si Jesús estableció leyes sanguinarias, si ordenó la intolerancia, si mandó construir los calabozos de la Inquisición, si instituyó los verdugos de los autos de fe<sup>7</sup>. Voltaire entiende que estas prácticas no proceden de Jesús. (Voltaire, 1999, p. 57)

Tampoco está de acuerdo con quienes quieren ver en el pasaje del Evangelio en el que Jesús expulsa a los mercaderes del Templo una muestra de intolerante violencia, pues Voltaire considera que en ese caso se trata de la aplicación de la justicia de Dios, y lo mismo dice del caso en que Jesús envía una legión de demonios del cuerpo de un poseso a los cuerpos de animales inmundos. Lo que ocurre es, según Voltaire, que la iglesia católica está en una posición opuesta a la de Jesús y ha cometido abusos, concretamente ha sido intolerante con los que profesan otra religión. La intolerancia de los católicos conduce a la persecución de los otros y al despojo de sus. Afirma que la sociedad civil está por encima de la sociedad eclesiástica, y que, por consiguiente, no se puede despojar de los bienes, arrojarlos a las mazmorras o dar muerte a aquellos ciudadanos por

---

<sup>7</sup> Para Voltaire no hay fundamento en los Evangelios para defender o practicar la intolerancia, ni siquiera en los dos pasajes en los que se ha podido inferir que la intolerancia o la coacción era legítima. Se trata de los pasajes del Evangelio de Mateo 22, 4-14 y del de Lucas 14, 15-24, en los que se cuenta la parábola de los invitados al banquete 12. El resultado final es que todos aquellos que fueron invitados y rechazaron la invitación por diversos motivos fueron objeto de la cólera y de la represión del rey que los había invitado. Según él ni siquiera en estos pasajes se ofrece un argumento a favor de la intolerancia, pues dice que no hay que tomar las parábolas al pie de la letra.

no profesar una religión, y tampoco se puede deponer al gobernante por ese mismo motivo. (Voltaire 1999, p. 46)

Voltaire presenta la tolerancia como un patrimonio heredado de la humanidad, pues todos los seres humanos, por tener errores y debilidades, necesitan del perdón mutuo y recíproco de los demás: la primera ley de naturaleza es perdonarnos nuestras tonterías sin usar la violencia para con los demás. Para Voltaire, todo particular que persiga a un hombre, a su hermano, porque no sea de su misma opinión, es un monstruo, pues “os digo que hay que mirar a todos los hombres como hermanos nuestros... Sí, sin duda, ¿no somos todos hijos del mismo padre, criaturas del mismo Dios?” (Voltaire, 1999, p. 68). La tolerancia, por tanto, es la consecuencia directa la debilidad de los seres humanos y de su sujeción a la mutabilidad y al error: Una caña tumbada por el viento en el fango dirá a la caña vecina tumbada en el otro sentido: Trepa como yo, miserable, o presentaré una instancia para que te arranquen y te quemen.

De los textos de Voltaire es posible interpretar que la tolerancia es la negación del fanatismo, el cual procede de la superstición. Por su parte, el fanatismo del que habla Voltaire, consiste en tomar los sueños por realidades y las imaginaciones por profecías, pero con el resultado añadido de estar dispuesto a matar por ello a quien no comparta esos sueños o imaginaciones. El fanático no es sólo un exaltado, sino que además confirma su locura con un crimen. El ejemplo de fanatismo más detestable que señala Voltaire es el de “los burgueses

de París que fueron a asesinar, a degollar, a arrojar por las ventanas, y a partir en pedazos, en la noche de San Bartolomé, a aquellos de sus conciudadanos que no iban a misa” (Voltaire, 1985, p. 256). Contra el fanatismo sólo existe el remedio del espíritu filosófico, pues este dulcifica las costumbres de los hombres y previene el acceso al mal. La religión no cura el fanatismo, pues en los fanáticos la religión se convierte en venenosa. Las leyes tampoco lo curan, pues los fanáticos están persuadidos de que el Espíritu Santo que les invade está por encima de las leyes, y de que su entusiasmo es la única ley que deben escuchar. (Voltaire, 1985, p.257) El único antídoto contra el fanatismo es precisamente la tolerancia, es decir, la aceptación de la condición de debilidad del ser humano y la tranquilidad de ánimo: “¿Qué se puede responder a un hombre que os dice que prefiere obedecer a Dios antes que a los hombres, y que, en consecuencia, está seguro de merecer el cielo al degollaros?” Los fanáticos suelen estar guiados por algún pillo que les pone el puñal en las manos. Es como el caso de ese “viejo de la montaña”, del que se dice que les permite saborear a los necios los placeres del paraíso, prometiéndoles la eternidad de estos placeres a condición de que maten a quien le señale. (Voltaire, 1985. p. 257).

La tolerancia para Jean-Jacques Rousseau será uno de los elementos básicos de la constitución del Estado, concretamente para darle fortaleza y estabilidad. Los hombres necesitan una religión para que la sociedad pueda subsistir. Ningún pueblo ha podido subsistir, ni podrá subsistir, sin una religión.

Según sabemos Rousseau busca encontrar el tipo de religión más adecuada para el fortalecimiento del Estado.

Es así como, según Abellán (2008), Rousseau identifica tres tipos de religión, que él examina desde esa perspectiva.

“La primera es la “religión del hombre”. Es ésta una religión natural, sin ritos, muy próxima a la religión cristiana primitiva, que él considera una buena religión pero que no guarda ninguna relación con el cuerpo político. Es una religión que considera a todos los hombres hermanos, pero no es práctica para los ciudadanos que viven, no en una sociedad internacional única, sino en Estados enfrentados unos a otros. Esta religión, en definitiva, no presta ningún apoyo al cuerpo político. La segunda es la “religión del ciudadano”. Se refiere con ella Rousseau a las religiones paganas de las “polis” antiguas, que, a diferencia del cristianismo, convierte a los ciudadanos en valerosos defensores de su comunidad. Es una religión que le da a una comunidad política sus dioses, sus patronos tutelares; tiene dogmas y ritos, que sólo tienen validez para esa comunidad concreta. Rousseau considera buena esta “religión del ciudadano”, pero puede ser asimismo una religión mala cuando convierte a un pueblo en sanguinario e intolerante, o cuando lo hace crédulo. La tercera religión es la “religión de sacerdotes”, con la que alude al catolicismo y a sus pretensiones de universalidad, por lo que genera una legislación y una organización propia junto a la del Estado. Esta religión les ocasiona a los ciudadanos un conflicto de



conciencia, pues pretende dominar sus conciencias al mismo tiempo que el Estado les exige un comportamiento determinado, de modo que es fácil que surja un conflicto entre la religión y el Estado. De hecho su crítica a la religión católica se basa en que ésta se ha separado de lo que fundó Jesús.

Según Rousseau, es un error considerar que Jesús fundó en la tierra un reino espiritual, cuando el realmente sólo fundó una religión. Este error condujo a que el Estado dejara de ser uno, causando divisiones intestinas. Los cristianos pasaron de hablar del reino en el otro mundo a hablar del reino de Dios en este mundo bajo un jefe despótico. Pero como, por otro lado, seguía habiendo leyes y autoridad políticas, surgió un conflicto permanente: “¿A quién debían obedecer los cristianos?” (Abellán, 2008, p. 175).

Al no encontrar ninguno de estos tres tipos de religión adecuado para el fortalecimiento del Estado, Rousseau propone una “religión civil”, que es una especie de “religiosidad mínima” exigida por el Estado, más allá de la cual cada ciudadano puede tener sus propias creencias, siempre que éstas no pretendan ser excluyentes y, por lo tanto, intolerantes con las demás. Como el poder del Estado sobre los súbditos derivado del pacto social no rebasa los límites de la utilidad pública, los súbditos no deben dar cuenta al Estado de sus opiniones sino en tanto que esas opiniones afecten a la comunidad. Para el Estado es importante que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes. Pero los dogmas de esa religión no le interesan a nadie más que al propio individuo. Al

Estado y a sus ciudadanos sólo le interesan en cuanto tengan efectos sobre el comportamiento y sobre los deberes que tienen que cumplir hacia los demás. Lo que le interesa al Estado es que ninguna religión separe a sus ciudadanos de sus deberes ciudadanos (Rousseau, 1986, pp. 145-146).

#### **1.4. La institucionalización de la tolerancia**

Siguiendo a Fetscher (1994) y Abellán (2008) podemos apreciar que es durante los siglos XVIII, XIX y XX que se dan pasos importantes para asegurar institucionalmente la tolerancia religiosa. Por una parte, es en la Inglaterra de la Revolución Gloriosa, que el Toleration Act de 1689 estableció el marco para despenalizar a los *Dissenters*, que habían sido perjudicados por la legislación durante la Restauración monárquica a partir de 1660, producto del conflicto abierto entre los clérigos y los funcionarios públicos y tras las guerras civiles y el Protectorado de Cromwell (Fetscher, 1994; Abellán, 2008). Las normas antitolerantes promulgadas inmediatamente después de la restauración monárquica, bajo Carlos II, habían sancionado con dureza a los puritanos. Así tenemos que:

La Ley de Uniformidad había depuesto de sus cargos a unos dos mil pastores puritanos. Esta Ley planteaba que estos pastores no podían residir a menos de cinco millas de sus antiguas iglesias si no juraban fidelidad al rey. En otro caso, la Ley de corporaciones (1661) había excluido a los *Dissenters* de todos

los cargos manipulables. La ley de 1689 eximía a los disidentes de sus sanciones, pero no extendía la tolerancia a los católicos ni a los unitarios. En otras palabras, los cuáqueros eran aceptados con condiciones. Los cargos públicos quedaban reservados exclusivamente para los anglicanos. Es decir, la ley de 1689 quedó muy por debajo de las expectativas que había despertado la nueva época política en Inglaterra.

Por otra parte, en Francia, en los años finales del reinado de Luis XVI y antes del comienzo de la Revolución, se promulga el 28 de noviembre de 1787 un edicto en el que se reconoce a los no católicos el derecho de contraer matrimonio libremente. La posibilidad de elegir la celebración del mismo ante un sacerdote católico o ante un oficial de justicia. Sin embargo, por aquel entonces, la religión católica, apostólica y romana seguía siendo la única que podía celebrar cultos públicos. El contenido de este Edicto quedó muy pronto superado por La Revolución. Ciertamente, durante las sesiones de la Asamblea Constituyente se planteó la cuestión de la libertad de conciencia, con la opinión de algunos diputados, de que es suficiente con tolerar a los no católicos. El marqués de Mirabeau, por el contrario, hizo una defensa de la tolerancia como un derecho a pensar libremente: “a mis ojos es un derecho tan sagrado que la sola palabra *tolérance* que trata de expresarlo me parece ella misma tiránica de alguna manera, puesto que la existencia de una autoridad que tenga el poder de tolerar atenta a la libertad de pensamiento, porque tolera algo de la misma manera que podría no tolerar” (Abellán, 2008, p. 190). La Constitución del 3 de septiembre de

1791 ya no hablaba de “tolerar”, sino de la “libertad de todo hombre para ejercer el culto religioso al que esté adherido”. Es un hecho que la tolerancia se había convertido en el derecho fundamental de la libertad religiosa.

Finalmente en Alemania, el primero en poner la tolerancia religiosa en el derecho público fue el Gran Elector Wilhelm von Brandenburg, que sancionó varios decretos sobre la cuestión en 1645, 1662, 1664. El Edicto de Potsdam de 1685 daba acogida a los hugonotes (unos 20.000 procedentes de Francia). Los católicos no eran deseados, los jesuitas no tolerados. Por otro lado, en Prusia, el gobierno de Federico el Grande había desarrollado una práctica política de tolerancia, sin embargo, no se plasmó en un texto legal hasta la promulgación del Edicto de 9 de julio de 1788.

El Edicto pretende todavía mantener la pureza de la religión cristiana, sin obligar ciertamente a pensar de una manera determinada, pero prohibiendo la expresión pública de las ideas. Se reconocían formalmente la religión reformada, la luterana y la católica-romana como las tres principales confesiones de la religión cristiana, puestas las tres al mismo nivel. Además, los estados prusianos se comprometían a mantener la tolerancia con las otras sectas y religiones y a no imponer nunca nada en asuntos de conciencia, siempre que el individuo cumpliera sus obligaciones como buen ciudadano del Estado, pues los asuntos del alma corresponden exclusivamente a la persona. Sin embargo, establece un control de los pastores y de los profesores en sus actividades y enseñanzas. Merece

mención que en diciembre de 1788 se publicó un edicto de censura, que ponía otro freno a la Ilustración.

Ciertamente, los argumentos de cada uno de los actores en escenario filosófico-político y el contexto legal de cada época en que inciden, permiten relevar con sus distintos matices teóricos y prácticos, la importancia que le cabe a la tolerancia en el diseño moral y político de la sociedad moderna. Sin embargo, esa misma importancia expresa además, como principal característica, según destaca Thiebaut (1999) “una formulación del concepto como soportar, de la tolerancia negativa que sigue siendo un argumento desde el poder para poder sostenerse, aún a costa de su reformulación” (p. 70). De este modo y como una forma de organización que minimiza los conflictos religiosos y creencias se levantan en el espacio público profundas paradojas, fortalecidas por el ideal de tolerancia asociado a la pretensión universal de libertad e igualdad. Esta situación dará paso a nuevos debates y argumentos, sobre todo respecto del conflictivo reconocimiento de la condición multicultural de las sociedades actuales (Taylor, 1993; Kymlicka, 1996; Bodillo, 2003; Tubino, 2004).

Hemos señalado que la tolerancia ha sido más bien una necesaria estrategia política del discurso político-filosófico ilustrado de la igualdad, para pensar el ámbito público bajo la idea de evitar un conflicto social y religioso, pues si “los poderes soberanos no pudieron ya sostenerse como imposición violenta de una creencia religiosa, pues la violencia desangraba los reinos y hacía inestable,

si no imposible, el ejercicio mismo del poder, la idea de tolerancia indicó que era necesario cerrar esa herida y concebir en términos diversos el mismo ejercicio del poder y la autoridad política” (Thiebaut, 1999, p. 38). Este nuevo dominio proporcionará el fundamento filosófico al desarrollo de las políticas igualitaristas y homogeneizadoras de los estados nacionales modernos.

En este mismo sentido, aquel discurso político-filosófico ilustrado de la tolerancia, se transformará en el discurso programático de las repúblicas modernas, contribuyendo a la producción de políticas inclusivas pero, al mismo tiempo, uniformadoras y asimilacionistas. (Thiebaut, 1999; Tubino, 2004) A partir de esto, se manifiesta con mayor relevancia el “como si” de la tolerancia liberal, expresando para entonces una función ambigua: La tolerancia por una parte descalifica la práctica de la discriminación explícita propia de las sociedades jerárquicas estamentarias pero, por otra parte, la promueve a modo de políticas de tolerancia.

Las políticas de la tolerancia, en realidad, se explicitan en la estrategia de coacción que subyace en las políticas liberales. El ejemplo de aquello que mencionamos lo encontramos en las políticas multiculturales (, que en su afán por reconocer las diferencias de los más débiles las acentúan. En el fondo el multiculturalismo levantara barreras en su interés por preservar la integridad y pureza de formas de vida minoritarias.

Entonces, aquella supuesta neutralidad moral y cultural de los Estados democráticos y liberales, soslayan el compromiso del Estado liberal con el florecimiento y la expansión de una cultura hegemónica, justamente aquella que proporciona funcionalidad social.

## **1.5. El multiculturalismo como disposición**

Así como la tolerancia el multiculturalismo es también un pilar sobre el que descansan las políticas del consenso y los acuerdos. Las ideas sobre la diversidad étnica - comúnmente llamada "multiculturalismo" surgieron en Occidente como una forma de reemplazo de las antiguas estructuras de jerarquía étnica y racial, con nuevas relaciones de la ciudadanía democrática (Kymlicka2012, p. 1).

Justamente, para filósofos como Kymlicka (1996), que trabajan en romper el prejuicio<sup>8</sup> de incompatibilidad entre multiculturalismo y liberalismo, es una forma de preservar la libertad y la igualdad más allá de las tradicionales objeciones liberales al reconocimiento de derechos colectivos para las minorías, basados en la libertad individual, la justicia social y la unidad nacional.

---

<sup>8</sup> El prejuicio alentado por las críticas comunitaristas al individualismo liberal. Estas críticas suponen que el liberalismo es incapaz de dar relevancia moral a comunidades y culturas.

Las diferentes culturas siempre han encontrado la manera de convivir, y el respeto a la diversidad es un rasgo familiar de muchos imperios históricos, como el Otomano, por tanto el multiculturalismo es tan antiguo como la humanidad (Kymlicka, 2012). Más específicamente, el multiculturalismo es parte de una revolución más grande de derechos humanos que implica la diversidad étnica y racial. Antes de la Segunda Guerra Mundial, la diversidad étnico-cultural y religiosa en Occidente se caracterizó por una serie de relaciones antiliberales y antidemocráticas de la jerarquía, motivadas por ideologías racistas que explícitamente propusieron la superioridad de pueblos y culturas y de su derecho a gobernar sobre los demás.

Kymlicka sostiene la idea (1998; 2012) que el multiculturalismo es, ante todo, el desarrollo de nuevos modelos de ciudadanía democrática y cuestiona cuatro mitos poderosos sobre el multiculturalismo:

1) Niega el multiculturalismo como la celebración acrítica de la diversidad a expensas de la solución de los problemas sociales graves como el desempleo y el aislamiento social. Y señala el multiculturalismo como la búsqueda de nuevas relaciones de la ciudadanía democrática, inspirados y limitada por los ideales de derechos humanos. 2) Descarta la idea de que el multiculturalismo ha estado en retirada al por mayor, y ofrece un lugar evidencia de que las políticas del multiculturalismo se han mantenido, e incluso se han fortalecido en los últimos diez años. 3) Rechaza la idea de que el multiculturalismo ha fracasado, y ofrece



pruebas de que las políticas del multiculturalismo han tenido efectos positivos. 4) Cuestiona la idea de que la difusión de las políticas de integración cívica han desplazado a la multiculturalidad o la han convertido en algo obsoleto. Afirma que la combinación de la multiculturalismo con una forma de "facilitador" de la integración cívica es a la vez deseable normativamente y empíricamente en al menos algunos casos.

El multiculturalismo sigue siendo una opción real para las democracias occidentales. Sin embargo, no todos los intentos de adoptar nuevos modelos de democracias y ciudadanía multicultural han logrado los efectos deseados.

Tubino plantea "que la esencia de las democracias multiculturales es la deliberación intercultural en la vida pública. Pero en las democracias liberales la deliberación pública se encuentra culturalmente sesgada. Los espacios públicos de las democracias liberales son culturalmente homogéneos y lingüísticamente monocordes" (Tubino, 2004, p. 52).

Por otra parte, el multiculturalismo, en su afán por reconocer las diferencias de los más débiles, las acentúa. Levanta barreras en su interés por preservar la integridad y pureza de formas de vida minoritarias. Algunas de las críticas (Rivera, 1998) a las ideas de Kymlicka por ejemplo, apuntan al hecho de considerar compatibles el liberalismo con el multiculturalismo y el nacionalismo. Los derechos individuales liberales no se compadecen en absoluto con los derechos colectivos

que encuentran sus abogados entre multiculturalistas, nacionalistas y comunitaristas. La propuesta de este Estado cosmopolita ha sido hecha en muchos lugares. Así se crearían unidades políticas de gran tamaño, como los imperios antiguos de Persia y Roma que eran en extremo tolerantes con las minorías nacionales radicadas en su interior y les preocupaba solamente recaudar los impuestos y mantener el orden. (Walzer 1998)

Buey (1998) plantea que el final del siglo XX y del segundo milenio se está viendo marcado por choques entre culturas cuya dimensión es ya muy apreciable. Están teniendo lugar continuas migraciones intercontinentales y desplazamientos de población hacia las grandes ciudades en cada uno de los cinco continentes. Señala que “el refugiado, el excluido y el paria ocupan hoy en el mundo el lugar que ocupó el antiguo proletariado en el interior de los estados europeos industrializados” (p. 109).

Esto implica, necesariamente, que deliberar interculturalmente (en una disposición relacional, que no es natural ni dada) en la vida pública a partir del reconocimiento de la diversidad, por tanto de la diferencia y la desigualdad, es la esencia de las democracias multiculturales. Pero parece ser que aún estamos muy lejos de ella. Esto se aprecia en los cambios sufridos en las últimas décadas por las sociedades, tales como el aumento en la movilidad de las personas (inmigrantes y desplazados), las exigencias de grupos como las etnias, o grupos organizados contra la discriminación de distinta índole, por ejemplo contra el

racismo o grupos feministas en busca de sus derechos. Exigencias que no dicen relación exclusivamente con cambios en cuanto una redistribución de capitales, sino que sus exigencias dicen además relación con el reconocimiento de identidades y lo que esto comporta: nuevos desafíos en sociedades capitalistas contemporáneas, (es el caso de Chile), en donde los discursos públicos y tras ellos las políticas buscan mejoras en la calidad de vida de las personas.

Al tenor de lo anterior encontramos que Joe Kincheloe y Shirley Steinberg (1999) han analizado, en la configuración del multiculturalismo de la sociedad estadounidense de finales del siglo XX, el poder, la consolidación de la democracia, la articulación de la justicia y las implicaciones de la clase, género y raza. A partir de esto reconocen cinco tipos de multiculturalismo.

**a) Multiculturalismo Conservador o Monoculturalismo:**

Este conlleva la posibilidad de asimilar a todas aquellas personas que sean capaces de adaptarse a las normas de la clase media blanca. Gracias a la pericia de los defensores del monoculturalismo se ha realizado un esfuerzo internacional por reescribir la historia que perpetúe la creciente desigualdad de las sociedades occidentales. En este marco los subsidios al desempleo aparecen como contraproducentes, mientras se gastan millones de dólares en guerras o en rescatar a banqueros corruptos. Surge nuevamente en estos grupos el concepto

asimilacionista, en que deben renunciar a su patrimonio cultural a cambio de tener la oportunidad de una movilidad socioeconómica.

Sostienen los autores que los monoculturalistas se niegan a admitir que la mejor manera de lograr la unidad social en Occidente no es a través del enmudecimiento de las voces de las minorías, de las mujeres y de los pobres, sino más bien mediante la denuncia y la erradicación de varias formas de racismo, sexismo y prejuicio de clase que son parte de la cultura.

#### **b) Multiculturalismo Liberal**

Este parte de la premisa que los individuos pertenecientes a los diversos grupos raciales, de clase social o de género comparten una igualdad, donde sólo existe una raza: la raza humana. Los autores sostienen que al ver la producción cultural y los programas liberales multiculturales, la opresión y la desigualdad son prácticamente invisibles. Si el multiculturalismo teórico quiere tener éxito en su acción de cuestionar las diversas manifestaciones de la supremacía blanca, el elitismo de clase y el patriarcado, tendrá que exponer la ceguera racionalista del multiculturalismo liberal y la plétora de formas de dominación que sufren los no blancos, los pobres y las mujeres en la cultura occidental contemporánea.

### **c) Multiculturalismo Pluralista**

Según los autores éste se ha convertido, más que ninguna otra modalidad, en la línea central de articulación del multiculturalismo. Hay que agregar que le da menos importancia a la asimilación. Al mismo tiempo que el multiculturalismo pluralista ha ganado influencia y la pobreza ha adquirido femineidad, la disparidad económica entre pobres y ricos se ha hecho más grande y las circunstancias materiales de muchos negros pertenecientes a las clases media-baja y baja se han deteriorado. Mientras estas tragedias ocurrían, el multiculturalismo pluralista ha contribuido a crear la impresión de una movilidad socioeconómica ascendente para mujeres y colectivos no blancos. A pesar de las contradicciones, el multiculturalismo pluralista es una forma de sentido común que actúa (según se cree) en pro de los intereses del bien común.

### **d) Multiculturalismo Esencialista de Izquierdas**

Con frecuencia el multiculturalismo esencialista de izquierdas no es capaz de apreciar el lugar que ocupan las diferencias culturales. Los esencialistas suelen definirse a sí mismos y a la relación con sus grupos en torno a su autenticidad como cristianos estadounidenses blancos (en el sentido derechista) o como individuos de extracción africana que defienden el afrocentrismo (en el sentido izquierdista). En ciertos contextos académicos el multiculturalismo esencialista

simplemente reproduce el canon tradicional al crear la siguiente dualidad invertida: la cultura dominante es mala, la cultura marginada es buena.

#### **e) Multiculturalismo teórico**

La tradición teórica que da fundamento al punto de vista sobre la educación multicultural procede de la teoría crítica formulada en los años veinte por la Escuela de Investigación Social de Fráncfort, Alemania. Los teóricos críticos (Max Horkheimer, Theodor Adorno Walter Benjamin, Leo Lowenthal y Herber Marcuse) se centraron en el poder y la dominación dentro del marco de una era moderna e industrializada. Como un proyecto políticamente transformador, el multiculturalismo teórico debe recurrir de un modo absoluto a los diversos electorados que no hayan apoyado tradicionalmente a los movimientos en pro de la justicia social.

Con todo, es preciso entendemos que el multiculturalismo en general, surge desde las luchas por el reconocimiento de diversos grupos tales como grupos antirracistas y anti-discriminatorios. Las demandas de estos grupos serán incorporadas, pero la forma en que se hizo dice relación con leyes de cuotas y en un sentido, una discriminación positiva, lo cual no cambia las situaciones que generan la discriminación y la asimetría en el uso y la posesión del poder, sino que son más bien acciones reparatorias dentro de marco socio-ideológico y jurídico-

institucional, en el que el multiculturalismo se instala con fuerza en la arena pública.

En el caso de América Latina y puntualmente en Chile en el multiculturalismo los problemas sociales se declinan desde ahora en clave étnica. Por este motivo, encontramos que la cultura llega a ser una categoría central de los discursos públicos y una práctica determinante en la construcción de las identidades sociales y políticas. Así, “nuevos rituales públicos y un nuevo régimen visual contribuyen a fabricar la imagen de un Chile plural pero unido (Guillaume y Bolados, 2010, p. 652).

En definitiva, el término multiculturalismo, tal como se ha entendido en las sociedades, sólo se refiere a reconocer que existen diversas culturas, previendo la tolerancia, entendida bajo la definición de “soportar” (Thiebaut, 1999). Según la perspectiva liberal, los derechos y deberes supuestamente universales, están cargados con la cultura hegemónica, y además otorgan un pseudo reconocimiento, a los que considera diferentes, al mencionarles sólo como existentes, pero que pese a las diferencias, deben actuar en función de tales leyes universales.

El multiculturalismo será entonces “un proyecto político-cultural global en construcción, tensionado y contingente que participa de la producción de la diferencia cultural y que contribuye a la emergencia de nuevos espacios y agentes sociales definidos en términos étnicos. Es, por otra parte, un fenómeno conectado

a otros procesos sociales tales como la reconfiguración del Estado (privatización de sus mecanismos de intervención y gubernamentalización de sus prácticas) o el nacionalismo diferencialista en tiempos de globalización neoliberal (nacionalización de los indígenas mediante el proceso de patrimonialización) (p. 680).

## **1.6. La interculturalidad como alternativa**

Una respuesta a estos enfoques, que logran (o quieren) solucionar los problemas de exclusión y discriminación, surge en América Latina una propuesta con respecto a otro modo de relación entre las diferencias basado en el diálogo y la negociación entre las partes. A esta perspectiva, se le llama interculturalidad (Tubino, 2004; Castro, 2004).

La Interculturalidad, según Tubino, “surge como respuesta al agotamiento del proyecto moderno y a la crisis del eurocentrismo logocéntrico. En América Latina la interculturalidad surgió como respuesta a la imposición cultural y a la incapacidad de los estados nacionales modernos de manejar razonablemente los conflictos de las identidades” (Tubino, 2001, p. 186-187).

Desde la propuesta intercultural la diversidad se reconoce como un derecho, por lo que no establece jerarquías, como sucede con los enfoques multiculturales anteriores. Se visualiza a la cultura como un proceso dinámico en



donde se construyen relaciones de reciprocidad todos y todas resulten beneficiados de un poder que permita una producción, circulación y consumo de la significación de modo equitativo.

Por esto la interculturalidad, no debe ser vista como un fenómeno meramente descriptivo, sino como un principio normativo y que debe asumir la situación de diversidad de manera positiva, es decir, como el principio que dirige la vivencia personal en el plano individual y social.

La interculturalidad es el principio rector que permite construir procesos sociales en la base del derecho a la diversidad, de generar relaciones dialógicas y equitativas entre todas y todos los miembros de la sociedad, lo que lleva a la lucha contra las distintas formas de discriminación y desigualdad social.

Es además, por esto, que la interculturalidad permite el establecimiento de una sociedad democrática, en la que las diversidades culturales deben acercarse, encontrarse, conocerse y comprenderse, lo que debe hacer que la sociedad tenga un proyecto a largo plazo, en que las relaciones sean justas y simétricas, para que cada cultura pueda gozar de garantías y derechos que les permitan un desarrollo equitativo a la cultura hegemónica.

Considerando lo anterior, creemos que las diferencias entre el multiculturalismo y la interculturalidad no son solo de orden conceptual. Ciertamente involucran diseños distintos de políticas públicas que se suelen presentar de manera contradictoria y por sobre todo una forma distinta de abordar la tolerancia...

Hemos dicho que nuestra propuesta de tolerancia resulta de aquello que Carlos Thiebaut llama peculiar virtud de lo público: un espacio de convivencia de los diversos y que opera como un constelación conceptual. Las políticas de tolerancia se manifiestan mayormente como tolerancia hacia adentro, comprensión por las diferencias (étnicas o religiosas) pero en el marco de la propia cultura. Esta tolerancia ha generalizado la conciencia de un cierto relativismo cultural. Ha justificado, por lo general en forma paternalista, el colonialismo y la exclusión de los otros; ha cerrado los ojos ante la esclavitud y ha inventado una nueva versión justificadora de la "servidumbre natural". Esta forma en que se presenta la tolerancia es todavía etnocéntrica.

En otras palabras, tomando la hipótesis que defiende Tubino (2004) las políticas multiculturales se sustentan filosóficamente en una concepción ilustrada (solo negativa) de la tolerancia y el principio de diferencia del liberalismo político. A esto referimos las evidencias que siguen a este capítulo.

Entender la tolerancia como soportar y comprender nos sugiere también entender que las relaciones se dan en contexto

**CAPITULO 2**  
**PRIMERA POLÍTICA**

Andrés Bello y la transculturación en la fundación de la  
sociedad y cultura nacional

## 2.1. El sujeto transculturador

*“[...] tú no tienes idea de lo que significa este mundo ahistórico [...]. Afuera todo amenaza con disolver lo que tenemos en nosotros [...], la naturaleza es de una violencia que no se puede imaginar”;*  
Ernesto Grassi, “Ausencia de mundo”<sup>9</sup>

La tolerancia surge bajo la dinámica de sociedades asimétricas, lo que implica necesariamente relaciones interculturales unidireccionales. En estas el poder de los distintos grupos que las constituyen está inequitativamente distribuido como consecuencia de una historia determinada por la relación dominador-dominado. En consecuencia los grupos menos favorecidos, dominados, se han visto obligados a desarrollar estrategias de subjetividad que les permitan transitar a través de los distintos referentes socioculturales y políticos que constituyen la sociedad de dominados y dominantes. En el caso de las sociedades poscoloniales latinoamericanas, es a partir de esta dinámica que emergen de entre fines del siglo XVIII las ideas y proyectos de vida marcadas por la visión de un curso histórico centrado en la “fundación nacional” desde arriba (García de la Huerta, 2013, 149).

---

<sup>9</sup> “Ausencia de mundo” *cartas de Ernesto Grassi a Enrico Castelli*, publicadas el año 59 en Italia bajo ese título. Citadas por Rivano, J. (1964) en *La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi*. Revista *Mapocho* N°1, Tomo II, Editorial Universitaria, Santiago, pp. 119-120, y Sánchez C., en *A la espera del milagro. Naturaleza, soledad, mesticidad e intrahistoria en el mundo social latinoamericano*. Ossandón, C., (1996), *Ensayismo y modernidad en América Latina*, ARCIS-LOM, Santiago, Chile.

En relación a lo anterior, la primera política se presenta desde la historiografía y desde el sentido que cobran, en la formación del escenario político y cultural chileno, las ideas de Andrés Bello como aquel sujeto de “cultura que expresa un régimen, un régimen político asociado a un “régimen de verdad”, es decir, a un sistema de poder y de legitimación” (García de la Huerta, 2013, p. 148). Con Andrés Bello asistimos al momento del orden, de la ley y su obra, plantea García de la Huerta, (2013, p. 153), “responde al propósito de continuar la emancipación *con otros medios*”

Por esto, hacemos el ejercicio de leer a Andrés Bello como sujeto transculturador. Un intelectual euromericano que ante el proceso de independencia y constitución de los estados, e influido por los escritos de Humboldt sobre la América Hispánica, no se dedicó simplemente a difundir la cultura hegemónica y extranjera, sino más bien, efectuó un proceso de selección, descartes, rescate, descubrimiento, combinación y síntesis de aquella cultura. A partir de esta lectura, podemos visitar el papel determinante que cumplió Bello en el momento de realizar el proyecto de fundación de una sociedad y cultura nacional americana independiente que, sin embargo, se mantuvo en un proceso contradictorio de descolonización y de explotación a partir del orden y la supremacía del *hombre blanco*. Esto permitiría sostener, a su vez, que el *modelo cultural* de Andrés Bello constituye un espacio efectivo de transculturación desde donde poner en circulación una particular reinención ideológica de la nación en vista a lo que sería la formación y el fortalecimiento de la República que promueve

la buena vida, en el fondo, un “como si” de la convivencia política exitosa entre modernos.

Para establecer la política de la tolerancia desde la transculturación en Andrés Bello nuestros argumentos participan de las reflexiones de E. Said (1990) en relación con el discurso orientalista, cuyo principal presupuesto instalado en este es la idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y cultura no occidentales. También participan de la idea de Mary Louise Pratt (1997) respecto al proceso de transculturación en la reinención de América Latina en Europa a partir de la literatura de viaje de Humboldt y el impacto que causa en la intelectualidad criolla que participó, a partir de cierta narrativa, en la empresa fundadora de los nuevos estados.

En definitiva el examen sobre el concepto *transculturación* se lleva a cabo asumiendo y proyectando su uso en cuanto política de tolerancia en la fundación nacional “desde arriba” (García de la Huerta, 2013), a partir de lo que aquí se consideran como ciertos dispositivos estratégicos tales como la revista *El Repertorio Americano*, el periódico *El Araucano*, el “Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile” de 1843 y su *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, los que permitirán mostrar la dinámica de autoformación criolla con la que Andrés Bello legitimó simbólicamente su empresa. Pues, como plantea García de la Huerta “Bello encarna en cierto modo la hegemonía establecida por un sector dirigente o elite” (2013, p. 148).

## 2.2. La transculturación

La lectura de Bello como un sujeto transculturador evidentemente conmina a abordar el término transculturación. Según Silvia Nagy-Zekmi en su excelente artículo sobre la ensayística transcultural (izadora) en Ángel Rama, este concepto ha sido recurrente en los etnólogos a la hora de describir la forma en que los grupos subalternos, o de otra manera marginalizados, seleccionan de entre los elementos de la cultura dominante y utilizando estos elementos juntos a los vernaculares generan y crean formas mestizas de prácticas culturales que, a su vez, influyen en la cultura de la metrópoli (Nagy-Zekmi, 2001). En cuanto a esto, la transculturación hace referencia a las influencias recíprocas en aquellos modos de “representación y prácticas culturales de distinta índole en las metrópolis y las (ex)colonias” que se producen en las llamadas “zonas de contacto”.

Específicamente, el vocablo es puesto en circulación por el sociólogo cubano Fernando Ortiz (1978) en la década de los cuarenta en su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Aquí Ortiz propone el concepto de “transculturación” para sustituir, en la terminología sociológica, al vocablo “aculturación” cuando estudiamos la relación que se establece entre dos culturas, una más fuerte y otra más débil. Según el autor la aculturación, que responde al “proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género” (Ortiz, 1978, p 93), no es lo más apropiado para expresar las diferentes fases de este proceso transitivo. Transculturación refleja, más allá de la

adquisición de una distinta cultura, la “pérdida o desarraigo de una cultura precedente” (Ortiz, 1978, p.96), una parcial *desculturación*, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*.

Por otro lado, Ángel Rama incorpora este término a los estudios literarios en la década de los setenta en su texto *Transculturación narrativa en América Latina* (Rama, 1982), al observar que nuestra literatura emerge a propósito del “estallido de la independencia política, espoleada por un deseo de desagregación respecto del “centro” hegemónico de entonces” (Rojo, 2002, p.60). Rama hablará de literatura transcultural, entendiendo que el proceso de transculturación parece ser una representación mucho más equitativa y realista del enfrentamiento cultural, pues hará hincapié en la fuerza creadora que sobrevive en lo que llama el mestizaje cultural, que finalmente termina afectando todas las culturas participantes (Rama, 1982; Nagy-Zekmi, 2001).

Es, luego, Mary Louise Pratt en *Ojos imperiales* (1997), quién lo incorpora en su análisis. Pratt aprovecha el concepto de transculturación que propone Ortiz y se sitúa en la discusión centro/periferia. Plantea un conjunto de cuestiones que tienen relación con la manera en que los modos de representación metropolitanos son recibidos y apropiados en la periferia, así como también, la forma en que las construcciones europeas de los otros subordinados “fueron moldeadas por esos otros, por las construcciones de sí mismos y de sus hábitats que ofrecieron a los



europeos” (Pratt, 1997, p. 25). A partir de un enfoque dialéctico e historizado de la literatura de viajes, Pratt nos esboza el fenómeno por el cual periferia y metrópoli se determinan mutuamente en un proceso de presentación y re-presentación continua.

Una de las tesis importantes del texto de Pratt, y que interesa destacar en este trabajo, es que los viajes de Humboldt por América entre 1779 y 1804, además de las publicaciones de éstos, impulsaron los movimientos para la reinención ideológica de América. Según Pratt, el memorable viaje de Humboldt “y el enorme volumen de papel impreso que produjo, estableció los lineamientos para la reinención ideológica de América del Sur que tuvo lugar en ambos lados del Atlántico durante las trascendentales primeras décadas del siglo XIX” (Pratt, 1997, p. 198). En este sentido, Humboldt se posiciona como el sujeto interlocutor más determinante en el proceso de “reimaginación” y “redefinición”, en el momento preciso en que la América española se independiza de España.

La reinención de América, nos dice Pratt, termina siendo un proceso “trasatlántico”, cuya perspectiva comprometería, de manera distinta, las energías y la imaginación de intelectuales y de amplios públicos lectores en ambos hemisferios. De esta forma, para “las élites de Europa septentrional la reinención está ligada a las vastas posibilidades expansionistas para los capitales, la tecnología, las mercancías y los sistemas de conocimiento europeo. Las nuevas élites independientes de Hispanoamérica, por otra parte, sentían la necesidad de

una *auto*-invención en relación con las masas, tanto europeas como no europeas, que debían gobernar” (Pratt, 1997, pp.199-200). Para ambas, Humboldt, sin duda será determinante en sus visiones sobre la necesidad de aquella reinvencción.

La transculturación – de manera acotada: como movimiento de apropiación: la cultura débil se apropia de la más fuerte habiendo de por medio un proceso de selección y diferenciación-, se produce en lo que Pratt llamará la “zona de contacto”, espacio de encuentros coloniales, espacio social en que entran en contacto los pueblos que están geográfica e históricamente separados. En esta “zona” se instalan y cobran impulso las interpretaciones sobre la realidad americana, modalidades de enunciación que devienen *ideologías americanistas* y, por lo tanto, *européizantes*. Al decir de Said, el devenir de un discurso (el americanista) que representa a América como un espacio homogéneo y unificado a partir de un “realismo radical” (Said, 1990, pp. 25-27). Sin embargo, no es sólo discurso, sino también una relación de poder, un saber que genera poder.

América como discurso no es una estructura de mitos o mentiras: dará origen a una práctica eficaz y sobre todo a un discurso europeizante que no depende de su relación con su referente como criterio de verdad, sino más bien de su consistencia interior. En este sentido, la apropiación de la élite criolla liberal, que buscó fundamentos estéticos e ideológicos en la literatura de Humboldt, hace aparecer un discurso americanista que no será una fantasía, que creó Europa

acerca de América, sino –como fue en Bello- un cuerpo compuesto de teoría y práctica del cual construir su propia existencia como ciudadanos-súbditos.

### **2.3. Los tropos de Humbolt**

En la configuración de la transculturación para efectos de una práctica política, queremos avanzar ahora al tema de Bello en una lectura como sujeto transcultural, un sujeto que se reconoce o, mejor dicho, se auto-inventa simbólicamente como intelectual criollo y cuyo futuro lugar de enunciación estará marcado por cierta lógica cultural euroamericana, lógica en donde los “tropos de Humboldt funcionan como pretexto para una meditación histórica y política americanista, que no es absolutamente humboldtiana sino “criollísima” (Pratt, 1997, p. 317).

Asumir que los escritos de Humboldt serán preferentemente la materia prima para las ideologías americanistas (1820-1850), referente central para los intelectuales criollos y las ideologías americanas en pie de guerra con España, implica aceptar, además, que en algunos sectores de la cultura criolla ya existía la visión de una naturaleza americana y una antigüedad americana glorificada. Según Pratt, el creciente anhelo de separación estaba alimentado por constructos ideológicos que ya funcionaban como fuentes de identificación a la llegada de Humboldt a América -Venezuela específicamente, donde ya Bello toma contacto con los escritos de Humboldt-. En el proceso de definición y de identificación de

las colonias como separadas de Europa, Humboldt transculturó conocimientos producidos en ellas. Una vez independizadas, “las élites euroamericanas habrían de reimportar ese conocimiento, pero ya como conocimiento  *europeo*, cuya autoridad legitimaría el dominio euroamericano” (Pratt, 1997, pp. 197 a 204)<sup>10</sup>. Aquello que no prosperó en términos políticos bien podría funcionar en términos intelectuales y culturales: la empresa cultural de Bello lo demuestra.

Lo que se produce, por parte de los criollos, es la reinención de América como americanos europeos, ya que en principio están en el centro metropolitano. Una reinención que pondrá en claro juego la distinción entre  *lo europeo y lo europeizante*. Ya Henríquez Ureña sostenía, en algún sentido, que la historia de la organización espiritual de América, luego de la emancipación política, revelaría que orientadores como Bello -quien desde Londres exclama la declaración de nuestra independencia literaria- en momento oportuno fueron europeizantes. “Todo aislamiento es ilusorio” (Ureña, 1927, pp. 28-29), pues tenemos el derecho a tomar de Europa todos los beneficios de la cultura occidental. La impronta de lo europeizante, sin embargo, quedará plasmada en formulas culturales complejas: por ejemplo, gramática, códigos, proyectos educativos y periodísticos, entre otras cosas, pueden verse como tareas de europeización en Bello.

---

<sup>10</sup> Mary Louise Pratt recuerda en su texto que la patria de los líderes revolucionarios como “Francisco Miranda, Simón Bolívar y Andrés Bello, Venezuela, habría de ser un crisol del movimiento independentista sudamericano liderado por criollos”. En este espacio de convulsión social es donde Humboldt en compañía de Bonpland pasaron el primer año de su viaje. Por otro lado, plantea que a partir de las décadas de 1780, “los criollos independentistas de diversas tendencias habían empezado a viajar a Londres y París en busca de apoyo contra España.

Las dificultades surgen en cuanto es posible observar que el ímpetu “criollista” llevará a los intelectuales criollos, como los letrados de Rama, a considerarse la clase privilegiada de los colonizados y, por lo tanto, a enfrentar el dilema de fondo en la emancipación: tener que transitar entre la nueva y fortalecida codicia neocolonialista de los europeos o entre el reclamo y exigencias de los siempre postergados indígenas que, sometidos, habrían luchado en la guerra de la independencia. El fenómeno que ocurre en el proceso de organización de la cultura, como dirá Luis Bocaz, es que “América española abandona la dependencia colonial e ingresa a otras formas de dependencia bajo el capitalismo” (Bocaz, 1981, p. 8).

Ciñéndonos al problema entonces, quisiéramos leer a Andrés Bello como parte importante de esta élite criolla, que dirigen su voluntad a reinventar América y luego, en este caso, a organizar la cultura chilena. Bocaz plantea que Bello medita y escribe para países en los que el desarrollo de las disciplinas intelectuales es incipiente o no existe. Según él, su intervención estará orientada a un hombre americano que aún no ha sido desmenuzado por las diferentes especialidades (Bocaz, 1981).

Bello escribe y vive en una cultura que no era la suya. De Caracas viaja a Londres en compañía de Simón Bolívar en 1810, para solicitar ayuda británica contra el ya complicado dominio español. En Londres permanecerá por largo tiempo, cerca de diecinueve años para luego volver a América del Sur, esta vez a

Chile, en 1829. En octubre de 1826 aparecerá publicado en Londres el primer número de la revista *El Repertorio Americano*, fundada por el mismo Bello y escrita en español. La importancia que tiene dicha publicación se explica ya en su prólogo, donde, como afirma Pratt, la revista promete ser “rigurosamente americana”. En ella encontramos una poderosa voluntad de “aportar conocimientos y lucidez a la tarea de fundar las nuevas repúblicas americanas. Bello mismo se convirtió en nexo y filtro para los escritos europeos que podrían ser útiles para el proceso de construcción de la nación” (Pratt, 1997, p. 302).

En Londres Bello participa del espíritu de su tiempo, del espíritu de la modernidad. Sus trabajos se sitúan, entonces, alrededor de un núcleo ideológico que se define por instalar “la noción de un espacio territorial como soporte de la producción cultural” (Bocaz, 1981, p. 8). Es así que, después de los años de guerras de independencia, en los nuevos países americanos, surge la impronta de la relación entre espacio y producción, pues, en momentos de fragmentación y sitios desmembrados, debía quedar asegurada la resignificación de los nuevos lugares a partir de “un discurso unitario surgido de una patria común” (Bocaz, 1981, p. 9).

Un americanismo transmitido hacia occidente desde Europa, según Pratt, no era una paradoja. Bello se acompaña de Humboldt para esta tarea, aunque incluso la valoración de la naturaleza es de un temple más complejo que el interés estético-científico mostrado en los escritos de Humboldt. Bello conoció al científico

en su adolescencia en Caracas y luego siguió los escritos que fueron apareciendo publicados en París entre 1810 y 1820. En el primer *El Repertorio Americano* (Londres, octubre 1826), en donde aparecieron con frecuencia fragmentos traducidos por Bello de la obra de Humboldt, se incluye la, bastante elogiada, silva a “La agricultura de la zona tórrida”. En este poema se muestra un gesto particular de descubrimiento, símil de la “exclamación de un viajero -como un veedor- que se aproxima a un lugar por primera vez” (Pratt, 1997, p.303), y le acompaña, a continuación, “una enumeración celebratoria, que ensalza las riquezas naturales de América” (Pratt, 1997, p.303).

“¡Salve, fecunda zona...” (Bello, 1985, pp. 40 a 49). El estilo de Bello pretende ser americanista y nos recuerda no solo las invocaciones a una naturaleza estetizada y virgen en Humboldt, sino también aquel gesto del veedor europeo, que se muestra en el acto de redescubrir una América primigenia e inhóspita, gesto de *apropiación* que, según Pratt, Bello repite sólo como gesto. Este ademán de *apropiación*, del que luego el imperialismo capitalista europeo hará gala en su afán de “progreso” y explotación, no será aquí, en la “zona”, el de ese paisaje vacío de la disponibilidad. En Bello se juega un proyecto distinto al de Humboldt, un proyecto de organización de un espacio llano al orden y la unidad de lo natural y lo humano, y que, por lo pronto, incorpora el aspecto social. En el mismo *El Repertorio Americano* encontramos un texto como el siguiente:

“Sociedad parisiense de enseñanza elemental:

Nuestros lectores tendrán noticia sin duda de la sociedad recientemente establecida en París con el fin de mejorar la enseñanza elemental en Francia, y de propagarla en el resto del mundo. Compónese de personas que figuran entre los más distinguidos por la clase, la riqueza o las luces; y para dar idea de la importancia del objeto que la ocupa, baste decir que se propone nada menos que mejorar la suerte del género humano; pues difundir la instrucción es hacer el mayor servicio posible a la libertad de las naciones, y consiguientemente a la virtud y felicidad de los hombres. Contribuirá mucho al logro de sus benéficas miras el establecimiento de sociedades semejantes en otros países; y no dudamos que los nuevos gobiernos americanos lo promuevan y patrocinen con aquel celo eficaz que han manifestado hasta ahora con tanta gloria suya en favor de los pueblos encomendados a su tutela. [...].”

(Bello, 1982, pp.698 a 708)

De “La agricultura en la zona tórrida” a la “Sociedad parisiense de enseñanza elemental” hay un doble movimiento de intervención: primero, en la naturaleza y luego, sobre el hombre nacido en el nuevo mundo, en el nuevo orden. Esto es muestra de una compleja sensibilidad en Bello hacia la aplicación de la teoría en su política. Bello está escribiendo para sujetos lectores euroamericanos, por lo tanto, pensando como sujeto transculturado sobre los nuevos “ordenes de los discursos” de las repúblicas. Y como heredero de la ilustración, bien dice Bocaz, “tiene un concepto claro de las relaciones entre la producción cultural y la sociedad” (Bocaz, 1981, p. 18). Según Bocaz, en el poema “La agricultura de la zona tórrida”, es posible encontrar una postura ideológica investida de un “virgilianismo de riqueza fundadora” que se sostiene en un lugar de enunciación, donde se produce un discurso cultural que tiene el prestigio de la vieja Europa como “tierra clásica de la libertad”.



Bello se traslada de aquella especulación abstracta a una práctica concreta, que luego se instalará en un régimen completamente distinto, en Chile. En otras palabras, a partir de este discurso sobre la “Sociedad parisiense...” y los *saberes* pedagógicos, es posible anunciar que “la teoría cultural se viste con la ropa de trabajo de la política cultural” (Bocaz, 1981, p. 18).

## 2.4. La política de la tolerancia en Bello

El espacio londinense, desde el cual Bello encara la organización de la cultura, está empapado del concepto de libertad. La influencia de este concepto y del medio intelectual inglés motiva su incipiente reflexión sobre una nueva identidad americana, sobre la que se proyecta la naciente república (Ruiz, 1976, pp.9 a 26)<sup>11</sup>. La “novedad” se asomará en el acto –de producción- de llevar a práctica su ideario en Chile (1829-1865). La aplicación del conocimiento (transculturado) a la nueva realidad social deberá poner a prueba la compleja adecuación entre teoría y práctica. Para Mario Berríos, refiriéndose a Bello como un *polígrafo*, la construcción de la “novedad” institucional e ideológica no “podía hacerse a partir de la aplicación de una fórmula, antes bien debía responder a la especificidad, a la situación concreta, al mundo real que se tenía entre manos;

---

<sup>11</sup> La idea de libertad que se proyecta en Bello posee un carácter complejo, pues, estará limitada por la razón. En otras palabras, siguiendo a Carlos Ruiz, la legitimación del orden y el límite de una libertad excesiva y, por lo tanto al borde de la licencia, es posible solamente a partir de lo que Bello llamó moderación y buen sentido. Esta moderación en la libertad o libertad racional, pertinente al principio democrático y liberal de nuestro carácter nacional según Bello, se encuentra en los textos más importantes del “liberalismo doctrinario” francés cuyo representantes principales fueron Royer-Collard y V. Cousin. Ambos influyen de manera importante en las ideas filosóficas de Bello.

todo ello exigía una actividad multifacética” (Berrios, 1988, p. 58). En este sentido, harán falta ciertos dispositivos estratégicos que logren afianzar y legitimar (congelar) la escena nacional, pensada ya por Bello desde los espacios de transculturación y que funcionaran como resortes en la instalación de la política de la tolerancia en este siglo. Desde esta política, a través de estos dispositivos (*El Repertorio Americano*, *El Araucano*, etc.), será posible divisar las secuelas del período colonial o, que es lo mismo, las permanentes ambigüedades del período postcolonial en Chile, que se traducen en que el modelo cultural de Bello, en la formación de la República moderna -espacio de transculturación-, mantendrá un proceso contradictorio de descolonización y de explotación, a la vez que supondrá de la supremacía del intelectual súbdito por sobre el intelectual ciudadano. Así, decimos que la “labor del polígrafo consistió, consecuentemente, en contribuir a la “fundación” y, al mismo tiempo, proponer soluciones concretas (Berrios, 1998).

Según se sabe, cuando Bello llega a Chile, se mantenía con fuerza “la idea de prolongar la organización jurídica hacia una producción cultural individualizada a manera de satisfacción final de los anhelos de emancipación” (Bocaz, 1981, p. 9). A partir del año 1828 se venía llevando a cabo un nuevo intento por regularizar las instituciones y las relaciones públicas y privadas de los hombres. Este intento estaba basado en la Constitución Peninsular de 1812 y se tradujo en un esbozo de una constitución, cuyo autor es José Joaquín de Mora, y que pretendió abrir un amplio cauce al ejercicio de las libertades individuales, reduciendo a un mínimo el poder del Estado.

El lugar de enunciación de Bello estará determinado por la valoración positiva que hace de la situación política a su llegada y de la situación posterior que le toca vivir. El período posterior a la batalla de Lircay, en los inicios de la República conservadora o autoritaria, cuyo símbolo es Portales, será, para Bello, un momento positivo políticamente, ya que marcaría el fin de una terrible anarquía (Ruiz, 1976, p. 12). El buen sentido de los chilenos – la “solución Chilena”- con el que simpatiza Bello para oponerse al estado de anarquía tiene como referente un *pueblo* fundador de un orden, cuya cualidad principal es la *moderación* y la *cordura*. En este sentido la “invención de la ciudadanía”, algo que en Bello no se constituye como una categoría dada por la naturaleza o por la historia colonial hispanoamericana, sino más bien es un campo de identidad que debe construirse en un proceso de transformación de los materiales “bárbaros” e indisciplinados de las poblaciones, especialmente campesinas y subalternas (Ramos, 1995), se vio estimulada y favorecida con la situación chilena.

Bello traía consigo un modelo cultural que se correspondía con un *ethos* comprometido con el orden por sobre la libertad, esta condición le permitirá operar en lugares de enunciación relativamente institucionalizados en momentos en que se promovía la consolidación del Estado nacional. En este sentido, se irán consolidando y ampliando ciertos dispositivos que individualizaran *desde arriba*, prometiéndolo, a la vez, la invención de nuevas subjetividades y distintos regímenes de enunciación.

## 2.5. Las políticas del discurso

La forma de instalar la política de la tolerancia es mediante políticas del discurso. En *El Repertorio Americano* la emergencia de “mundos culturales y subjetivos” estaba marcada por las reglas de formación vigentes en la Europa convulsionada del siglo XIX. La revista se enmarca en un acto de discurso que surge de reglas establecidas según un juego de verdad o campo enunciativo, en este caso, de construcción y organización de una nación descolonizada e independiente, pero desde la metrópoli. A partir de su letra autorizada *El Repertorio Americano* imaginará la existencia posible de un ciudadano-súbdito, es decir, subalterno.

“Allí también deberes  
hay que llenar: cerrad, cerrad las hondas  
heridas de la guerra; el fértil suelo,  
áspero ahora y bravo,  
al desacostumbrado yugo torne  
del arte humana y le tribute esclavo.  
Del obstruido estanque y del molino  
recuerden ya las aguas el camino;  
el intrincado bosque el hacha rompa,  
consume el fuego; abrid en luengas calles  
la oscuridad de su infructuosa pompa.  
Abrigo den los valles  
a la sedienta caña;  
la manzana y la pera  
en la fresca montaña  
el cielo olviden de su madre España; [...]” (Bello, 1985, p. 45)

En *El Repertorio Americano* se publican las indicaciones que pretenden uniformar la generalidad: la imagen fuerza que se instala en la silva es la de una América agraria y de un sujeto “agente” americano, de difícil especificidad. He aquí un dispositivo en el que la subjetivación no pasa por la del súbdito, sino que pasa por la existencia de un agente, una multitud. Es verdad que la silva de Bello es una exhortación a rechazar los agobiantes males de las ciudades a favor de una vida campestre y sencilla. Una fantasía agraria de la naturaleza que se opone a la mirada mercantilizante, codiciosa, de los ingenieros ingleses como, así también, a la fuerza retrógrada de España, paradigma de la sociedad provinciana tradicional: “[...] olviden de su madre España”. Pero también es evidente la inquietante duda respecto de quiénes son estos agentes que manejan el hacha que derribará los árboles, o planten los cafetos que adornarán las laderas de las montañas (Pratt, 1997, pp. 311-312) Así lo vemos en el Repertorio:

“adorne la ladera  
el cafetal; ampare  
a la tierna teobroma en la ribera  
la sombra maternal de su bucare;  
aquí el vergel, allá la huerta ría [...]” (Bello, 1985, p. 45)

El acto de discurso surge de un campo enunciativo (juego de verdad) en el que, usando palabras de Pratt, frecuentemente, la conciencia cívica criolla evitó inclinarse hacia una representación de los americanos “en cuyo nombre se libraron las guerras con España en las que ellos pelearon; a los americanos cuyos afanes habrían de construir las nuevas repúblicas y cuya permanente subyugación constituía la base misma del privilegio euroamericano (Pratt, 1997, p. 313). Lo que

advierte Pratt es la dificultad de reconocer a los “otros”, “inquietas –y heterogéneas- multitudes americanas.

Según Bernardo Subercaseaux, “Andrés Bello –una vez instalado en Chile- escribía artículos en un diario oficial contra los araucanos, ¿por qué escribía artículos contra ellos?, porque él estaba en el esquema ilustrado liberal, el esquema del progreso y la educación frente a la barbarie que es el esquema de Sarmiento” (Subercaseaux, 2002, p. 170). Sin embargo, el lugar de enunciación desde el que opera Bello se distancia enormemente del discurso heterogéneo de intelectuales como Sarmiento, “que no sólo es efecto de la distribución periodística de sus trabajos, sino del cruce de múltiples sujetos y autoridades en el espacio tan desigual de su discurso” (Ramos, 2003, p. 35). El orden del saber en Bello practica la “moderación” y *El Araucano*, como dispositivo, servirá de apoyo a la construcción del Estado-nación o al asentamiento de las bases del nuevo sistema cultural, jurídico y político (Ossandón, 1998).

En *El Araucano*, se percibe un cambio importante, pues da cuenta, como dirá Ossandón, “de un “sujeto de discurso” que trae posicionamientos nuevos y que ya no puede ser reducido ni es la consecuencia natural o lógica del o de los sujetos anteriores” (Ossandón, 1998, p. 36) –período de londinense, por ejemplo-. El campo de posibilidades que determinan al nuevo sujeto es otro. Se está en presencia de un proceso de hegemonía y construcción de legitimación de la “nueva subjetividad republicana”, un constructo político dirigido a formar a la

“ciudadanía”. *El Araucano*, entonces, dispone de recursos (redacción y estilo) que favorecen la racionalización y la unificación de la nación mediante la práctica de una política cultural concreta. Pero el nombre *Araucano* favorece un orden de cosas que oblitera el orden “simbólico-discursivo” de exclusión con que efectivamente se operó en la realidad social. *Araucano* es imagen del espíritu indomable contra el imperio, un espíritu fundado por la tradición hispana desde los territorios conquistados. A la luz de esto, Bello se refiere al poema de Ercilla:

“Para juzgarle –a La Araucana-, se debe también tener presente que su protagonista es Caupolicán, y que las concepciones en que se explaya más a su sabor, son las del heroísmo araucano. Ercilla no se propuso, como Virgilio, halagar el orgullo nacional de sus compatriotas. El sentimiento dominante de La Araucana es de una especie más noble: el amor a la humanidad, el culto de la justicia, una admiración generosa al patriotismo y denuedo de los vencidos.” (Bello, 1985, pp. 339 a 347).

Sin embargo, *Araucano (Caupolicán)* -no “mapuches”- es un espíritu transculturado, una imagen romántica del “buen salvaje” que se instala desde un espacio de contacto, en donde se establecen condiciones de coerción, desigualdad y conflicto. Condición de posibilidad de la dicotomía civilización/barbarie y, posteriormente, voluntad de verdad en la construcción de la ideología de la homogeneidad de la raza chilena y todos sus mitos.

El cambio de dispositivo se muestra evidente (de *El Repertorio Americano* a *El Araucano*), la transformación de los discursos -el discurso americanista se vuelve nacionalista- queda avalada por un corpus institucional y de saber que opera desde una voluntad fundacional que es a la vez práctica y transformadora. Mirado desde esta perspectiva diría, como lo afirma Ossandón, que “más allá, entonces, de una tarea divulgadora o pedagógica, *El Araucano* establece vasos comunicantes fluidos entre su propia disposición organizacional y escritural y las tareas o voluntades que se transparentan en ella. Su carácter estratégico lo preña de *pe a pa*, y viene ya impreso en su propio órgano” (Ossandón, 1998, p.38). En efecto, en el primer diario oficial del Estado Chileno se pone en práctica la tarea de organizar lo “informe” y “caótico” que amenazaba la ciudadanía emergente. Integrar y “desbarbarizar” exige una prosa solemne que domestique los “micro saberes” y que dé cuenta de un sujeto “intelectual” público, “*más conciencia de todos que consciente de sí*”

“En los primeros períodos de la regeneración de un pueblo, y de una regeneración como la que hemos experimentado los americanos, es casi imposible conseguir la perfección en la dirección de la niñez del corazón humano; hay vicios en las costumbres; las virtudes son más bien obra del instinto que de la persuasión, y esta situación moral no permite que la educación doméstica se ciña a reglas fijas, cuya aplicación decida del buen éxito. Mas, mejorándose sucesivamente las generaciones con el auxilio de la educación pública, no es difícil presagiar que llegará el día en que podamos hacer generalmente un uso benéfico y filosófico de la autoridad paternal” (Bello, 1982, pp. 657 a 667)

*El Araucano*, en fin, será el instrumento al servicio de “un *phatos* homogeneizador y racionalizador”, en donde se comienza a proyectar el lugar del saber en la sociedad chilena.



La consolidación del Estado en Chile ocurre con una relativa centralización - a diferencia de otros Estados latinoamericanos-. Esto permite que el lugar del saber cobre cierta autonomía respecto de “la administración inmediata o de la proyección de la vida pública” (Ramos, 2003, p. 38). En ese estado de cosas, lugar importante de enunciación de Bello será la universidad. Desde este espacio, el “Discurso pronunciado en la Instalación de la Universidad de Chile” (En adelante “Discurso”), como “programa conceptual sobre el valor del conocimiento y el papel de la universidad” (Serrano, 1994, p.72), se vuelve un dispositivo de legitimación de una universidad que reflexiona sobre otras instituciones y que se hace parte en la consolidación y mantenimiento del Estado nacional. Al decir de Julio Ramos, lo que ocurre en la Universidad de Chile es que el “saber” comienza a precisar y delimitar su territorio, cuyo impacto en la centralización nacional de la educación, mostrará a partir de 1840, un alto grado de racionalización y especificación.

La reflexión en Bello se dará en torno a esta delimitación de una autonomía relativa del saber: lugar de emergencia de una práctica metadiscursiva que diseña estrategias de legitimación para el discurso emergente. Desde esta perspectiva, la voluntad de verdad que anima al “Discurso” hará que se constituya como discurso normalizador, un discurso con pretensiones de verdad: “Lo sabéis, señores: todas las verdades se tocan, [...]. Todas las verdades se tocan, y yo extendiendo esta aserción al dogma religioso, a la verdad teológica.” (Bello, 1982, pp. 3 a 21).

El Discurso cumple con lo ritual de un sistema de restricción: “Lo sabéis, señores...” está determinado y determinando la cualificación que deben poseer los individuos, sujetos de discurso y sujetos lectores. El efecto práctico de este discurso que muestra una “voluntad unificadora” y que busca “mitigar los conflictos entre los saberes dominantes” es la idea de que los saberes se unen sincréticamente en la función de administrar la producción de discursos necesarios para el ordenamiento y la normalización. “Todas las verdades se tocan...”, precisa la idea de la moderación, fijando la “eficacia de las palabras y su efecto sobre aquellos a los cuales se dirigen, los límites de su valor coactivo” (Foucault, 1999, p. 41). Un espíritu moderado frente a posturas radicales, asiste la forma política republicana que Bello imagina como símil del espíritu de la monarquía inglesa: “restauración del antiguo orden con una etiqueta republicana”. Ante el Estado conservador, la oposición liberal y la Iglesia, Bello se pronunciaba con ecléctica prudencia por la continuidad interna de los procesos sociales, la prolongación, sin abruptas rupturas con el pasado en el presente, en fin, la naturaleza orgánica del devenir humano (González, 1966, p. 10).

En este sentido, la instrucción, bajo el anhelo republicano, se convierte en el primer lugar de una subjetivación que pasa por la diferenciación entre el ciudadano educado intelectualmente para la vida pública y la dirección y ejecución política, y el ciudadano modesto, respetuoso del Estado, de la iglesia y de quienes se sitúan en la jerarquía del poder. Sobre la imagen del ciudadano-súbdito, la educación rezará como “una forma política de mantener o de modificar la

adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican” (Foucault, 1999, p. 45). El sistema de enseñanza se impondrá no sólo como la ritualización del habla, sino también, como una “cualificación y un fijación de las funciones para los sujetos que hablan” (Foucault, 1999, p. 46).

Por otro lado, la *Gramática*, articulada según Ossandón, bajo el axioma “todas las verdades se tocan”, tendrá como función intervenir el modelo dicotómico civilización/barbarie, en favor de aquella ritualización del habla. La *Gramática* es, como agregara Julio Ramos, un discurso fundacional del Estado moderno. En este sentido fue concebida por Bello como “uno de los discursos capaces de imponer, sobre las partículas heterogéneas de América Latina, una estructura normativa y unificadora; estructura, a su vez, concomitante a una ética del habla que Bello considerada (sic) fundamental para la constitución de la ciudadanía moderna” (Ramos, 1995, p. 22) Lo interesante de este dispositivo es que se sitúa en la relación entre lo local y lo universal, entre la espontaneidad del habla popular y la sistematización que posibilita la escritura. El sujeto lector, el destinatario será el sujeto subalterno continental: “No tengo la pretensión de escribir para los castellanos. Mis lecciones se dirijen a mis hermanos, los habitantes de Hispano-América” (Bello, 1879).

La *Gramática* como lengua “idealmente unificada y administrada” (Bello, 1879) alimenta un espacio de transculturación que favorecería la reinención ideológica del Estado nacional (campo imaginario de identidad).

“Pero el mayor mal de todos, i el que, si no se ataja, va a privarnos de las inapreciables ventajas de un lenguaje comun, es la avenida de neolojismos de construccion, que inunda i enturbia mucha parte de lo que se escribe en América, i alterando la estructura del idioma, tiende a convertirlo en una multitud de dialectos irregulares, licenciosos, bárbaros, embriones de idiomas futuros, que durante una larga elaboracion reproducirian en América lo que fué la Europa en el tenebroso período de la corrupcion del latin. Chile, el Perú, Buenos-Aires, Méjico, hablarian cada uno su lengua, o por mejor decir, varias lenguas, como sucede en España Italia i Francia, donde dominan ciertos idiomas provinciales, pero viven a su lado otros varios, oponiendo los estorbos a la difusion de las luces, a la ejecución de las leyes, a la administración del Estado, a la unidad nacional. Una lengua es como un cuerpo viviente: su vitalidad no consiste en la constante identidad de elementos, sino en la regular uniformidad de las funciones que estos ejercen, i que proceden la forma i la índole que distinguen al todo” (Bello, 1879).

La institucionalización del español estándar se mantuvo en el proceso estratégico de representación de la barbarie del dialecto, a través de mecanismos de sumisión y contención. Diré que el otro (la oralidad popular) del discurso gramatical será seleccionado y redistribuido por un procedimiento regulador de su forma (estructura) que cumple con la función, como diría Foucault, de conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. Aparece la metáfora de la lengua como un cuerpo equilibrado: “[...] su vitalidad no consiste en la constante identidad de elementos, sino en la regular uniformidad de las funciones que estos ejercen [...]” (Bello, 1879). Sin embargo, esta metáfora nos aproxima a otra aún más importante, que Julio Ramos identifica en el hecho de que “la lengua debe tener funciones y mecanismos de regulación, como el Estado mismo” (Ramos, 1995, p.23). La

corrección y bien decir toman su sentido y peso ideológico en la relación entre lengua y Estado.

En la *Gramática* se observa un dispositivo con el que las “variadas naciones” podían “dominar y transformar la naturaleza y espontaneidad de la pasión” que circula en el caótico mundo americano. En su prólogo nos dice: “Juzgo importante la conservación de la lengua de nuestros padres en su posible pureza, como un medio providencial de comunicación i un vínculo de fraternidad entre las varias naciones de origen español desparramadas sobre los dos continentes” (Bello, 1879, p. v).

El “progreso de la civilización” parece depender entonces de lo que Julio Ramos advierte como un “proyecto de consolidación estatal” y que se desarrolla a partir de tres modos específicos. En primer lugar, el discurso gramatical generaría, en su distribución pedagógica, una estabilización de la lengua y un código para la articulación del orden mercantil entre las regiones internas de las naciones y, especialmente, para el comercio internacional hispanoamericano. Es aquel código, provisto por la centralización lingüística, el que nos aparta de la temida confusión de idiomas y al caos babilónico de la edad media. En otro sentido, desde la constitución jurídico-política de la nación, la gramática se relaciona con la escritura de la ley. Esta relación viene dada por el hecho de que la centralización lingüística proyectada por el discurso gramatical era un prerequisite para la “ejecución de las leyes, [de] la administración del Estado, [de] la unidad nacional” (Bello, 1879 p. v).

La escritura de la ley necesitaba de la fijación de su normatividad mediante un “código” transparente y “blanco”. Pareciera que la escritura de la ley presupusiera, en el lugar de la gramática, una reflexión igualmente imprescindible para la nación moderna, sobre las condiciones de la lengua de la ley. Finalmente, nos advierte Julio Ramos, la función jurídico-política de la gramática se desprende de su trabajo en la invención de la ciudadanía. Invención, ya que, -como mencioné- para Bello como para tantos letrados fundadores de los Estados americanos, la ciudadanía no era una categoría dada por la naturaleza ni por la historia colonial hispanoamericana; la ciudadanía es un campo de identidad que ha de construirse en la transformación de los materiales “bárbaros” e indisciplinados de las poblaciones (campesinas y subalternas) que se resistían a los distintos órdenes de la centralización política y cultural requerida por la nación (Ramos, 1995, p. 25). Recordemos que el “habla de un pueblo es un sistema artificial de signos [...] cada lengua tiene su teoría particular, su gramática.” (Bello, 1879 p. vi).

Si se quiere, la lengua que la gramática instituye, es formadora de sujetos suscritos al poder de la ley, y en ese sentido, la lengua (las letras en el “Discurso”) entrega la estructura indispensable para una sociabilidad racionalizada – racionalidad de la ley- que participa en la formación del ciudadano-súbdito. La racionalización del discurso pedagógico en el “Discurso” y del habla en la *Gramática* acude a un mismo propósito: la internalización de la ley, la ley del saber decir. En ese sentido la *Gramática*, como “dispositivo pedagógico”, se consolida

en el proyecto cultural de Bello para, mediante la “ilustración”, integrar al otro en el territorio de la racionalidad.

En definitiva, debemos concluir agregando que el modelo cultural de Andrés Bello como un espacio de reinención ideológica de la nación, puede ser leído desde múltiples perspectivas. Por lo pronto, la perspectiva que propone una lectura de Bello como sujeto transculturador, se instala, en el entendido de que el proceso de resistencia y liberación como política de articulación de un discurso moderno y tolerante, fue absolutamente particular en América y Chile. Recordemos que los movimientos de liberación no se dieron a través de una resistencia sistemática por clases subalternas: *se realizaron desde arriba*. En muchos casos las dificultades se presentaron, como agrega Silvia Nagy-Zekmi, por que la élite “criolla” en su presencia no era racialmente distinta del colonizador.

El hecho es que las repúblicas latinoamericanas, a partir de sus clases dominantes, quisieron con mucho esfuerzo crear un sentido de identidad nacional que respondiera a una cultura nacional que debía ser construida y que esperaba integrara los mejores elementos y tradiciones de las culturas étnicas existentes (Larraín, 1996, p. 167). Pero por supuesto que este proceso, venido desde arriba, no fue posible más que de forma *selectiva y excluyente*. Este proceso de selección tuvo lugar –entre otros aspectos- a partir de una política de la tolerancia que en su ejecución contó con ciertos dispositivos estratégicos que alentaron, a su vez, la dinámica de autoinvención criolla con la que, en el caso de Andrés Bello, se

permitió legitimar simbólicamente el esquema del *progreso y la educación* que terminaría con la barbarie. Por ejemplo, el paradigma que instala la *Gramática*, de la lengua escogida (el español) como nacional, condena a la desaparición a muchas otras lenguas.

El proceso de Independencia dio paso al dominio gubernamental de la nueva población criolla (preferentemente de origen europeo) y que estructuralmente estaba basada en el feudalismo español. La “comunidad imaginada” que Jocelyn-Holt considera fundada desde arriba a partir de un instrumental simbólico que incluye retórica, historiografía, etc., y que se convertirá en la versión hegemónica del nacionalismo en la historia de Chile desde el siglo XIX hasta hoy (Jocelyn-Holt, 1997, p. 41), quedará marcada por el conflicto de intereses no solo de los señores dueños de las “grandes” tierras, sino también de los intelectuales metropolitanos, tanto con los colonizadores como con las masas locales de indígenas y mestizos que habían peleado por la independencia. Como dice Pratt, “había muchas relaciones de trabajo, propiedad y jerarquía que los liberadores no tenían intención –o esperanzas- de descolonizar” (Pratt, 1997, p. 326).

No obstante, creemos que la importancia del compromiso de emancipación de Bello cobra mayor relevancia al considerar que Hispanoamérica, en su período de independencia, se dibujaba en un accidentado camino de experimentación social y para el cual la metrópoli europea mostraba “escasos precedentes”. En



este sentido, el imaginar su propia existencia como ciudadano-súbdito en la América republicana (desde Londres como intelectual metropolitano y, luego, en Chile, desde lugares de enunciación institucionales), estimuló, para bien o para mal, la configuración de un país en la reinvención de un cuerpo cultural e institucional que será el soporte de una hegemonía criolla. Hegemonía que se mantendría en un proceso contradictorio entre cultura y modernización; entre la liberación y la explotación. Este es el papel del intelectual euroamericano en el momento (y a partir) del proyecto de fundación de una sociedad y bajo la política de tolerancia (cultural americana) que estamos problematizando.

## **CAPITULO 3** **SEGUNDA POLÍTICA**

La nación y sus dobles: sobre la tolerancia en el  
proyecto político nacional.

### 3.1. Nuevamente la Nación

*“Lo que no existe no puede actuar sobre la realidad, ni siquiera influir en esa realidad. Es necesario primero que el restablecimiento de la nación dé vida, en el sentido más biológico del término, a la cultura nacional”*  
(Frank Fanon)

El epígrafe concentra en su letra la imagen de aquello que se pretende y en nuestro caso, de aquello que discurrimos sobre la “realidad”. La tolerancia negativa, mal entendida, en su política muchas veces desaparece a aquellos dobles; los omite. En este sentido *aquello que no existe* son los dobles, los otros silenciosos o, para ser más precisos, los silenciados de la cultura nacional. Los otros que se oblitera en un mito, en un proyecto que ficciona con la unidad y la homogeneidad de la nación. Por ello, he aquí algunas ideas que pretenden poner en tensión aquel proyecto político nacional que se nos ha presentado como único, en el que cualquier alteridad es sometida a una rehabilitación homogénea, de la que participa tanto el Estado como la conciencia pública en una trama de discursos sobre la ya reconocida tolerancia política. De esta forma, Queremos poner en tensión la escena en que aparece una nueva política de la tolerancia desde aquel proyecto de nación instalado o reforzado desde los años 70'. Queremos ir desde nosotros a los otros, para exponer finalmente una opción distinta (la del desacuerdo) de lo que puede ser la idea de nación bajo la dinámica de la esta nueva política de tolerancia.

Para delimitar nuestro objeto de reflexión, apuntaremos nuestro examen a la resultante del ejercicio de implementación del *Sistema de Planificación Nacional y Proyecto Nacional* por parte del régimen autoritario chileno y que queremos resumir en aquel “nacionalismo que mira hacia la universalidad” y que forma parte de “una” lectura particular del desarrollo de los acontecimientos en la historia de nuestro país, pero que, tal parece, prevalece sobre cualquier otra. Referido a esto observamos lo siguiente:

#### “8. CHILE: UN NACIONALISMO QUE MIRA HACIA LA UNIVERSALIDAD.

En un mundo cada vez más interdependiente, el Gobierno de Chile plantea su carácter nacionalista en la seguridad de que nuestra Patria constituye un todo homogéneo, histórica, étnica y culturalmente, no obstante su disímil geografía” (Declaración de Principios del Gobierno de Chile 1974, p. 36)<sup>12</sup>

Entre los años 1970 a 1990, según el intelectual Jorge Larraín, surge en Chile un fuerte interés por estudiar temas indentitarios, algunos estudios lo hacen influenciados por las Ciencias Sociales, siguiendo las corrientes culturalistas norteamericanas en antropología de Linton, Mead, Benedit, Kluckhohn (Larraín, 2001, pp.125-126). Lo que resulta, según él, es la transposición de rasgos de psicología individual a un país o grupo humano. Por otro lado, también reconoce que en esta época se reformula una versión de carácter militar, que aparece nítidamente expresada en la *Historia del Ejército de Chile*, publicada en 1985. En

---

<sup>12</sup>A los seis meses de la violenta interrupción del gobierno del presidente Salvador Allende (marzo de 1974), las Fuerzas Armadas (golpistas) entregaron una Declaración de Principios del Gobierno de Chile en la que hacían evidente el pensamiento *fundamental* que inspiraría su acción.

este texto es la guerra la que ocupa un lugar central en la formación de la identidad chilena.

Las consecuencias de estos datos no nos parece menores, sobre todo si consideramos la polémica tesis que plantea en su ensayo el historiador Mario Góngora: “el Estado crea la nación” (Góngora, 1993). En ese ensayo Góngora analiza el Estado chileno en los siglos XIX y XX. Dejando en un segundo plano la Iglesia, va a considerar que la guerra conserva un papel fundamental, ya que cada generación, en su opinión, ha de vivir una guerra. Junto con esto, afirma que el Estado sería la matriz indiscutible de la nacionalidad. De ahí, entonces, que no existiría una nación sin la fundación de un Estado ordenador. Como lo explica García de la Huerta, esta idea de una *no-nación sin Estado* nos habla de un comienzo de carácter absoluto, que se produciría en 1810 o, más exactamente, con la Guerra de la Independencia, antes de la cual, por supuesto, no habría una nación (García de la Huerta, 2003, p. 131). Así también, el historiador Jocelyn-Holt recuerda que fue justamente la Independencia la que introdujo la idea de nacionalidad. Desde aquella época Chile ha sido pensado como una nación capaz de lograr su autodeterminación política (Jocelyn-Holt, 1997, p. 39).

Siguiendo todavía a García de la Huerta (2003), tenemos que la evidente preeminencia del Estado sobre la nación en Góngora, deja ver que la *fuerza militar* fue un poder constituyente de la nación. Así, por ejemplo, durante el período colonial ese papel formador correspondió al ejército del *Reino de Chile*, fundado

por el gobernador Alonso de Ribera en 1603. Sin embargo, a su vez, de la tesis de Góngora se desprende la idea que ese Estado no procuró mayor carácter distintivo y autoconciencia al colectivo: la nación no existió como tal hasta que el Estado republicano le procuró cierta forma o identidad política. Tendríamos que suponer, entonces, que antes de eso solo hubo un agregado de individuos, una población de hombres y mujeres, de empleadores y empleados, una sumatoria de familias que conformaron un pueblo trabajador de “súbditos”, sin mayor sentido de pertenencia y sin apego a sus tradiciones (García de la Huerta, 2003, p. 132). Atendiendo a lo que Renan considera los elementos constituyentes de la nación, diríamos que existía una especie de consentimiento real, el deseo de vivir juntos, la voluntad de preservar dignamente la integridad de la herencia transmitida (García de la Huerta, 2003).

Si el Estado en los siglos XIX y XX forma a la nación, como lo propone Góngora, es evidente, según García de la Huerta, que consideremos, entonces, que el origen estuvo en la palabra profética “hágase la nación” que pronunciaron los “padres fundadores”. Para nosotros, la palabra del ministro *Diego Portales*. El *genio* de Portales, según reconoce la historiografía conservadora, consistió en dar forma y expresión política a esa “continuidad obvia y abrumadora” y en haber encausado institucionalmente el deseo de ruptura con el pasado de opresión. Lo que resulta es una conservación de un pasado *sin que se note* (García de la Huerta, 2003 pp. 132-133). La Proclamación de la Independencia produce un cambio en el orden institucional y legal. La economía no varió de manera

significativa pues siguió siendo agraria, la estructura social continuó casi inalterada, al igual que las costumbres y las prácticas. La imagen de comunidad que emerge, constituye alguna forma previa de nación, con un claro sentimiento patriótico. Lo que hace el régimen portaliano es, de algún modo, confirmar esta continuidad con un Estado hecho a “imagen y semejanza” del Estado colonial, al menos desde un punto de vista funcional. “Hágase la nación” constituye, al asignar a Portales el carácter de artífice del Estado autoritario, el suponer que la nación comenzó con la Independencia y que hubo discontinuidad con el pasado colonial.

Sin embargo, un historiador como Edwards (1945), reconoce que el Estado republicano habría sido una mera reforma del mismo Estado colonial, y por lo tanto, sí existió una continuidad con el pasado, lo que permitió, justamente, la fundación de un régimen de gobierno que procuró la solidez institucional y estabilidad política que no existió en la gran mayoría de las otras naciones de la región

Hemos afirmado que Góngora destaca la guerra como un elemento central en la formación de la nación. Nos dice que en el siglo XIX pasa a ser un factor histórico capital: “cada generación, vive una guerra” (Góngora, 1993, pp. 7 a 13). El papel de la guerra, por lo tanto, es significativo, no solamente en este sentido, sino también, en los efectos que produce al introducirse (sus consecuencias) en las instituciones y en las prácticas, donde la *fuera* se traviste silenciosamente para asumir la apariencia de una cultura: la Guerra Civil de 1891 y la supuesta

“guerra” contra el “enemigo” marxista de 1973 en adelante, son solo factores de perturbación y división en la sociedad. Lo que deviene de esta situación es una cultura centralista y autoritaria en la formación de la nación.

Esto permitía a la Junta de 1974 confirmar, en la Declaración de Principios (1974), lo siguiente:

### “3. GOBIERNO AUTORITARIO, IMPERSONAL Y JUSTO.

Conforme a la inspiración portaliana que lo guía, el Gobierno de las Fuerzas Armadas y de Orden ejercerá con energía el principio de autoridad, sancionando drásticamente todo brote de indisciplina o anarquía. Despersonalizará el poder, evitando todo caudillismo ajeno a nuestra idiosincrasia. Se colocará siempre por encima de todo grupo particular de cualquier naturaleza, desterrando el juego de las influencias, protegiendo al más débil de todo abuso por parte del más fuerte, y siendo el árbitro que resuelva sin complejos ni favoritismos, en la mira únicamente del bien común y de la justicia.”

Si a esta poco amable recomendación agregamos, además, el antes mencionado *nacionalismo homogéneo* como el “valor supremo” de la unidad nacional (Salazar y Pinto, 1999, p.138), no nos queda más que deducir que la idea de nación se ha mantenido “más o menos en los mismos términos a pesar de los cambios. *Contrario sensu*, alguien podría argumentar que esto es precisamente lo que el nacionalismo *debe* hacer: ofrecer una imagen inalterada de un pueblo unido, lo que le asegura una homogeneidad mínima a través del tiempo” (Jocelyn-Holt, 1997, p. 46).



### 3.2. Políticas de la imaginación

Aquello propio de lo que llamamos políticas de la tolerancia en este período es el aspecto *monolítico* y *homogeneizante* con que se presenta la idea de nación, que pretende afirmar una discontinuidad en nuestras formas identitarias, pues, la nación sería “una” que en su esencia tendría la habilidad de anular cualquier sustrato indígena de importancia, como también la gracia para imaginar un mestizaje indolente.

En el texto de Jorge Larraín *Identidad Chilena* (1996) aparece una clasificación en relación a las Identidades Nacionales descrita por Mario Sambarino. La clasificación hace referencia a que habría una *América indígena*, compuesta por Bolivia, Perú, Guatemala y México; una *América Mestiza* de la que participan Paraguay, Brasil, Chile, Colombia y Venezuela. Finalmente, que existiría una *América Europea* formada por Uruguay y Argentina. Así también Darcy Ribeiro propondría, según Larraín, una clasificación similar. Existen, nos dice, *pueblos testimonios* que son aquellos sobrevivientes de altas civilizaciones impactadas por la expansión europea y que se derrumban ante su avance. Estos pueblos serían México, los de América Central y los países andinos (Bolivia, Perú y Ecuador). Aquí el peso de la cultura colapsada es tal que no puede ser desarraigada totalmente y subsiste en varias formas, algunas inclusive, encubiertas. También se encuentran los *pueblos nuevos* que son producto de la fusión de etnias europeas, indígenas y africanas en un proceso de mestizaje más

amplio que crea una nueva etnia. Estos pueblos están desvinculados de una tradición cultural poderosa y antigua. Su menor fuerza cultural los hizo perder sus tradiciones propias de una manera más radical. Ahora bien, podemos distinguir a la vez dos subgrupos. El primero de ellos de matriz africana: brasileños, venezolanos, colombianos y antillanos; el segundo de matriz indígena: chilenos, paraguayos, uruguayos y argentinos. Lo importante de esta subdivisión es que muestra que los pueblos trasplantados son reconstituidos por la inmigración europea y los nativos, así como su cultura original tiende a desaparecer (Larraín, 1996, p. 52-53).

Estas dos clasificaciones nos deben servir para afirmar un hecho ineludible a estas alturas del desarrollo de la historia contemporánea. Como afirman Salazar y Pinto, que aun cuando “les pese a muchos, las etnias indígenas existen. Este hecho obliga a repensarnos como nación y como Estado para abrirnos a una realidad que no puede seguir desconociéndose” (Salazar y Pinto, 1999, p. 137). Esta realidad, que no puede desconocerse, toca tanto a lo nacional como a lo internacional: en Chile y en el resto de América conviven diversos pueblos, distintas identidades. En el caso chileno existirían diversas comunidades cuya lengua, religión, valores e historia difieren del resto de la población. Desde hace mucho tiempo que ocupan y se identifican con el mismo territorio. Los miembros de una etnia tienen conciencia de pertenecer a una comunidad cuya cultura nutre una suerte de “honor colectivo” que estaría por encima de consideraciones de

clase, puesto que para él participa cualquier miembro del grupo étnico, al margen de su posición social.

Las repúblicas latinoamericanas, a partir de sus clases dominantes, quisieron con mucho esfuerzo crear un sentido de identidad nacional que respondiera a una cultura nacional que debía ser construida y que esperaba integrara los mejores elementos y tradiciones de las culturas étnicas existentes (Larraín, 1996, p. 167). Pero por supuesto que este proceso, venido desde arriba, no fue posible más que de forma selectiva y excluyente. Este proceso de selección tuvo lugar –entre otros aspectos- a partir de la lengua escogida (el español) como nacional, condenando a la desaparición a muchas otras lenguas. La identidad nacional que se desarrolla a partir de estos eventos, según explica Larraín, existiría en dos polos distintos de la realidad sociocultural. Por un lado, existiría en una esfera pública como un discurso articulado altamente selectivo, construido desde arriba por una variedad de instituciones y agentes culturales. Por otro lado, existiría en la base social como una forma de subjetividad individual y de diversos grupos, que expresarían variados sentimientos y que muchas veces no estarían representados de manera correcta en las versiones públicas (Salazar y Pinto, 1999). Esta distinción nos recuerda que S. Hall reconoce como parte constitutiva de las culturas nacionales a los símbolos, representaciones, instituciones imaginadas, etc. De este modo es posible imaginar a la nación moderna a partir de diversos hechos:

- a. La existencia de una narrativa de la nación, entendida como una *Historia* nacional.
- b. El énfasis en los orígenes, la tradición y la intemporalidad.
- c. La invención de una tradición.
- d. La existencia de un mito fundacional.
- e. La idea, fuertemente arraigada, de un pueblo puro.

Si ponemos atención (o mala intención) a la historiografía chilena más tradicional o conservadora, el caso de Jaime Eyzaguirre, Nicolás Palacios y el mismo Mario Góngora, hallaríamos una amplia concordancia con la representación de la cultura nacional en Hall. Es más, si atendemos a su argumento de que a partir de aquello es que se quiere, en la modernidad, constituir el *sujeto nacional*, daríamos en la cuenta de que efectivamente, como él mismo afirma, la realidad de la mayoría de las naciones, y Chile no es una *excepción*, está compuesta por culturas separadas y que están unidas por la violencia, pues, la homogeneidad nacional no es algo dado. Que las naciones se hallan siempre constituidas por cuestiones de género, raza y lo social. Finalmente, que las naciones fueron centro de esferas culturales de influencia, por lo que se ejerció una hegemonía cultural sobre los colonizados. De ahí que considere que la cultura nacional es el producto de la civilización (Hall, 1997).

La identidad nacional se sume en una eminente ambigüedad, pues puede servir en un sentido para disfrazar la diversidad, pero en otro también puede servir como medio de resistencia. Las versiones públicas caen por lo general dentro de la primera categoría (Larraín, 2001, p. 231). Esto permite entender que el

nacionalismo chileno o el proyecto de identidad cultural, fuera capaz de enmascarar los crecientes niveles de diferenciación social que se irían alcanzando a través de la historia. El tipo de imagen que se construye, que surge del discurso nacionalista, se mantiene relativamente inalterable durante períodos enteros marcados por amplias transformaciones sociales. Esto explica que durante la década de 1880 se produjera la completa incorporación de la población nativa del sur del Bio-Bio en la estructura política y legal del país (Jocelyn-Holt, 1997, pp.45-46), sin mayores problemas para la constitución de una *identidad nacional oficial*. Lo que quisiéramos resaltar con esto, siguiendo a Larraín, es que inevitablemente la identidad cultural está en una permanente *construcción y reconstrucción*. Pero, también nos interesa mostrar que este proceso no ocurre de manera azarosa, sino más bien, dentro de las relaciones y prácticas disponibles y de los símbolos e ideas existentes (Larraín, 2001, p. 219).

### **3.3. ¿Qué somos? ¿Qué queremos ser?**

En el escenario social descrito, es claro que un proyecto nacional, que se articula a partir de un discurso específico, no puede adueñarse de la construcción absoluta de la identidad sin tomar en cuenta “las formas populares, los significados y las tradiciones decantadas en la vida diaria por prácticas de larga data” (Larraín, 2001). Sin embargo, Habermas nos alerta frente a lo que se construye a partir de la tradición: *no todo es necesariamente bueno y aceptable*. Ante la idea de construir una identidad nacional en términos de *historia nacional*,

con el peligro latente de asumir ideas de superioridad, debemos afirmar una construcción que sea leal a principios democráticos, constitucionales y universalistas, lo que Habermas llamará “patriotismo de la Constitución”, un patriotismo que encuentra sus límites en los postulados de universalización de la democracia y de los derechos del hombre (Habermas, 1989, p. 114).

La importancia de este patriotismo, es proponer elementos que contribuyen a la integración, la tolerancia y el respeto a las diferencias a partir de un universalismo. Pero: ¿Qué significa este universalismo? Habermas afirma que en el universalismo se “relativiza la propia forma de existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, que se reconocen iguales derechos a los otros, a los extraños, con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta difícil entender, que uno no se empeña en la universalización de su propia identidad, que uno no excluye y condena todo cuanto se desvíe de ella, que los ámbitos de tolerancia tienen que hacerse infinitamente mayores de lo que son hoy; todo esto es lo que quiere decir universalismo moral” (Habermas, 1989, p. 117).

Pese a la importancia de esta propuesta para quienes, como nosotros, buscamos comprender y problematizar la intolerancia de la “*unidad*” nacional, es necesario aclarar sus inconvenientes. Aun cuando Habermas afirme una identidad universalista, no podemos pensar, para nuestras sociedades postcoloniales, un universalismo que tienda a rechazar cualquier identificación con una idea de

nación, temiendo el inicio de una forma de egoísmo y particularismo cuyas consecuencias ve como nefastas<sup>13</sup>. Justamente esto es lo que Tugendhat reprocha a Habermas, acusando el error de confundir dos formas de identificación nacional, “una que se identifica al mismo tiempo positivamente con el resto de la humanidad y la otra que se cierra y se hace agresiva hacia fuera” (Tugendhat 1992, p. 37). Lo que quisiéramos destacar de esta crítica es que, para Tugendhat, aun cuando no existiese una alternativa a la identidad nacional, si es posible combinar de manera *positiva* la identidad nacional y la identidad universal. Lo que llamará: una moral universalista con el sentimiento nacional a partir de una responsabilidad por el bienestar de los demás (Tugendhat 1992, p. 57), *los otros*, diríamos nosotros. Esto significa deducir algo que ya en Fanon era evidente, cuando afirmaba que el núcleo de toda cultura es el doble nacimiento de la conciencia nacional y de la conciencia internacional, pues, la “responsabilidad del africano –nos decía- frente a su cultura nacional es también responsabilidad frente a la cultura negro-africana” (Fanon, 2001, p. 227). Debemos pensar si acaso cabría decir lo mismo de nuestra responsabilidad frente a *los otros* (indígenas-americanos).

Para el historiador Jocelyn-Holt, es posible que la idea de sociedad civil en el transcurso de la historia de Chile haya sido muy débil. Sin embargo, esto no

---

<sup>13</sup> Entendemos que Habermas puede no ser radical frente a la renuncia de los elementos tradicionales y nacionales, es más, que hable de identidades particulares y concretas, con lo cual reconoce que una identidad no puede solo consistir meramente en orientaciones y características morales generales que son compartidas por todos igualmente.

ocurriría con la *nación*. Según él, como ya se mencionó, desde la Independencia nos hemos pensado como una nación capaz de lograr la autodeterminación política (Jocelyn-Holt, 1997, p. 39). De ahí que sea interesante considerar posturas como las de los profesores Salazar y Pinto que consideran por ejemplo, al contrario de lo que cree Góngora, que el Estado de 1830 no construyó la unidad nacional, sino que *remacha* los mecanismos de diferenciación social que estaban latentes pero regulados del período colonial. Ellos consideran que el primer Estado “nacional” operó en sentido civil inverso al de Estado Imperial. Lo que en realidad ocurre es que la violencia de 1830 viene a consolidar ‘un’ Estado pero no unifico ‘la’ sociedad. El proyecto estratégico de ese Estado recompuso “la integración hacia fuera”. En otras palabras, reconquistar para Chile un lugar importante en el Mercado Global (Salazar y Pinto, 1999, p. 132). Esto nos parece interesante, pues, permite intervenir la unidad artificiosa de la nación y del Estado, de su carácter universal y homogéneo que se refuerza, sin duda, bajo la misma premisa de integración desde el período autoritario de Pinochet hasta la actual democracia liberal. La visión clásica de una sola nación y un solo Estado queda en suspenso, más aún si se relaciona a la existencia permanente de la cuestión del reconocimiento de las etnias en Chile como *pueblos* indígenas.

El Estado-nación chileno reconocería sin mayores problemas la existencia de etnias, más, no la de *pueblos* indígenas (Salazar y Pinto, 1999, p. 137). Lo de *pueblos* acarrearía un serio problema para la concepción de nación que hemos visto, ya que, al parecer sería sostener que existen varias naciones al interior de



un mismo territorio y con esto, como se afirma en la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 1994 (Bengóa, 2000, p.283)<sup>14</sup>, el derecho a determinar libremente su condición política y perseguir libremente su desarrollo económico, social y cultural. En otras palabras, el derecho a la libre determinación (Bengóa, 2000, p.252)<sup>15</sup> de las naciones se confrontaría con la legitimidad de la autodeterminación política de una nación como la “chilena”.

¿Qué hacer frente a esta cuestión?

En primer lugar, habría que reconocer que, si bien no se ha llevado a cabo un amplio debate (que exceda los límites académico) acerca de la identidad nacional, el proceso de democratización en Chile ha incorporado nuevos elementos para poder “solucionar”, en parte, esta crisis con la cultura local de raíz étnica. Bernardo Subercaseaux, por ejemplo, reconoce que uno de los aportes más importantes del gobierno de Aylwin es la aprobación, en 1993, de la Ley de Pueblos Indígenas, “la que contempla –entre otros aspectos- el fomento y el apoyo a la vida cultural de las principales comunidades étnicas del país, abriendo también causas para su proyección a nivel nacional (...) Por primera vez –nos dice- en la historia de Chile se realizó un censo (Bengóa 1997)<sup>16</sup> con datos étnicos, que nos indica que la

---

<sup>14</sup> En el comienzo del polémico artículo tercero de la Declaración se afirma que: “*Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural. (...)*”.

<sup>15</sup> Con respecto a este derecho José Bengoa aclara lo siguiente: “(...) en su versión más tradicional es el que les asiste a los habitantes de un territorio autónomo ocupado por otro gobierno, país, Nación o Estado, en que el ejercicio de la libre determinación implica la constitución de un Estado propio. En este caso se habla de descolonización e independencia, si el Estado no está constituido, o si los territorios están militarmente ocupados. Hay formas de ejercitar la autodeterminación a través del federalismo”.

<sup>16</sup> El censo en cuestión es el “Censo de Población de 1992”, en donde se consultó por primera vez sobre la pertenencia indígena. Los resultados fueron sorprendentes, pues, un millón de los casi 14 millones de

población que se identifica por ejemplo con la etnia mapuche alcanza en el país un 10% de la población total y en la región de la Araucanía, una de un 25%” (Subercaseaux, 1996, p. 143). Así también, reconoce que a pesar de esta Ley no se ha generado una presencia multicultural importante, o una actitud distinta de la sociedad mayor con respecto a la sociedad menor. Esto dejaría en evidencia los límites de una política y de una legislación que, aun cuando provienen del Estado, no se han *entronizado* ni en el resto de la sociedad ni en los medios de comunicación. El desafío sería entonces, según él, construir un país moderno que no esconda su pasado y que potencie su diversidad cultural (Subercaseaux, 1996, p. 143-144). Concordamos ampliamente con lo que propone Subercaseaux, sin embargo, nos seguimos preguntando por qué desde 1993 hasta hoy, pese a los esfuerzos legales, no es posible un reconocimiento constitucional explícito, que involucre temas identitarios, de los pueblos indígenas.

El hecho de que se haya firmado, el año 2003, un nuevo acuerdo en Washington entre el Gobierno del Presidente Lagos y los pehuenches, para “facilitar” el diálogo frente a los problemas en el Alto Bio-Bio, nos habla de renovadas intenciones. Este acuerdo, sin embargo, se vuelve problemático cuando nos detenemos en sus puntos fundamentales: *el del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, la ratificación del Convenio 169 (derecho de los pueblos indígenas a ser consultados), temas de desarrollo, la creación de la*

---

chilenos dijeron ser indígenas. En Santiago habitarían medio millón de personas que se autoidentifican como indígenas. En el campo existiría una población de 230.000 personas en comunidades mapuches.

*nueva comuna pehuenche del Alto Bio-Bio, la asociatividad entre la Conaf y las comunidades aledañas a la reserva Ralco*<sup>17</sup>. Lo problemático proviene tanto de la imposibilidad de ser siquiera discutido el tema (incluyéndolo en las reformas constitucionales en el Senado de la República), como de la poca importancia que se le ha atribuido, en términos de nación e identidad cultural, a la posibilidad de un reconocimiento constitucional en la “realidad sociocultural”. En segundo lugar, tendríamos que realizar el intento de confrontar el “valor supremo” de la unidad nacional con un sentido de *identidad nacional* y de *nación* que constituyan una alternativa de tolerancia. Es así que nos hacemos partícipes de la propuesta doble que ha hecho Grinor Rojo con en el texto *Postcolonialidad y nación (2003)*, primero, reconociendo que, si bien la identidad nacional es algo que existe de manera objetiva, su existencia se debe a que *fue hecho* de esa manera y por lo tanto estaría abierta a la posibilidad de *volverse hacer*. Y segundo, proponiendo “una idea alternativa de nación, que se deriva de pero que a la vez constituye el soporte necesario para el establecimiento de una trama de relaciones que no es la que corrientemente impera en nuestro entorno, que podría ser mejor de lo que es, más respetuosa y más justa (...)” (Rojo, 2003, p. 132). La definición de nación que se nos propone, y que nosotros asumimos, dice lo siguiente:

---

<sup>17</sup> Este acuerdo fue muy poco difundido en los medios de comunicación, lo que aquí se muestra, por ejemplo, aparece, de manera escueta, en el Diario La Tercera el 28 de Febrero de 2003 en su sección Apuntes Nacionales.

“La nación, en cambio, es para nosotros la comunidad de personas que al menos en lo que concierne a su dimensión valórica existe “antes” que todo eso, es *decir que existe antes del Estado*, y que desde ese “antes” se siente/sabe dueña de un espacio, un territorio, y de un tiempo, una memoria colectiva, en cuyos beneficios todos los individuos que los nacionales confluyen y participan de una manera espontánea, sensible, horizontal y transversal, y que por lo mismo los responsables de la redacción de este libro estimamos que precede si es que no cronológica *en cualquier caso éticamente* al ordenamiento (y por lo tanto a la división) de la sociedad en instituciones y grupos socioeconómicos diversos” (Rojo, 2003, p. 134).

Esta definición nos ayuda a abordar de una manera (*otra*) los problemas relacionados con el escenario de la tolerancia liberal, es decir, articular la posibilidad de la tolerancia en términos de reconocimiento. Deja entrever una dimensión valórica importante que hace conflictivo el ejercicio de la obliteración que se enmarca en la homogeneización de la empresa totalitaria, de aquella “*comunidad imaginada*” que Jocelyn-Holt (1997, p. 41) considera fundada desde arriba a partir de un instrumental simbólico que incluye retórica, historiografía, etc., y que se convertirá en la versión hegemónica del nacionalismo en la historia de Chile desde el siglo XIX hasta hoy. Por otra parte, contiene en su letra la idea de un espacio comunitario que abre un sentido de pertenencia nacional que “apunta al trasfondo no coercitivo e igualitario de una modernidad aún no cumplida cabalmente” (Jocelyn-Holt, 1997, p. 27). Esto, nos parece, muestra la posibilidad

de hacer compatible la “demanda indígena”, que no pretende solamente reivindicar beneficios propios, para quienes forman parte de las comunidades indígenas, sino que además propone cambios que afectan al conjunto de la sociedad nacional y al Estado. La idea es mostrar que, en su compromiso de movimiento “nacionalista”, no existe la intención de una heterogenización radical e insensata, ni la tiranía de la diferencia. En otras palabras, ni absoluta homogenización en donde no se reconozca el derecho a la diferencia, ni absoluta heterogenización, en donde no se acepten normas comunes de coexistencia. Finalmente, con toda razón, José Bengoa nos ha advertido que “al proponer una sociedad multiétnica y multicultural los indígenas no sólo han cuestionado su propia situación de pobreza y marginalidad, sino que han cuestionado también las relaciones de dominación de la sociedad latinoamericana basadas en la discriminación racial, en la intolerancia étnica y en la dominación de una cultura sobre las otras” (Bengoa, 2000, p. 26-27). Según Bengoa, los indígenas han puesto en cuestión las bases del estado republicano latinoamericano, que se ha construido sobre la unidad artificial y colonial de “un solo pueblo, una sola Nación, un solo Estado y que ha negado la existencia de la diversidad étnica y cultural de las sociedades modernas. Este es, podríamos decir, el significado de una *democratización fundamental*.

## **CAPITULO 4** **TERCERA POLÍTICA**

Democracia radical y estado multiétnico:  
La democratización fundamental como reconocimiento  
y redistribución

## **4.1. Una nueva escena de la tolerancia**

La diferencia sustancial, plantea Tubino entre la democracia griega y las democracias liberales modernas es la instalación de la tolerancia como la virtud pública por excelencia de la convivencia entre los diferentes y el reconocimiento de la diversidad cultural como valiosa (Tubino, 2004, p, 184)

Sin embargo, la ciudadanía griega era una ciudadanía monocultural, mientras que la ciudadanía ilustrada es una ciudadanía multicultural. El gran reto de la democracia liberal en Chile es justamente asegurar la vigencia y legitimidad de reglas de juego que incorporen definitivamente la diversidad y que se inspiren en la reciprocidad, el respeto a las libertades individuales, el ejercicio de la solidaridad y la promoción de la cooperación mutua.

## **4.2. El Estado multiétnico**

A la luz de los acontecimientos político-culturales ocurridos en el año 2003 y relacionados con el acuerdo firmado por el gobierno chileno y los pehuenches, en el mes de febrero de aquel año en Washington, queremos problematizar una cuestión de orden “democrático” que se muestra forzosamente inquietante y que va en la línea argumentativa de nuestra discusión sobre las políticas de la tolerancia.

En cuanto a esto, el acuerdo al que aludimos contiene en sus bases programáticas los ejes en que se trabajarían en Chile, el tema político, el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y la creación de una comuna pehuenche del alto Bío-Bío entre otros. Sin embargo, este acuerdo desde su origen genera ya algunas interrogantes que terminarían por problematizar el relato oficial (aquí las políticas de la tolerancia se consumen en una *fábula* que habla de la instauración de una democracia justa) al hacernos reflexionar acerca de la garantía de los derechos civiles y políticos; de los derechos económicos, sociales y culturales de “todas” las personas de nuestro territorio.

Las interrogantes podrían ser las siguientes:

¿Tendríamos que comenzar a hablar, de un espacio político en que se fortalezca el “reconocimiento cultural de las etnias”?

¿Hablamos de la posibilidad *real* de una sociedad multiétnica o multicultural concreta? Y si es así ¿Es que acaso nuestra ciudadanía democrática de pronto avanza definitivamente, después de años de emblemática homogeneidad, hacia la aceptación real de la diferencia?

¿En qué medida queda afectado el reconocimiento social, la igualdad redistributiva de este espacio? Y, finalmente ¿de qué forma divisamos una nueva concepción de democracia más real?

El deseo de fortalecer la equidad cultural, sometida a *debate* en distintos momentos y a lo menos en los discursos democráticos, debió llevar inevitablemente a superar los arreglos formales normativos, que se imponían de



manera fértil en las reformas latinoamericanas, para introducir nuevas articulaciones entre las políticas económicas y sociales en condiciones de desventajas y de exclusión. Ante la importancia de cómo asignar los bienes y recursos sociales y políticos de acuerdo con los derechos, las contribuciones, los méritos y las necesidades, nos hacemos cargo del pensamiento de Nancy Fraser, quien aboga por un enfoque de la justicia social que rechace como una falsa antítesis la alternativa, que en nuestro caso se juega en el reconocimiento de las etnias, entre una política igualitaria de la redistribución y una política del reconocimiento, cuyo objetivo es un espacio político en donde el gozar de un respeto “igual” no signifique la asimilación a las normas de la cultura mayoritaria o dominante. Lo que deseamos proponer, siguiendo a Fraser, es que necesitamos *de reconocimiento y redistribución sin reducir ninguno de los dos al otro*. En nuestro continente y específicamente en Chile estamos en condiciones políticas y económicas que hacen insoslayable la obligación de asumir el debate desde una perspectiva concreta que vaya más allá de la reflexión académica sobre la concepción de una democracia justa. Sin embargo, hoy más que nunca quedan expuestas las fisuras de esta democracia, forjada al alero del liberalismo político y en cuyo caso tenemos como pilar fundamental la tolerancia liberal (Rawls, 1995); más al confrontarla con una concepción única y bidimensional de la justicia (la que nos interesa aquí) que se presenta bajo la defensa política de la democracia como reconocimiento y redistribución.

### 4.3. La escena de la (in)tolerancia

La audiencia especial que se celebró en Washington el 26 de febrero del 2003, ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos, OEA, tenía un sentido de *posibilidad*. La *posibilidad* de alcanzar una solución amistosa respecto del conflicto entre las familias Mapuche-Pehuenche y el Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco, el que pretendía la inundación de tierras indígenas para su ejecución. Esta *posibilidad* en cuestión cobrará un carácter emblemático, tanto para las comunidades indígenas como para la sociedad chilena. El acuerdo se traduce, en un primer momento, en el respeto íntegro de la Ley Indígena (creada por intelectuales y políticos de la Concertación) y el Estado de Derecho, y que se funda, además, en el respeto a los derechos humanos reconocidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos. En un segundo momento, aquella *posibilidad* de acuerdo, se interpreta como un diálogo exploratorio que permitiría establecer ciertas bases que dan su forma al acuerdo. De estas bases quisieramos rescatar las primeras medidas, pues se centran en el perfeccionamiento de la institucionalidad jurídica protectora de los derechos de los Pueblos Indígenas y sus comunidades. Esto debiera significar el reconocimiento que la cuestión indígena es un tema de Estado cuya resolución es fundamental para asegurar la *unidad* y paz social, así como el anhelado *orden público*. De ahí que se tendrían que tomar ciertas medidas como las siguientes:

“reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas existentes en Chile, quienes conservan manifestaciones étnicas y culturales propias que enriquecen la identidad nacional, con el fin de elevar a rango constitucional principios que en el ámbito nacional e internacional Chile adhiere.

Ratificación por Chile del Convenio 169 de la OIT. Las partes acatan lo resuelto por el Tribunal Constitucional y comparten los alcances del concepto de pueblos indígenas que dicha resolución establece”<sup>18</sup>.

Estas iniciativas, conducirán, en su entusiasmo inicial, al Estado chileno a declarar (bajo una nueva política de la tolerancia) abiertamente la *posibilidad* de constituirse como una nación Pluriétnica y Plurilingüística y reconocer el aporte a la nacionalidad chilena de todos los pueblos originarios, particularmente el Mapuche.

#### 4.4. El problema

La *posibilidad* de la escena anterior ya no es tanta frente a la pesantez institucional del rechazo. La políticas de la tolerancia se caracterizan en este período por mostrar de qué manera aquella insinuante medida de *tener derecho a tener derechos*, el reconocimiento constitucional, la carta de ciudadanía completa, de la diferencia -demandada desde 1991-, sucumbe ante la estratégica negativa del Senado, la política de la tolerancia propia de esta “época democrática”. El 30 de abril del mismo año, el Senado rechaza por *falta de quórum*, es decir, por lo

---

<sup>18</sup> Bases de Acuerdo en la OEA entre el Estado de Chile y las familias mapuche pehuenche peticionarias del Alto Bío Bío para una Propuesta de Solución Amistosa - febrero 26 [en línea]. Programa Derechos Indígenas. 17 de septiembre de 2003. [http://www.derechosindigenas.cl/Actualidad/acuerdo\\_ralko260503.htm](http://www.derechosindigenas.cl/Actualidad/acuerdo_ralko260503.htm)

*incompleto* de la sociedad democrática, todas las propuestas presentadas para incorporar en la Carta Fundamental dicho reconocimiento. Aquello que atemoriza a la clase política, que representa a lo irrepresentable, los no contados, la intolerancia de nuestro sistema democrático, es la siguiente propuesta:

“El Estado reconoce a los pueblos indígenas que forman parte de la Nación Chilena y habitan su territorio. La ley promoverá su participación y la de quienes los integran en la vida nacional y les garantizará el derecho a conservar, desarrollar y fortalecer su identidad, idioma, instituciones y tradiciones en lo espiritual”<sup>19</sup>.

Cabe esperar entonces, que esa *posibilidad*, traducida en reconocimiento, se diluya ante la imagen de una sociedad política monolítica, homogeneizante pero siempre tolerante. Ante la imagen de un Estado, una nación y una democracia que evitan el hecho concreto de su formación a partir de los descendientes de los colonizadores que se asentaron en este *territorio en convivencia, quiéralo o no, con los pueblos que preexistían a cualquier formación política moderna*.

#### **4.5. La democracia y su verdad**

Es seguro y probable que al menos la mayoría de nosotros estemos a favor de la “democracia”. Sin embargo, esta palabra se presenta de manera controvertida al situarnos en la polisemia de sus usos. Rancière (2010, p.57)

---

<sup>19</sup> Aylwin, José: “Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas: Nuevo rechazo del Senado”. [en línea]. Programa Derechos Indígenas. [http://www.derechos\\_indigenas.cl/Informes/constitucion04-05-03.htm](http://www.derechos_indigenas.cl/Informes/constitucion04-05-03.htm)

muestra ya esta controversia al enunciar que la reflexión moderna representa frecuentemente a la democracia como a distancia de sí misma, separada de su verdad. A partir de esta reflexión, podemos observar dos posturas: Quienes se felicitan de poseerla, la reducen fácilmente a “un consenso sobre el orden de desigualdad más apropiado para garantizar a los menos favorecidos una parte suficiente de poder y bienestar. Quienes, por el contrario, “subrayan sus exigencias igualitarias no tardan en oponerle la realidad efectiva de una igualdad que la desmiente.” Al evaluar aquí una consideración conceptual (y general) de la democracia, tendríamos que reconocer que la democracia moderna es representativa. En los términos de Bio-Bio esto significa que las deliberaciones colectivas no son tomadas directamente por quienes forman parte de ella, sino por personas elegidas para este fin (Bio-Bio, 1992). La democracia moderna es representativa, pero también es liberal en nuestro caso, que es el sistema que emerge fuertemente de las dictaduras militares en América Latina. En el modelo de democracia representativa liberal, un modelo que tiende a reducir lo más posible las intervenciones del poder político y privilegiar la regulación directa y el mercado, en donde lo político queda básicamente subordinado a los comportamientos económicos en el sentido más amplio (Tourain, 1998, p.23), la elección de “los gobernantes por los gobernados queda reducida a su significación más estrecha, en donde el pueblo debe expresar libremente su preferencia por un equipo y un programa de gobierno que no proviene del pueblo sino de los medios instruidos y preocupados por el *bien público*” (Bautista, 2001, p.3).

Esto es importante si consideramos, como lo evidenciamos ya en los capítulos anteriores, que en Chile y América Latina las democracias armonizan con las desigualdades. Se nos ha hecho común la manera que toleran situaciones como el acceso desigual al poder o la distribución desigual de las riquezas. La mayoría de los países están gobernados por autoridades elegidas en elecciones democráticas y, sin embargo, pese a que en casi todos existiría un reconocimiento formal de los derechos fundamentales, mayores libertades civiles y políticas, es evidente la persistente concentración de la riqueza y los altos niveles de pobreza y exclusión social. El politólogo Hugo Quiroga de alguna manera se refiere a esto como “*un vaivén entre procedimiento y acciones sustantivas*” (Quiroga, 2001, p. 202) al mostrar que la democracia real, y no la ideal, tiene la capacidad de “convivir con la miseria de más de un tercio de los ciudadanos que son apartados de la sociedad”. Si aceptamos, que “las democracias reales tropiezan con serias dificultades para acercarse a la democracia ideal” tendríamos que reconocer, entonces, que “la incompletitud de la ciudadanía sería una de las consecuencias más destacadas”. Según él, lo que estaría en discusión es “la capacidad de las democracias para integrar a los ciudadanos”.

Decíamos que cualquier acuerdo sobre lo que sea la democracia es problemático y, a nuestro parecer, queda particularmente demostrado cuando Nancy Fraser se interroga sobre cómo debiéramos entender la democracia hoy en día. Las preguntas que propone apuntan a esclarecer, como prerrequisito para remediar las injusticias, que las exigencias de reconocimiento puedan ser

integradas con las pretensiones de redistribución en un proyecto político omnicomprendido (Fraser, 1997, p. 6). Fraser espera que los teóricos críticos rechacen la “idea de una elección de tipo disyuntivo exclusivo entre la política de la redistribución y la del reconocimiento”. Básicamente, según ella, hoy la política cultural del reconocimiento no debe suplantar sin más a la política social de redistribución, debe haber una integración en un marco conceptual único y comprensivo.

Nuestras pretensiones de evidenciar las formas en que se presentan las políticas de la tolerancia en Chile concuerdan plenamente con Fraser y aquello que se requiere para que todos puedan participar en ella. Por ello, hemos asumido las preguntas incisivas de Fraser sobre la democracia hoy en día para seguir la reflexión. ¿Requiere la democracia la igualdad social? ¿El reconocimiento de la diferencia? O ¿La ausencia de dominación y subordinación sistemática? La democracia que se pretende, y que deseamos defender aquí, debe distinguirse, como dice Fraser, de concepciones alternativas de democracia por un conjunto de respuestas distintivas a estas preguntas (Fraser, 1997, p. 229-230).

#### **4.6. El discurso, la redistribución y el reconocimiento**

El horizonte de emergencia de las preguntas de Fraser es el que ella ha llamado la *condición postsocialista*, es decir, “la ausencia de un proyecto emancipatorio amplio y creíble, a pesar de la proliferación de frentes de lucha; una

escisión generalizada entre las políticas culturales de reconocimiento y las políticas sociales de redistribución, y el alejamiento de las pretensiones de igualdad frente a una agresiva mercantilización y un agudo crecimiento de las desigualdades materiales” (Fraser, 1997, p. 7). Esta condición es la responsable, según ella, que la lucha por el reconocimiento se haya convertido hoy en día en la forma paradigmática de conflicto político. En el marco de la filosofía política moderna los teóricos de la justicia distributiva se han desentendido de la política de identidad, acusándola, tal parece, de falsa conciencia. De igual manera los teóricos del reconocimiento evaden la distribución aislando la problemática de la diferencia cultural de la igualdad social. El reconocimiento de la diferencia ha alimentado las luchas de los grupos más diversos y que se movilizan bajo las banderas de la nacionalidad, la etnia, la raza, el género y la sexualidad. Los intereses de clase han quedado sometidos por la fuerza identitaria de los grupos y la explotación como injusticia fundamental es reemplazada por la dominación. Lo característico, diría Fraser, hoy en día, es que la solución a la injusticia y el objetivo de la lucha política estén sometidos al reconocimiento cultural, quedando desplazada la redistribución socioeconómica como respuesta. Taylor (1993, p.43) plantea, por ejemplo, que “cierto número de corrientes de la política contemporánea gira sobre la necesidad, y a veces la exigencia, de *reconocimiento*”. Y recordemos, también, que él mismo considera que la democracia es una política del reconocimiento del otro. El problema nuestro es que las luchas por el reconocimiento tienen lugar en un contexto, Latinoamericano, de exageradas desigualdades materiales. Por ello, en palabras de Fraser, no se



trata de suscribir o rechazar, de manera simple, sin más todo lo relacionado con la política de identidad o la política social de igualdad. Ambas posturas son excesivamente generales y no están matizadas. *Lo que requiere efectivamente la justicia es, a la vez, la redistribución y el reconocimiento* (Fraser, 1997).

Frente a lo anterior, una forma de poder encontrar, como quiere Fraser, un marco teórico adecuado a las exigencias de nuestro tiempo sería, por una parte, re-conceptúa el reconocimiento cultural y la igualdad social con el fin de lograr que ambos se apoyen entre sí. Por otra, formulando teóricamente las maneras como se entrelazan y apoyan mutuamente en la actualidad las desventajas económicas y el irrespeto cultural. Para abordar parte de esta tarea Fraser se centra en los ejes de injusticia que son simultáneamente culturales y socioeconómicos y que forman parte de las complejidades de la vida política *postsocialista* contemporánea, estos ejes tienen que ver con el género y la raza.

La discusión que plantea Fraser conceptúa la redistribución y el reconocimiento como dos paradigmas diferentes de justicia. Esto lo hace con el fin de aclarar las complejidades de la política “postsocialista” contemporánea, en donde las exigencias de cambio cultural se mezclan con las exigencias de cambio económico, tanto dentro de los movimientos sociales como entre ellos. Con este fin distingue dos concepciones amplias de la injusticia, analíticamente diferentes. Por un lado se refiere a la injusticia socioeconómica, arraigada en la estructura político económica de la sociedad, cuyo ejemplo podemos encontrar en la

explotación, la marginación económica y la privación de los medios materiales indispensables para una vida digna. Por otro lado, entiende la injusticia de manera cultural o simbólica, es decir, la injusticia está arraigada en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Tenemos aquí, como ejemplo, “la dominación cultural, el no reconocimiento y el irrespeto” (Fraser, 1997, pp. 21-22).

Estas injusticias estarían arraigadas en procesos y prácticas que sistemáticamente ponen a unos grupos de personas en clara desventaja frente a otros. Es correcto reconocer que esta distinción que plantea Fraser es analítica, pues en realidad se encuentran, la injusticia económica y la cultural, irremediabilmente entrelazadas y reforzadas de manera “dialéctica”: esto quiere decir que “las normas culturales injustamente parcializadas en contra de algunos están institucionalizadas en el Estado y la economía; de otra parte, las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la construcción de la cultura, en las esferas públicas y en la vida diaria” (Fraser, 1997, p. 32). Sin embargo, pese a estos complejos cruces, debemos situarnos en la *distinción analítica*, ya que nos abre la posibilidad de examinar los conflictos que surgen desde aquella dialéctica, pudiendo además localizar lo que Fraser llama “interferencias mutuas” y que surgen cuando se persiguen simultáneamente objetivos de redistribución y de reconocimiento. Hago esta aclaración, pues, las dos clases de solución que Fraser propone se sitúan en la *distinción analítica*. Fraser aclara, en primer lugar, que la solución para la injusticia económica es

algún tipo de reestructuración político-social. Una buena forma de obtener esto es la redistribución del ingreso, la reorganización de la división del trabajo, el someter la inversión a decisiones democráticamente adoptadas, o transformar alguna otra estructura económica básica. Hablamos entonces de “redistribución”. Por otra parte, la solución a la injusticia cultural será algún tipo de cambio cultural y simbólico. Observamos entonces la revaluación cada vez mayor de las identidades irrespetadas y de los productos culturales de grupos menospreciados. El positivo reconocimiento y valoración de la diversidad cultural y la transformación de, si no todos, la mayoría de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación, creando cambios importantes en la autoconciencia de todos. Hablamos entonces de “reconocimiento”. Lo que pretende mostrar Fraser, es que ni la redistribución ni el reconocimiento por sí mismos son suficientes para enmendar las injusticias. Por este motivo, propone una teoría crítica del reconocimiento que solidariza solamente con aquellas *formas de la política de identidad que puedan situarse en una relación coherente con una política de igualdad social.*

La relación que establecen las exigencias de reconocimientos y las exigencias de distribución se presenta de manera compleja. Podríamos hablar de una interferencia mutua que irrumpe cuando se presentan de manera simultánea ambas exigencias. Es lo que Fraser llamará el dilema “distribución-reconocimiento” y que se presenta en las colectividades bivalentes. En aquellas colectividades que “pueden padecer tanto la mala distribución socioeconómica

como el erróneo reconocimiento cultural, sin que pueda entenderse que alguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra; por el contrario, ambas son primarias y co-originales (Fraser, 1997, p. 31). El dilema se presenta cuando, simultáneamente, por un lado, las exigencias de reconocimiento llaman la atención a la especificidad putativa de algún grupo, cuando no la crean efectivamente mediante su actuación y la afirmación de su valor, por otro lado, la exigencia de redistribución aboga por la abolición de los arreglos económicos que sirven de soporte a la especificidad de los grupos. Observemos que ambas tienden a promover la diferenciación y la desdiferenciación de los grupos. Pero, tal parece también, que ambas tienen por lo general objetivos que se contradicen: *las primeras tienden a promover la diferenciación de los grupos, las segundas tienden a socavarlas*. El resultado de aquello es que todos quienes estén sujetos a ambas injusticias necesitan afirmar y negar a la vez su especificidad. Como ejemplo, los tipos que propone Fraser como colectividades bivalentes paradigmáticas son el género y la “raza”. En ambas podemos encontrar dimensiones político-económicas, que las ubican dentro del ámbito de la redistribución, y culturales-valorativas, que las ubican dentro del ámbito del reconocimiento. Tomando puntualmente al género como ejemplo, podemos observar que posee ciertas dimensiones político-económicas porque es un principio básico de la estructuración de la economía política. Es cierto que el género genera modos de explotación, marginación y pobreza, estructurando, tanto la división fundamental entre trabajo remunerado *productivo* y trabajo doméstico no remunerado *reproductivo*, cómo la división dentro del mismo trabajo remunerado entre

ocupaciones de altos salarios (del dominio de los hombres) y aquellas de salarios inferiores, específicamente de servicio doméstico (del dominio de las mujeres). A sí mismo, el género es también un factor de diferenciación cultural-valorativa. No debemos olvidar que la injusticia de género está caracterizada por el androcentrismo y el sexismo cultural, lo que se traduce en una devaluación y desprecio con respecto a lo “femenino”. Las lesiones producidas por esta devaluación y desprecio son vinculadas al reconocimiento. Sin embargo ambas injusticias se entrelazan. Fraser dirá que “las normas androcéntricas y sexistas se institucionalizan en el Estado y la economía, y las desventajas económicas de las mujeres restringen su “voz”, impidiendo de esta forma su igual participación en la creación cultural, en las esferas públicas y en la vida cotidiana” (Fraser, 1997, pp. 33-34). Es a partir de este escenario de injusticias que “mientras la lógica de la redistribución implica eliminar el género como tal, la del reconocimiento implica valorizar la especificidad del género”. Aquí estamos, para Fraser, ante la versión feminista del dilema redistribución-reconocimiento: ¿cómo pueden las feministas luchar simultáneamente por la abolición de la diferencia según el género y por valorizar la especificidad de género?

## 4.7. Afirmación y transformación

El dilema en cuestión no puede quedar resuelto, más bien se debilita en una suerte de evasión, entendiendo que lo que interesa mostrar es la posibilidad de modificar aquel escenario donde conviven las injusticias y se entrecruzan las exigencias de justicia cultural y social. Este escenario irá tomando cuerpo con una combinación entre dos aproximaciones amplias al problema de la injusticia. Fraser llama a estas dos aproximaciones *afirmación* y *transformación* (Fraser, 1997, PP. 38-39). Con las soluciones afirmativas a la injusticia se refiere a aquellas que están dirigidas a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales, sin afectar el marco general que los origina. En cambio, con las soluciones transformativas entiende las soluciones dirigidas a corregir los resultados inequitativos, justamente reestructurando el marco general implícito que los origina.

Ahora bien, es necesario señalar que esta distinción puede aplicarse tanto a la solución de las injusticias culturales (reconocimiento) como a las sociales (redistribución). En el primer caso, la solución afirmativa queda asociada con lo que Fraser llamará el “*multiculturalismo central*”<sup>20</sup>. Este tipo de multiculturalismo se propone reparar la falta de respeto mediante la “reasignación superficial del

---

<sup>20</sup> El multiculturalismo central que Fraser reconoce aquí es el que comúnmente, en los Estados Unidos, ha dominado los acalorados debates en torno a la educación en la esfera pública. El objetivo de su lucha es la *creación de formas públicas multiculturales que reconozcan una pluralidad de maneras diferentes, pero igualmente valiosas, de ser humano.*

respeto entre las identidades existentes de los grupos existentes” y apoyando la “diferenciación entre los grupos”. En cuanto a las soluciones transformativas, Fraser nos dice que están asociadas con la *deconstrucción*. Es decir, se logra la eliminación de la falta de respeto mediante la transformación de la estructura cultural-valorativa subyacente, logrando desestabilizar la diferenciación entre los grupos. En el segundo caso, el de las injusticias sociales, tenemos que las soluciones afirmativas han sido asociadas históricamente con el *Estado liberal benefactor*<sup>21</sup>, ellas pretenden reparar la mala distribución de los recursos resultantes mediante la reasignación superficial de los bienes, sin alterar la estructura político-económica subyacente. Apoya, además, la diferenciación entre los grupos. Es lo que vemos cuando se aumenta “la porción de consumo de los grupos en desventaja económica, sin reestructurar de otras maneras el sistema de producción”. Por el contrario, las soluciones transformativas a la injusticia social, están asociadas “históricamente con el socialismo”, reestructurando profundamente las relaciones de producción y contribuyendo, de esta forma, a reparar algunas situaciones de irrespeto. Con estas soluciones a las injusticias no sólo se pretende alterar la distribución de las porciones de consumo, sino que también cambiar la división social del trabajo y las condiciones de existencia de los grupos.

---

<sup>21</sup> Fraser se refiere al Estado liberal benefactor como el régimen establecido en los Estados Unidos después del New Deal. En este sentido lo diferencia del Estado benefactor social-demócrata y del Estado benefactor conservador-corporativo.

Lo que mejor funcionaría para eludir el dilema de las colectividades bivalentes sería considerar compatible tanto a *las políticas afirmativas de redistribución del Estado liberal benefactor con las políticas afirmativas de reconocimiento del multiculturalismo central* (promoción de la diferenciación de los grupos), *como, de manera análoga, las políticas transformativas de redistribución del socialismo*<sup>22</sup> *con las políticas transformativas de reconocimiento de la deconstrucción* (se socava los factores de diferenciación que existen entre los grupos). Lo importante de estas complicadas soluciones es que debemos situarnos en un escenario más amplio de las múltiples y cruzadas luchas contra las múltiples y cruzadas injusticias (Fraser, 1997, p 41). Esto debiera facilitar llevar a cabo el proyecto de transformar, como sugiere Fraser, las estructuras profundas de la economía política y la cultura pensadas “como una de las orientaciones programáticas” que permita hacer justicia a todas las luchas actuales contra la injusticia. Este escenario estratégico, al cual pensadores como Taylor y Walzer han tratado de acercarse a partir de su contribución política en el “campo de los derechos y el pluralismo” (Mouffe, 1993 p.39), es el de un modelo democrático más radical. Un modelo que tiene como tarea la construcción de coaliciones, el profundizar la revolución democrática y conectar, así, las más distintas luchas democráticas (Mouffe, 1993 p.39).

---

<sup>22</sup> Fraser no asigna aquí un contenido preciso a la idea socialista, más bien acoge un “sentido general de reparación de la injusticia distributiva mediante una reestructuración profunda de lo político-económico, en contraposición a las reasignaciones superficiales”. Como ejemplo de esto tenemos el caso “híbrido” de la democracia social, en donde se combina las soluciones afirmativas y transformativas. Este modelo involucra una “reestructuración económica moderada, mayor que la del estado liberal de bienestar, pero menor que la del socialismo”.



## 4.8. Sobre la sociedad multiétnica

Centrémonos ahora en nuestro *locus* de reflexión, explorando en los ejes de injusticia, simultáneamente cultural y socioeconómicos, que encontramos específicamente en una colectividad bivalente como la indígena. Si bien las luchas por el reconocimiento étnico persiguen, por lo general, derechos de expresión cultural, José Bengoa nos dice que “al proponer una sociedad multiétnica y multicultural los indígenas no sólo han cuestionado su propia situación de pobreza y marginalidad, sino que han cuestionado también las relaciones de dominación de la sociedad latinoamericana basadas en la discriminación racial, en la intolerancia étnica y en la dominación de una cultura sobre las otras” (Bengoa, 2000, pp. 26-27). Según Bengoa, los indígenas han puesto en cuestión las bases del Estado Republicano Latinoamericano, que se ha construido sobre la unidad artificial y colonial de “un solo pueblo, una sola Nación, un solo Estado y que ha negado la existencia de la diversidad étnica y cultural de las sociedades modernas. Este es, podríamos decir, el significado de una *democratización fundamental*. La sociedad chilena actual adolece de esta uniformidad. Al situarnos en la historia de la comunidad política organizada podemos observar, como afirman Salazar y Pinto, que aun cuando “les pese a muchos, las etnias indígenas existen. Este hecho obliga a repensarnos como nación y como Estado para abrimos a una realidad que no puede seguir desconociéndose” (Salazar y Pinto, 1999, p. 137).

Esta realidad, que no puede desconocerse, toca tanto a lo nacional como a lo internacional: en Chile y en el resto de América conviven diversos pueblos, distintas identidades. En el caso chileno existirían diversas comunidades cuya lengua, religión, valores e historia difieren del resto de la población. Desde hace mucho tiempo que ocupan y se identifican con el mismo territorio: *los miembros de una etnia tienen conciencia de pertenecer a una comunidad cuya cultura nutre una suerte de “honor colectivo” que estaría por encima de consideraciones de clase, puesto que para él participa cualquier miembro del grupo étnico, al margen de su posición social.* Pese a eso, si atendemos a la historia reciente, lo que se observa en el interés del régimen autoritario instalado en Chile en la década de los 70, es recomponer no solamente un orden institucional, sino también un orden identitario de la sociedad acorde con la teoría de una “patria homogénea”. En este sentido se llevarán a cabo con intensidad permanente y sistemática las políticas destinadas a silenciar a la población indígena. A este nivel cobran validez las palabras de Kymlicka cuando afirma que, pese al factor multiétnico de la mayor parte de las comunidades políticas de la historia, los especialistas en teoría política se han empeñado en utilizar “un modelo idealizado de *polis* en la que los ciudadanos comparten unos ancestros, un lenguaje y una cultura comunes” (Kymlicka, 1996, p. 14).

Importante es tener en cuenta, por ejemplo, el Sistema de Planificación Nacional y Proyecto Nacional del régimen autoritario, en donde se asume y refuerza la homogeneidad cultural. Si volvemos al punto 8 de la Declaración de Principios del Gobierno de Chile (1974) vista anteriormente

#### “8. CHILE: UN NACIONALISMO QUE MIRA HACIA LA UNIVERSALIDAD.

En un mundo cada vez más interdependiente, el Gobierno de Chile plantea su carácter nacionalista en la seguridad de que nuestra Patria constituye un todo homogéneo, histórica, étnica y culturalmente, no obstante su disímil geografía”.

Entendemos que a partir de este período la idea de nación se ha mantenido “más o menos en los mismos términos a pesar de los cambios. *Contrario sensu*, alguien podría argumentar que esto es precisamente lo que el nacionalismo *debe* hacer: ofrecer una imagen inalterada de un pueblo unido, lo que le asegura una homogeneidad mínima a través del tiempo” (Jocelyn-Holt, 1997, p.46). Pero no es sólo la idea de nación la que se plantea de manera restrictiva, también el modelo alternativo democrático que se instala inmediatamente después de este período, en la década de los 90. Recordemos, como lo afirma Carlos Ruiz en *Seis ensayos sobre teoría de la democracia* (1993), que en la base del modelo democrático chileno de transición se alojarán las ideas que provienen de las concepciones de una democracia consensual o consociativa y que pretenden dar solución a los problemas político del país en un período complejo de transición. Este modelo depende en gran medida de las teorías elitistas de la democracia. Según sus críticos, comenta Ruiz (1993), este modelo elitista, “se transforma en el control del pueblo por minorías dirigentes, en las que se deposita toda la confianza, contra la participación social, a la que se ve como amenaza desestabilizadora” (Ruiz, 1993, pp.169-171). En otro lugar nos advierte que “la implementación de este modelo limitado de democracia, que busca erradicar las expresiones políticas populares más autónomas, ha tenido como resultado una cierta privatización de la vida social

y política y un fortalecimiento de la apatía y de la falta de participación política hasta niveles que no se conocían, por lo menos en el siglo XX” (Ruiz, 2001, pp. 81-85). Esto irá dando como resultado, a partir de los Gobiernos de la Concertación, la cristalización de un modelo que reprime cualquier manifestación indígena con el pretexto de hacer respetar la Leyes y el Estado de Derecho.

Pero habría que reconocer que, si bien no se ha llevado a cabo un amplio debate (que exceda los límites académico) acerca de nuestra identidad nacional, el proceso de democratización en Chile ha incorporado nuevos elementos para poder “solucionar” esta crisis con la cultura local de raíz étnica. Bernardo Subercaseaux, por ejemplo, afirma que uno de los aportes más importantes del gobierno de Aylwin es la aprobación, en 1993, de la Ley de Pueblos Indígenas, “la que contempla –entre otros aspectos- el fomento y el apoyo a la vida cultural de las principales comunidades étnicas del país, abriendo también causas para su proyección a nivel nacional (...) Por primera vez –nos dice- en la historia de Chile se realizó un censo<sup>23</sup> con datos étnicos, que nos indica que la población que se identifica por ejemplo con la etnia mapuche alcanza en el país un 10% de la población total y en la región de la Araucanía (Bengóa, 1997), una de un 25%” (Subercaseaux, 1996, p. 143). Así también, reconoce que a pesar de esta Ley no se ha generado una presencia multicultural importante, o una actitud distinta de la

---

<sup>23</sup> El censo en cuestión, es el “Censo de Población de 1992”, en donde se consultó por primera vez sobre la pertenencia indígena. Los resultados fueron sorprendentes, pues, un millón de los casi 14 millones de chilenos dijeron ser indígenas. En Santiago habitarían medio millón de personas que se autoidentifican como indígenas. En el campo existiría una población de 230.000 personas en comunidades mapuches.

sociedad mayor con respecto a la sociedad menor. Esto dejaría en evidencia –nos dice- los límites de una política y de una legislación que, aun cuando provienen del Estado, no se han *entronizado* ni en el resto de la sociedad ni en los medios de comunicación.

El desafío sería entonces, según él, construir un país moderno que no esconda su pasado y que potencie su diversidad cultural (Subercaseaux, 1996, pp. 143-144). Concordamos ampliamente con lo que propone Subercaseaux, sin embargo, nos seguimos preguntando por qué desde 1993 hasta hoy, pese a los esfuerzos legales, no es posible una política reconocimiento estable y que además considere la redistribución económica.

#### **4.9. La redefinición del Estado**

Creemos efectivamente que las comunidades bivalentes de los pueblos indígenas están bajo la necesidad de cambios que puedan adoptar, como diría Fraser, la forma de afirmación o transformación. El gobierno debiera establecer una nueva política de estado hacia los pueblos indígenas. Consideramos que una redistribución afirmativa, por ejemplo, para solucionar las injusticias sociales de los indígenas en la economía debiera incluir la acción afirmativa, es decir, el esfuerzo real por asegurar a los indígenas los derechos participatorios en la política de fomento a las inversiones productivas o de infraestructura en territorio indígena, la

porción equitativa de los empleos y de los cupos educativos existentes, sin cambiar la naturaleza y el número de esos empleos y cupos.

Por otra parte, también creemos que el reconocimiento afirmativo para solucionar las injusticias culturales debiera incluir, como lo dice el sociólogo Alejandro Saavedra, la “redefinición del Estado de Chile como multi-étnico y no como multinacional” (Saavedra, 2002, PP. 270-271), es decir, la voluntad de asegurar el respeto a “una población étnicamente diferenciada en la sociedad chilena y que forma parte de sus asalariados, sus empleados y campesinos chilenos” (Saavedra, 2002, p.208) mediante la revaluación de la identidad étnica sin cambiar el código binario (indígena/no-indígena) que le da sentido. El escenario que se plantea entonces debe combinar políticas socioeconómicas de un modelo de desarrollo en que el Estado pueda priorizar el bienestar y la equidad de la mayoría de la población con las políticas culturales de un Estado multi-étnico en el que se apoye “las reivindicaciones de los mapuches como trabajadores; asalariados y empleados” (Saavedra, 2002, p. 277). Ahora bien, esto debe ir acompañado con la idea de una redistribución transformativa que este dirigida a reparar las “injusticias raciales” en la economía, asumiendo que el modelo neoliberal no resuelve los problemas de los mapuches, sino más bien, siguiendo a Saavedra, lo *controlan* y *neutralizan* desde una perspectiva instrumental que los utiliza cuando conviene.

En este sentido, la redistribución transformativa debe adoptar la forma de una democracia “que se funda en la necesidad de la incorporación de demandas sociales y el incremento de la participación como sus rasgos centrales” (Ruiz, 1993, p.14), pero también, en donde las acciones del gobierno frente a la cuestión indígena, tengan necesariamente que ser proteccionistas e intervenir en los mercados si buscan ser eficientes y tener éxito. Por otro lado, el reconocimiento transformativo debe estar dirigido a reparar las “injusticias raciales” en la cultura mediante la deconstrucción antirracista, es decir, en nuestro caso, el desmantelamiento de la concepción etnonacionalista mediante la desestabilización de las dicotomías: cultura-mapuche/cultura-occidental. Siguiendo a Saavedra (2002), debiéramos evitar el imaginar que la población mapuche actual es un sistema social o grupo étnico separable de la sociedad chilena. Saavedra propone que si “atendemos cabalmente que la población mapuche actual, con su identidad étnica, es parte de una misma sociedad y de la cultura que compartimos encontraremos más fácilmente las formas de construir un nosotros, un sujeto histórico con el que, juntos, hombro con hombro, transformemos la sociedad y construyamos nuestra propia historia” (Saavedra, 2002, p. 216).

Una defensa política de la democracia como reconocimiento y redistribución se plantea en un escenario problemático, en el que se entrecruzan demandas a la política socioeconómica y la política cultural, demandas que pretenden subsanar la incapacidad de nuestra sociedad y de sus instituciones para aceptar una diversidad cultural que, hoy por hoy, se encuentra separada de una “dimensión de

profundización de la democracia” (Saavedra, 2002, p. 269). Pero también es dificultosa puesto que a partir del cambio de gramática en la situación sociopolítica actual se ha comenzado, tiempo ya, a privilegiar las narrativas particularistas. Esto finalmente nos sitúa frente a un falso dilema entre redistribución y reconocimiento, en que dimensiones culturales y materiales se entrecruzan.

Fraser sostiene que la injusticia material y la cultural son inseparables en la práctica, pues toda institución económica posee una dimensión cultural constitutiva y a su vez toda forma cultural posee una instancia político-cultural en relación con bases materiales. Para el caso chileno el irrespeto cultural puede traducirse en una situación de desventaja en la redistribución de bienes económico-culturales, y la desigualdad económica en una imposibilidad de participación igualitaria en la construcción de la cultura. Debemos tener en cuenta para nuestra solución, entonces, que aun cuando las colectividades bivalentes de los pueblos indígenas no busquen eliminarse a sí mismos como grupo, la etnia si constituye un modo de distinción cultural que forma parte de la estructura económico-política, por lo que cualquier solución que demos debe ser mixta. Debemos combinar una política de transformaciones económicas con una de reconocimiento en un proyecto político que vaya asociado al reconocimiento de las heterogeneidades.



**CAPITULO 5**  
**CUARTA POLÍTICA**

Aspectos ético-políticos sobre la convivencia y los  
medios en el contexto intercultural

## 5.1. La imagen, las palabras y la realidad abyecta

*...¿cómo es que no veíamos el daño cuando no lo veíamos?  
(Carlos Thiebaut)*

*“Una imagen vale más que mil palabras”.* Mil palabras no alcanzan para instalar el simulacro. Y si así fuera, la bastedad de mil palabras no da con el efecto emocional inmediato que la imagen logra producir: de lo sensorial a lo emocional, sabemos ya, con justificada inquietud, que el camino se bate entre su capacidad para el bien o el mal. “Una imagen vale más...” adquiere una profunda significación en una cultura democrática de la imagen y en una época revolucionada por lo bidimensional y la hiperinformación en la esfera política donde la confortable vida del éxito (solo para algunos, pero al fin y al cabo universal) oculta la intolerable realidad que nos esforzamos en aprender a no ver . Esta profunda significación es la que deseamos resaltar y problematizar respecto las políticas de la tolerancia que difunden el supuesto: aquel que no ve no sabe ver (Ranciere, 2011); situándonos en todo momento sobre elementos ético-político, es decir, desde la idea de que la capacidad benéfica o maléfica que poseen las imágenes sostenidas por el entorno mediático, se puedan traducir en la responsabilidad que tienen a su vez como enunciado moral para recuperar lo “extraviado” en el espacio (Grimson, 2000) de comunicación directa y a su vez tecnológicamente mediatizada. Este espacio, constituido hoy como el lugar de lo humano y lo público es el lugar definido por las dificultades de comprensión, la

producción de estereotipos, las manifestaciones etnocéntricas y xenófobas, en otras palabras, espacio complejo de convivencia donde los discursos democráticos se inscriben, quiéranlo o no, en un ámbito intercultural (Grimson, 2000, p. 11).

El empeño en una lectura ético-política de la imagen aquí solo traza la correlación de algunos lugares de la teoría, por de pronto, la relación entre imagen/medios/convivencia, el movimiento entre un daño<sup>24</sup> causado (infinitamente el menosprecio) y el rechazo a ese daño (Giannini, 1997; Thiebaut, 1998), finalmente, la idea de asociar al poder de las imágenes un “aprendizaje”, el de la fuerza moral propia del rechazo el de la emancipación.

## **5.2. Del daño en el ámbito de la *mediasfera***

No podemos imaginar siquiera la posibilidad de volver a un *estado anterior* al de las redes mediáticas de comunicación, a un lugar en que la marcha de las relaciones sociales no era controlada o disciplinada por la información y el conocimiento, en el orden de los *mass media*. Es lo que reconoce la filósofa española Victoria Camps al afirmar que “los medios de comunicación han llegado a ser la mediación esencial de nuestro mundo. Todo pasa por ellos. No es posible

---

<sup>24</sup> Asumimos una definición moral de daño como repetición del sufrimiento injusto, esto quiere decir que el daño es, por una par te, que la vida sea dañada y que no deba serlo; por otra, a lo que hacemos, a una acción que podría no haber ocurrido y no haber dañado. Cuando consideramos esta definición también asumimos la experiencia moral, experiencia por la que nos reconocemos y nos comunicamos en las múltiples interacciones propias de una convivencia real (Giannini, 1997; Thiebaut, 1999, Tubino, 2004)

imaginar ningún evento de mínima importancia que no haya pasado por el cedazo de los medios de comunicación” (Camp, 1996, p. 150)

Bajo esa realidad, los medios de comunicación junto a todas las nuevas tecnologías<sup>25</sup> ejercen una poderosa influencia sobre las personas, y poseen un innegable potencial pedagógico que puede ser utilizado en los procesos de enseñanza de los derechos humanos, proporcionando una formación plena que ayude a estructurar nuestra identidad y a desarrollar las capacidades para participar más y de mejor manera en la construcción de la sociedad.

Mucho tiempo hace que existe voluntad de *ilustrar al público*, en el sentido de capacitarlo para el autogobierno. Ya Kant –con su famoso lema “*Sapere aude*”– nos recordaba la necesidad de desprendernos de las tutelas y de atrevernos a pensar por nosotros mismos.

Con ello se lograría articular una mayor protección de los derechos de las personas, enfatizando a la vez la responsabilidad social. Éste podría ser el caso del así llamado “periodismo explicativo”, por ejemplo, que está basado en la revolución tecnológica del mundo de las telecomunicaciones y que tiene como

---

<sup>25</sup> Cuando hablamos de medios de comunicación de manera inmediata pensamos en dispositivos tecnológicos de producción y recepción de discursos: periódicos, televisión, radios, en fin, todos aquellos canales o medios por los que nos comunicamos y por los que recibimos información. Sin embargo, no se puede olvidar que para que ellos existan de modo universal es necesaria la tecnología, es decir, todos aquellos instrumentos que permiten la transmisión de contenidos y que actualmente se conoce como Tecnologías de Información y Comunicación (TIC); dispositivos que capturan, transmiten y despliegan datos e información electrónica y que apoyan el crecimiento y desarrollo económico de la industria manufacturera y de servicios.

misión “ayudar al público a distinguir entre lo verdadero y lo falso, colaborar en la digestión intelectual del lector mediante la exposición de un contexto coherente dentro del que las noticias singulares tengan una verdadera y adecuada significación” (De La Mota, 1988, p. 207).

Nos inclinamos a creer que esta misión se ha ido materializando como un hecho propio de la sociedad moderna, donde hemos ido en tránsito por las discutibles *mediasferas*, espacios de imágenes y sonidos que nos rodean (*ecosistema de los medios de comunicación formado por las imágenes del cine, televisión, publicidad, revistas, etc.*)<sup>26</sup>, que producen, cada una de ellos, sus criterios de acreditación de lo real y en los que la información ha ido generando una nueva manera de ser y de gestionar el medio en el cual se desenvuelve (Sevillano, 1998, p. 19).

De la *grafosfera*<sup>27</sup>, grafismos e imágenes estáticas, ámbito donde se privilegia la letra como reducto de la razón y que se constituye sobre la imprenta, pasamos a la *videosfera*, ámbito de régimen visual que determina la experiencia de la imagen en la vida actual, en donde lo que no es visualizable no existe (Debray, 1994).

---

<sup>26</sup> Para examinar estos conceptos que dan nombre al proceso por el cual nos hemos ido rodeando de imágenes y sonidos, considérese Debray, Régis (1994), *Vida y muerte de la imagen*. México: Paidós.

<sup>27</sup> Debray habla del pasaje que va de una grafosfera a una logosfera para llegar a la videosfera. Para nuestro propósito sólo hemos definido grafosfera y videosfera

Haciendo una lectura interesada, podríamos entender que desde la dimensión de la *grafosfera* (antes de la televisión), ayudar al *público* a distinguir entre lo verdadero y lo falso se traducía en el arriesgado esfuerzo por vincular una dinámica de aprendizaje del ver y nombrar las injusticias de la sociedad moderna mediante el restringido acceso a la escritura y la abstracción. En este sentido Locke y Voltaire, entre otros, auguraban, en sus ensayos sobre la tolerancia, el compromiso de un orden liberal con la suerte de la vida dañada a causa de la intolerancia y el fanatismo religioso.

Locke estimaba la necesidad de despertar la reflexión y el posicionamiento crítico de la ciudadanía en vista de lo irracional que resultaba la persecución religiosa (Locke, 1995).

No se puede incitar a una persona por medio de la fuerza a seguir una religión, pues, la creencia para Locke, no está sometida a voluntad alguna, no puede ser impuesta. Este despertar sólo era posible mediante la materialización del discurso sobre la tolerancia en un objeto cultural (el libro) que ponía en cuestión una sociedad diferenciada por aspectos valóricos y religiosos importantes. Voltaire, por su parte, escribiría la historia del asesinato de Juan Calas, acusado de parricidio. Con el fin de asistir la vida dañada y tratando de apostar por una ciudadanía que alejara de su interés la intolerancia, Voltaire pone atención en un acontecimiento extraordinario que, según él, merecía la máxima

atención de su época y la posteridad. Aquí, la conjura del prejuicio y del abuso de la religión, que influyen en la pasión y fanatismo propio de la sociedad, se establece mediante la narración de lo que fue el asesinato de Calas, cometido en Tolosa por la espada de la justicia el 9 de marzo de 1762. Hay aquí una exposición dramática del fanatismo religioso de la época, que desemboca en la muerte injusta de un padre que es acusado de dar muerte a su hijo por no profesar su misma religión y la expulsión de una madre y hermanos. Voltaire, problematiza a tal grado este caso haciéndolo público, que provoca, en torno a ellos, una conmoción profunda y general que impuso a las autoridades de la Francia feudal una intervención reparadora (Voltaire, 1999).

En la *videosfera*, por el contrario, asistimos a la evanescencia de seres de palabra, en un mundo de imágenes y sonidos en que el libro será un objeto entre otros objetos culturales que “introducen mediaciones nuevas entre la cultura, el lenguaje y la comunicación” (Sevillano, 1998, p. 19). Lo característico de este universo de las comunicaciones, donde ahora se dan las relaciones interpersonales, es que sólo existe aquello que logramos (o podemos) ver, por lo que, como régimen visual, también se instala la presencia del: *teorema óptico de existencia*: “lo que es, es visible” (Debray, 1994, p. 301). En pocas palabras, esto significa que nuestros principios de visión son también de división, por lo que, todo lo demás, es lo que “no hay que ver”. Finalmente, aquello que “no hay que ver” se considerará no-ser, engaño visual o falso pretexto. En este sentido la elección intelectual de la verdad y la elección moral de valor, quedan retrocedidas ante el

*teorema*, pues, es él “la piedra angular que sustenta el edificio de nuestras creencias” (Debray, 1994, p. 302)

Del “yo comprendo” pasamos al “yo veo” en donde visualizar es explicar. A diferencia de la dimensión anterior las imágenes son accesibles a todos, en todas las lenguas, sin competencia ni aprendizaje previo y el sujeto es sujeto creyente: y el creyente sospecha de lo inobservable.

¿De qué modo acometer ahora la proeza de ayudar al público a distinguir entre lo verdadero y lo falso, cuando nuestra realidad corresponde a una imagen mediada del mundo?

La estrategia, creemos, consiste en restituirle el sentido moral al discurso, lo que se traduciría en términos concretos en la posibilidad de una dinámica de aprendizaje del *ver* y el *nombrar* las injusticias en el imperio de la imagen.

### **5.3. La epifanía de lo moral en los medios**

Partiremos insistiendo, sin la euforia de la novedad, que nuestras sociedades post socialistas, como interpreta Fraser (1997) o post industriales, esto es, en vías de mediatización o mediatizadas, se sostienen hoy en día en no difíciles procesos de democratización. De acuerdo con esto, las prácticas sociales tienden a transformarse en relación a un ecosistema cultural (la llamada iconosfera) formado por aquellos mensajes icónicos y audiovisuales que nos



envuelven, pero que está basado justamente en “distintas interacciones dinámicas entre los diferentes medios de comunicación y entre estos y sus audiencias” (Gubern, 1996, p.182).

Es recurrente escuchar hoy que la democracia no se hace en las calles, sino en un espacio de infinita deliberación; en el Parlamento. Sin embargo las fisuras de este sistema democrático (justo como veíamos) aparecen cuando descubrimos que este espacio común se hace visible en un canal de televisión que se muestra “privado”. Así, instalando dispositivos mediáticos que construyen opinión pública, los referentes públicos como medios<sup>28</sup> oficiales aseguran la verdad de la democracia deliberativa audiovisual que aspira a ser pluralista en un escenario de convergencia limitada (Verón, 2001). En realidad, “condiciones de verdad” que están asociadas a la esfera del “video poder”, donde se sigue que conceptos como identidad, alteridad e interculturalidad, conceptos que regulan las diferencias socioculturales o el pluralismo político y moral, quedan superados por la violencia de una cultura de la imagen que controla su propio espacio de diálogo. Además, según Eliseo Verón, produciría sujetos oculares, personas videoformadas que serían cada vez menos animales mentales capaces de abstracción, de comprender más allá de ver (Verón, 1983, 1993, 2001).

---

<sup>28</sup> Utilizamos *medios* siguiendo a Verón, E. “en un sentido estricto y restrictivo del término, es decir, para designar los dispositivos tecnológicos de producción y recepción de discursos”.

Esto explica, por ejemplo, la facilidad que encuentran los medios para, desde determinados dispositivos visuales, criminalizar las demandas de justicia social, que se levantan originalmente en un espacio de visibilidad, constitutiva de un dominio público<sup>29</sup>. Demandas hechas por quienes escapan, en sus actos, al dominio de la voluntad de producción y control de acontecimientos, propia de las democracias audiovisuales. Así, desde esta “facilidad”, las imágenes como presencia simbólica de una ausencia comprometida con las relaciones políticas, que se dan en forma de conflicto o confrontación (Arendt, 1993; Tassin, 1999), quedan vaciadas de su fuerza moral: de la exigencia justa que les compete.

La democracia convive amablemente con la desigualdad y la injusticia cuando la fuerza moral de las imágenes, producidas y controladas en los medios oficiales, queda comprometida en la superación de la dialéctica entre las exigencias de reconocimiento, reveladas en el ámbito de lo político y del “interés común”, y la reconstitución de estas exigencias por la normalización de la lógica mediática global. Entre la forma material de lo público y la inmaterial de lo pernicioso.

Finalmente, la fuerza moral de las imágenes y de su interpretación (Gubern, 1996, p. 25) pierde su ímpetu por asociación, al interior de un campo de imágenes que más bien pone lo moral en “la lógica de lo efímero, la seducción y la

---

<sup>29</sup> Como un paradigma efectivo en Chile, podemos mencionar la criminalización de la demanda indígena en el sur, las movilizaciones estudiantiles en el centro y las protestas de los trabajadores portuarios en el norte. N del T.

diferenciación marginal”: “moral de temporada, mínima e intermitente” (Cuadro, 2003, pp. 42-43), y no en la posibilidad de “compromiso con las acciones que harían distinto el curso del mundo (Thiebaut, 1999)

## 5.4. La estrategia de convivencia

En nuestra región las llamadas desterritorialización, abolición de las distancias en un mundo digital, o la hipertextualidad como fenómenos que permitirían la relación de lo social y lo virtual, han determinado, bajo la idea de lo ilimitado y la no-dependencia geográfica, *los límites de la convivencia concreta*: la simulación de la diversificación proporciona nuevos límites que exigen la superación de la lógica local/global. Límites que maquillan el subtexto de intolerancia, discriminación y menosprecio, pues, la virtualización del espacio público y su política, la mayor de las veces se han rendido ante lo culturalmente homogéneo, olvidando lo primordial de una sociedad compleja: la diversidad como dificultad y condición de la comunicación.

Ciertamente la imagen, en su versión más simple<sup>30</sup>, modifica la esfera de lo público, la altera en favor siempre del orden anhelado. En este ámbito

---

<sup>30</sup> Según el Diccionario Herder de Filosofía: reproducción mental de una cosa en ausencia de la misma. Supone por ello una experiencia sensible previa. La imagen es el acto, o el producto, de la imaginación. Se distingue de los conceptos o de las ideas, porque en éstos la representación es de carácter abstracto, mientras que las imágenes son concretas y mantienen una relación directa con los datos sensoriales.

reconstituido circulan los imaginarios, un tráfico de imágenes con efectos de positividad donde las diversas identidades tratan de legitimarse. Ámbito en el que, como régimen visual, también se instala la presencia de lo que Debray llamara: teorema óptico de existencia: lo que es, es visible. En pocas palabras, esto significa que nuestros principios de visión son también de división, por lo que, todo lo demás, es lo que “no hay que ver”. Finalmente, aquello que “no hay que ver” se considerará no-ser, engaño visual o falso pretexto. En este sentido la elección intelectual de la verdad y la elección moral de valor, quedan retrocedidas ante el teorema, pues, es este “la piedra angular que sustenta el edificio de nuestras creencias” (Debray, 1994, p.301). Este teorema inquieta de sobremanera, ya que, es el responsable de presentar la diversidad como pura apariencia no-real.

Ahora bien, si aceptamos que, desde este mismo teorema, la imagen vale como prueba, tendríamos que acudir a la fuerza de las evidencias culturales para problematizar esa prueba. Ya hemos visto que en el texto de Jorge Larraín *Identidad Chilena* aparece una interesante clasificación en relación a las *Identidades Nacionales* descrita por Mario Sambarino. (Larraín, 1996, pp. 52-53). Aquí las evidencias son concluyentes, ya que se presenta la diversidad de la realidad cultural en el más real de los sentidos. Sin embargo, aun cuando establezcamos datos concretos para efectos de esta realidad, aquello real concreto sigue siendo justamente aquello que “no hay que ver”: no-ser, engaño visual o falso pretexto...el teorema se cumple con inevitable y acabada fatalidad.

Por otro lado, el panorama cultural se vuelve anecdótico, frente a un fenómeno de desterritorialización permanente, ya que somos testigos, forzosamente, como lo cree Regina Fesat (1999), de la irremediable “ruptura de los procesos afectivos de las personas, de sus emociones” (Festa, 1999, pp. 171 a 178), al incorporar modos de vivir que no son los propios y que afectan también a la ética y lo moral. En ese proceso global, fenómenos como la “incomprensión”– fenómeno que me interesa- y la incomunicación, más que como elementos de un principio de convivencia, se presentan como obstáculos para la soberanía de la ciudadanía multimedia, terminando por constituirse en política de estado, apareciendo las diferencias culturales como argumentos instrumentales de proyectos de “nación”, por lo tanto, de peligrosa responsabilidad y aleatoria autonomía que hay que “apagar”.

Sólo quisiéramos decir que nadie puede quedar excluido del debate y la deliberación. La “incomprensión” sería la forma estratégica que adopta, en un campo de conflicto intercultural, este decir. De la relación, de reciproca responsabilidad, que establezcan los medios de comunicación con la voluntad democrática de un estado depende, en buena medida, la situación de la “incomprensión”. Bien nos alerta Gubern, cuando afirma que los medios no pueden estar en contradicción con los fundamentos de la convivencia democrática (Gubern, 2004). La “incomprensión absoluta”, como afirma Grimson, no es imaginable. La “incomprensión” permite mantener un cuerpo de significación compartida: el encuentro entre subjetividades, donde convivir -hecho radical de la

experiencia moral- es saber desde siempre que existen otras perspectivas (Giannini, 1997). De ahí que quiera otorgar al necesario grado de “incomprensión” un estratégico sentido moral, transformándolo en búsqueda de reconocimiento y ejercicio de tolerancia, en otras palabras, en conflicto moral, pues: es el conflicto mismo el que produce la diferencia, antes que la diferencia el conflicto.

## **5.5. El sentido moral de las imágenes y el reconocimiento**

El hecho que aceptemos que nuestra *cultura se defina por lo que decide tener por real*, hace que cobre importancia el sentido moral de las imágenes. Nuestro argumento, en este punto, se nutre de un lugar provisto de acogida. Las ideas de Carlos Thiebaut invitan a hablar de una imagen que aprendo a “mirar” y “nombrar” con un sentido moral. En otras palabras, este pensamiento rehabilita nuestra voluntad de hablar sobre lo moral como movimiento de repetición de una imagen, en la que lo eternamente insoportable se hace necesario y rechazable a la vez. En la imagen repetida encuentra sentido un movimiento de atracción y repulsa: el sentido moral se define por el ver y la palabra que denuncia aquello que ve.

Por esta razón aceptamos en nuestro decir que las imágenes en su tráfico o transacción nunca son neutrales, no lo son porque poseen una materialidad y una intencionalidad que las convierte en enunciados morales, por lo tanto, de algún

modo definirán el “cómo se debe”. Las imágenes como enunciados morales presentan la ocasión para la experiencia del daño (Giannini, 1997; Thiebaut, 1999)

De este modo, por un lado, es necesaria la “incomprensión” en la imagen para la radical experiencia de la alteridad, por otro, es de justicia hacer visible (en y por la imagen) la experiencia del daño, del menosprecio, para reiterar el motivo de su rechazo. En el “origen”, según Thiebaut, está el rechazo del mal. Las imágenes me estimulan, me seducen, me entusiasman, pero también, en su perpetua repetición, me insensibilizan o, por lo menos, adormecen mi sensibilidad, haciéndome creer que ella es eterna y homogénea. Resultado: *retiramos la mirada para evitar lo insoportable de una imagen cien veces reiterada*. Lo rechazable pierde su estatuto de imposibilidad.

El incorporar un sentido moral en la imagen, irónicamente me impone la exigencia de ver, de aprender a ver lo que antes no veía. El rechazo proviene de ese movimiento entre el ver el daño –que Thiebaut llama el (yo lo vi) y el nombrar aquel daño (el ¡Nunca más!). “Nuestra sensibilidad no es eterna ni homogénea. Siempre aprende y aún aprende” (Thiebaut, 1999, p.15). ¿Acaso no es lo que podría aprender al “leer” las imágenes “documentales” de los medios alternativos? ¿No es acaso ver y nombrar el rechazo lo que aprendo en mi lectura de las imágenes que narran lo pernicioso, en el documental *Fernando ha Vuelto* de Silvio Caiozzi? O mejor ¿No es lo que debiera asumir como un “siempre aprendiendo”,

al leer toda imagen en que la vida dañada se adorne con motivos de indiferencia y costumbre?

Lo moral, entonces, “nace en este nombrar lo que olvidamos que era rechazable o lo que empezamos a percibir que lo es” (Thiebaut, 1999). La fuerza moral de la imagen nos debe situar en una estrategia dinámica de aprendizaje: nombrar el menosprecio, la injusticia nos lleva a verlos como el motivo y el impulso del rechazo; “luego, elevamos ese rechazo y ese nombre a concepto, a razón, y convertimos, especularmente, lo repudiado en contraimagen”.

Esta estrategia nos permite hablar con propiedad de la responsabilidad en la lectura de las imágenes. Las preguntas necesarias son ¿Cómo aprendemos a ver lo que antes no veíamos? ¿Cómo percibimos el daño? Por de pronto, aprendemos a ver como daño el dolor de la exclusión, la negación de reconocimiento a los individuos, aquello que Axel Honneth llama, con toda propiedad, la experiencia del menosprecio sobre el sentimiento que tengo de mí mismo con respecto a las capacidades y los derechos que me corresponden (Honneth, 1997). En otras palabras, la negación de la autorrealización.

Este hecho genera una herida muy grave en la identidad de las personas que bloquea el desarrollo de la autoconfianza, el autorespeto y la autoestima de la gente. Y sin autorespeto y autoestima no es posible florecer, desarrollar nuestras



capacidades. “[...] Sólo podemos florecer en la medida en que se nos reconoce” (Taylor, 1993, p.45).

Una experiencia de negación de reconocimiento a las personas que marca las subjetividades de tal forma que afecta las estructuras morales, jurídicas y políticas. Y las marca porque todas las personas para construir y mantener una autorrelación positiva requieren de las reacciones aprobatorias o afirmativas de otros individuos e individuosas. Esta situación de autorrealización es clave en la producción de la cultura democrática que debe entender la tolerancia, tanto cuando mira al soportar como cuando mira al comprender, como “la capacidad de percibir en la diversidad de las vidas humanas la misma humanidad, la misma condición humana” (Thiebaut, p.70). Ante aquello la moral constituiría el conjunto de actitudes que las personas están obligadas a adoptar recíprocamente para asegurar en común las condiciones de la propia identidad personal.

La constitución de la integridad humana, por tanto, depende de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo, lo que daría mayor fuerza a las experiencias de encuentros basados en él.

En cuanto a esto ser reconocidos o reconocidas por los otros u otras con quienes se interactúa para la construcción positiva de la identidad, de modo que podamos afianzarnos en ella y actuar desde ella es un relevante, por cuanto sólo se puede ver lo que se es, si el propio reflejo en el otro que está enfrente revalida

la idea que tenemos de sí. De aquí surge también la idea de falso reconocimiento. En éste la imagen que los otros u otras entregan de sí es negativa o degradante, lo que genera no sólo desprecio del grupo en el cual se está inmerso, sino también el propio rechazo, como suele suceder con algunas diversidades en la sociedad, ya sea mujeres, minorías étnicas o sexuales. El reconocimiento se vuelve entonces un concepto complejo, en donde la limitación del término o su uso erróneo pueden aislar y excluir aún más a aquellos que no son considerados parte del grupo hegemónico (Taylor, 1993, p. 45).

Esto último es muy importante, pues, el falso reconocimiento puede darse en la negación del derecho que todos y todas tienen a ser reconocidos o reconocidas como se quiere que se les reconozcan. Esta negación resulta ser el daño, negación innecesaria y, por lo tanto, límite de la tolerancia.

A partir de este límite es que en Honneth (Comins, 1997, p. 5) se encuentran tres relaciones de reconocimiento recíproco:

1. En el primer caso de reconocimiento físico, el reconocimiento toma la forma de una aprobación emocional y un reforzamiento. Esta relación de reconocimiento depende de la existencia concreta y física de otras personas que se reconocen unas a otras con sentimientos específicos de aprecio que podríamos denominar amor. Por relaciones amorosas deben entenderse aquí todas las relaciones primarias, en la medida en que, a

ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o las relaciones padres-hijos estriban en fuertes lazos afectivos. Estas actitudes, por lo general no se extienden a un amplio número de sujetos sino que son más bien restrictivas.

2. El segundo tipo de reconocimiento implica que demos cuenta o respondamos unos de otros como portadores del mismo tipo de derechos. Tiene, por tanto, un carácter más cognitivo que emocional, según Honneth, aunque desde nuestro marco de investigación consideramos que no existe tal frontera entre racionalidad y emoción sino que ambas se producen simultáneamente. De hecho hemos ido profundizando en las alternativas que combinan el componente emocional y el cognitivo en la reconstrucción de lo que podemos y debemos exigirnos unas y unos a otros y otras en todas las diferencias posibles.

Este tipo de reconocimiento está comprometido con la universalización por dos razones:

- a. en primer lugar para incrementar la legalidad que garantice las libertades individuales
- b. por otra, por las luchas históricas de los colectivos excluidos o marginados en la reclamación de sus derechos.

3. El tercer tipo de reconocimiento es la solidaridad con los estilos de vida de los otros. Introduce de nuevo elementos emocionales al componente cognitivo de reconocimiento de derechos: la solidaridad y la empatía por la singularidad de los proyectos de vida personales y colectivos de los otros. En el primer caso de reconocimiento, este toma la forma de una aprobación emocional y un reforzamiento. Esta forma de reconocimiento depende de la existencia concreta y física de otras personas que se reconocen unas a otras con sentimientos específicos de aprecio, que se puede denominar Amor.

La negación o falta de reconocimiento en algunos de estos niveles desemboca en el rechazo y desprecio tanto propio como social.

## **5.6. El sentido moral de las imágenes y el uso ético de los medios**

A nuestro entender las imágenes cobran una fuerza moral reparadora cuando acepto que aprender a ver el daño es una acción de rebeldía, de lucha por mostrar que siempre hay la posibilidad de no dañar, de saber que todas las veces mi acción es una acción contingente que podría no haber ocurrido. Seguramente en los medios y nuevas tecnologías no habrá intersubjetividad, pero las imágenes muestran la vida dañada y soy yo el que tiene la responsabilidad ante ella. Valorar la vida dañada exige sentirse vinculado a ese otro orden posible, en el que no acontecerá el daño: la “incomprensión” es posible, el daño es innecesario.

Nuestra sensibilidad se ha ido entumeciendo producto de la naturalización del daño en los medios. Una violencia gratuita y excesiva queda sostenida por un lenguaje específico que la define y valida a través del vínculo indisoluble que se establece cotidianamente entre catástrofe y espectáculo. Coincide con este diagnóstico el periodista Daniel Scarlo cuando plantea que existe un lenguaje con el que los medios tratan y definen la violencia. Un lenguaje que ha sido puesto al servicio de una mentalidad que, o bien reproduce y genera una incapacidad para establecer una relación con el otro que no se resuelva en sometimiento o exterminio, o bien tolera lo intolerable y nos ciega a las formas concretas de violencia cotidiana (Scarlo, 2004).

Lo que hace exitoso el mencionado vínculo entre catástrofe y espectáculo es la lógica de lo nuevo, que propone “estímulos cada vez más intensos para un sujeto cada vez más aburrido. Es la “lógica del ver más que del comprender, que pone a lo moral en el registro de lo efímero, de la seducción y la diferenciación marginal: moral de temporada, mínima e intermitente” (Cuadra, 2003, p. 42-43), y nunca en la posibilidad de comprometernos con las acciones que harían distinto el curso del mundo. Esta lógica tiene como principio operante “la seducción, un rasgo propio de las sociedades contemporáneas modeladas bajo la impronta del consumo” (Cuadra, 2004, p. 43) que torna al sentido de los actos algo meramente contingente y opcional.

Lo que descubre Scarlo del lenguaje de los medios, la relación entre medios y violencia, tal vez nos sirva para ubicar el lugar de la ética. Un espacio desde donde verdaderamente se pueda reflexionar y analizar los grandes conflictos morales.

Sin embargo, una lectura crítica de la naturalización del daño en los medios, debiera aceptar como posible el *aprendizaje* del “ver” y el “nombrar” las injusticias, esto es lo que verdaderamente puede mejorar nuestra convivencia y responder a los desafíos de la interculturalidad como alternativa ético-política (Castro, 2004), pues, en nuestras sociedades actuales la escena de la moralidad se representa a través de la figura de un deber sin Dios: nuevos imperativos para una nueva moral, una “moral del tercer tipo” (Lipovetsky, 1994, p. 26), es decir, de la indiferencia. Esta situación está caracterizada por la instalación de un nuevo ethos pragmático-escéptico, que “se ve reflejado en todos los niveles de la vida social e individual, pero se muestra con singular nitidez en la escenificación moral que practican los medios de comunicación” (Cuadra, 2003, pp. 42-43).

Nuestra interpretación habla de un uso ético-político de los medios para promover acciones que logren hacer distinto el curso de nuestras historias. Es por esto que buscamos transformar la influencia de los medios sobre la conformación de los valores y actitudes de las personas ante las situaciones de violencia y exclusión, desde la perspectiva de la generación de un compromiso ético, donde “compromiso ético” signifique que siempre exista la posibilidad de no dañar y

saber que todas las veces mi acción es una acción contingente que podría no haber ocurrido. Sostenemos esto porque hemos asumido que poseemos la capacidad de pensar y por lo tanto de distinguir lo bueno de lo malo. Y pensar, según recordamos con Arendt, concebido como una necesidad de la vida humana, no es un privilegio de unos pocos sino una facultad presente en todas las personas; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es la prerrogativa de los que carecen de potencia cerebral, sino más bien una posibilidad siempre presente para todos (Arendt, 1995, p. 114) .

Proponemos una didáctica de los modos del ver y nombrar el daño. Es decir, nuestra intención es enseñar al nuevo modelo de persona que se instala en la aldea cósmica, aldea definida como creación de un ámbito planetario global producto de la inter- dependencia electrónica, que no hay en absoluto inevitabilidad cuando se está dispuesto a contemplar lo que está sucediendo. Ya McLuhan nos sugería que en un ambiente de infor- mación eléctrica demasiadas personas saben demasiado las unas de las otras y por ello estamos obligados al compromiso y la participación, estamos irrevocablemente envueltos en la vida de los demás y somos responsables por ella.

Esta nueva persona que se identifica por su tendencia universalista, el sentirse “ciudadano del mundo”, saliendo más allá de los propios límites geográficos y mentales, poseedor de una conciencia de implicación: acercamiento de la vida ajena a la propia”, debe ser capaz de generar en sí y para los otros una

conciencia crítica que logre orientarlos frente al “como se debe...” imperativo desde el cual se ordena al consumidor de información. Si los medios nos dan que pensar, entonces debemos sentirnos responsables por ese quehacer.

En relación a aquella responsabilidad, debemos considerar, desde ya, que la naturalización del daño se establece por una organización de imperativos emitidos por los mismos medios; desde allí se consagra el imperio de la violencia en todas sus dimensiones. Así, más allá de la teoría del aprendizaje por observación que plantea el incremento de la conducta agresiva, producto de los modelos y actos violentos observados y escuchados en la televisión o radio, queremos en realidad problematizar los modos de ver y escuchar a que estamos acostumbrados y que insensibilizan nuestras emociones ante los otros. Nuestra lectura crítica de la naturalización del daño en los medios se inclina por la idea de desarrollar una nueva didáctica de los modos del ver y nombrar el daño. Didáctica que ayude a fortalecer lazos sociales y culturales a partir de un aprendizaje en base a una orientación reflexiva de la conducta que, a su vez, nos permita reconstruir de manera comprensiva conceptos como tolerancia y reconocimiento.

Una propuesta como ésta nos hará presente, como ya se ha dicho, que los discursos visuales, las imágenes, nunca son neutrales, no lo son porque poseen una materialidad y una intencionalidad que las convierte en enunciados morales, por lo tanto, definen el “cómo se debe...”. Al insistir en este punto queremos rehabilitar nuestra voluntad de hablar sobre lo moral como experiencia del daño,



es decir, tomar conciencia crítica sobre la materialidad de los discursos visuales en que las imágenes me estimulan, me seducen, me entusiasman, pero también, en su perpetua repetición, me insensibilizan o, por lo menos, adormecen mi sensibilidad, haciéndome creer que ella es eterna y homogénea. Como resultado retiramos la mirada evitando lo insoportable de una imagen cien veces reiterada (Thiebaut, 1999, p. 15). Con esto lo rechazable pierde su estatuto de imposibilidad.

¿Es tolerable hacer y proponer a la vista de los otros las imágenes rechazables? El sentido moral de las imágenes exige que aprendamos que en una imagen repetida encuentra un lugar el movimiento de atracción y repulsa: el ver y la palabra que denuncia. En otras palabras, irónicamente me impone la exigencia de ver, de aprender a ver lo que antes no veía. Debemos recordar siempre que el rechazo proviene de ese movimiento entre el ver el daño (*yo lo ví*) y el nombrar aquel daño (el *¡Nunca más!*).

“Nuestra sensibilidad no es eterna ni homogénea. Siempre aprende y aún aprende” ¿No es acaso “ver y nombrar el rechazo” lo que podría aprender en una lectura crítica de las imágenes que narran visualmente la condición de pobreza de las cárceles y campamentos o la desigualdad en el acceso a los bienes más sencillos? O mejor: ¿No es lo que debiera asumir como un “siempre aprendiendo”, al leer toda imagen en que la vida dañada se adorne con motivos de indiferencia y costumbre?

Lo moral, entonces, nace en este nombrar lo que olvidamos que era rechazable o lo que empezamos a percibir que lo es. Debemos enseñar en cualquier momento y desde cualquier lugar que la fuerza moral de las imágenes, que nos entregan los medios o las redes de comunicación, nos debe situar en una estrategia dinámica de aprendizaje:

- a) nombrar el menosprecio, la intolerancia, la injusticia, nos lleva a verlos como el motivo y el impulso del rechazo
- b) “luego, elevamos ese rechazo y ese nombre a concepto, a razón, y convertimos, especularmente, lo repudiado en contraimagen”.

Esta estrategia nos permite hablar con propiedad de la responsabilidad en la lectura de las imágenes y los medios. Sobre todo cuando reconocemos las “ilusiones” de las imágenes de la diversidad cultural y del multiculturalismo que se difunden por las redes mediáticas de comunicación, intentan ocultar el incremento de los conflictos culturales se expanden por el mundo, así como del nuevo “racismo sin razas” centrado más en la diversidad cultural (de género, identitaria) *que en la etnicidad*. Sin embargo lo que queremos proponer es que las imágenes también cobran una fuerza moral reparadora cuando aceptamos que aprender a ver el daño y a nombrarlo como *tal* es una acción de rebeldía, de lucha por mostrar que siempre hay la posibilidad de no dañar, de saber que todas las veces mi acción es una acción contingente que podría no haber ocurrido.

## **CONCLUSIONES**

## De las políticas de la tolerancia a la tolerancia política

En el campo de los discursos religiosos y políticos de la ilustración la tolerancia ha pasado por distintas depuraciones. Desde el pensamiento liberal podemos encontrar que se vuelve a destacar su importancia, respecto de los aportes al diseño de sociedades democráticas, pluralistas y más justas. Las distintas formulaciones que encontramos en la tradición pretenden rescatar la cantidad de matices teóricos y prácticos importantes, con los cuales finalmente queda establecido que entender la tolerancia, a partir de su valoración como virtud esencial de la democracia, solo ha logrado justificar un proceso de inflación de uso y expansión de contenido en prácticas y discursos que mantienen la fábula de *todos somos iguales*. La descripción concreta, de cómo se practica, ha participado de una diáspora respecto de su descripción abstracta como categoría.

Por lo tanto, hemos afirmado de forma iterativa que lo verdaderamente emancipador en la explicación de la tolerancia, en contextos interculturales, es aceptar que esta no se da ni se reivindica, sino más bien se practica. La estrategia que hemos adoptado pretendía de evidenciar este hecho a partir del reconocimiento de la existencia de las políticas de la tolerancia en Chile.

Nuestros argumentos no han querido recrear el acostumbrado paseo por las distintas formulaciones de la tolerancia realizadas por importantes filósofos que la han retomado en el último tiempo, entre ellos Michael Walzer, Ronald Dworkin,

John Rawls, Will Kymlicka entre otros y de la cual se concluye efectivamente que no existiría una teoría liberal de la tolerancia homogénea. Más bien, hemos querido plantear las dificultades que ha ocasionado su valoración cuando hacemos una lectura parcial de su contenido ya reconocido. Así vemos que, bajo este argumento, tolerar es “soportar” al otro, es decir: en un grado de asimetría consentimos sus cosas, su persona, pero él o ella no me interesan. Esta aproximación procede de un uso voluntariamente instrumentalizador y muchas veces abusivo en pos de la mantención de un orden social y cultural determinado.

Hay en esta aproximación un límite importante a la tolerancia, pues levanta una identificación con los valores accidentales del liberalismo. En tal sentido, se asocia a la visión individualista y secularizada de la sociedad. Sobre todo cuando los valores asociados a la tolerancia, según Walzer, son representados por personas e instituciones que siempre coinciden con los de la historia nacional y los de la población blanca (Walzer, 1998, p. 71).

El ejercicio de tolerar todas las culturas es una muestra de este sentido jerárquico liberal y que además sustenta fuertemente las visiones multiculturales. En este contexto, cuando nos escapamos de lo que Walzer plantea, la aceptación del otro como actitud abierta y activa viene a complementar y a redefinir la tolerancia a partir de lo comprensivo: aceptar a los otros no significa estar necesariamente de acuerdo con ellos en todo, es más bien acercarse a su realidad y tratar de comprenderla. Entonces podremos decidir si la compartimos o

no. Sin embargo, aquella aceptación sigue siendo una deuda, y esto es, en pocas palabras, lo que hemos querido evidenciar en cada capítulo del texto y que hemos llamado políticas de la tolerancia.

## **De la actualidad del cuento de Kafka**

*“Por otra parte, qué sentido puede tener esta convivencia permanente, si entre nosotros cinco tampoco tiene sentido, pero nosotros ya estamos juntos y seguimos estándolo, pero no queremos una nueva unión, precisamente en razón de nuestras experiencias”.*  
(Kafka, “La Muralla China”)

El cuento de Kafka está aún vigente, sobre todo, en la medida en que las visiones actuales de la sociedad pluralista en América Latina se han acompañado de modelos multiculturales que dan forma a escenarios donde se espera que, como disposición natural, la tolerancia estuviese dada.

En términos interculturales, sin embargo, existen reparos. Algunos autores como Fidel Tubino (2004) y Nancy Fraser (1997) resuelven que la esencia de las democracias multiculturales es el componente dialógico que permite pensar en términos comprensivos las transacciones de intereses de las personas.

Cada uno de nosotros es parte de relaciones asimétricas. El reclamo de quienes piden ser tolerados será parte de una relación que se volverá simétrica con el tiempo –y ahora sabemos- de manera comprensiva. Reclamamos ser tolerados, se nos reclama que seamos tolerantes. “El reclamo no es, de entrada,

simétrico” (Thiebaut, 1999, p. 85) pero esa asimetría fue la base del orden del espacio público en que se daba la relación soberano y súbdito y en la que se da la conformación de los estados nacionales y por lo cual en las democracias liberales la deliberación pública se encuentra culturalmente sesgada.

Como hemos visto (cap. II, III) en la historia de nuestra sociedades, los espacios públicos de las democracias liberales terminan siendo espacios culturalmente homogéneos y lingüísticamente monocordes. Tubino nos dice que estos “no son in stricto senso” públicos, pues no reconocen la pluralidad. Por ello, la primera tarea de las democracias multiculturales consiste en crear espacios públicos interculturales en los que se den cita la diversidad de racionalidades para deliberar en común y llegar a generar respuestas y acciones concertadas ante los problemas propios y ajenos” (Tubino, 2004, p. 153).

De esto se desprende la necesidad de que veamos a la interculturalidad no como un mero concepto, sino como una manera de comportarse. Más que una categoría teórica, una propuesta ética, una actitud. Pero para que esta visión sea probable, es preciso pensar la tolerancia de otro modo. Pensar no en fomentar la tolerancia a partir del “como si”, característico de las democracias representativas liberales, las que promueven el diálogo sin tocar las causas de la asimetría. Pensar acá se traduce en busca promover la supresión de estas causas apuntando a problematizar las condiciones del diálogo.

En este sentido, una interpretación ético-política sobre el problema de la convivencia intercultural requiere, por tanto, que asumamos una mirada particular sobre lo que busca la tolerancia. Cuando insistimos en que la tolerancia es una práctica, estamos invitados a apropiarnos, desde una perspectiva política de la experiencia con el otro, experiencia de conflicto y por lo tanto moral, de un principio ético y que nosotros tomamos de Giannini (1997) *Que, respecto de la experiencia moral, todos los seres humanos somos, interlocutores válidos, todos* (p.12). Afirmación universalizable que busca participar en la construcción de relaciones simétricas y nos obliga a definir la democracia desde la superación del acuerdo y el consenso, los que inhiben las posibilidades de constitución de sujetos políticos.

Los argumentos de Ranciere (2006a; 2007) resultan un referente importante en este punto, pues aun cuando no hay un desarrollo explícito de una teoría de la tolerancia, nos provee de argumentos suficientes para reconocer en toda relación las posibilidades de dominio del menosprecio del otro y de uno mismo. Para él el reconocimiento de la igualdad (2007) horizontaliza las relaciones de poder y ubica el protagonismo de cada uno de nosotros en una relación que aspira a la simetría a partir de aquello que es común a todos y nos hace iguales: la dignidad de la palabra. Es la palabra lo que nos hace iguales.

Sin embargo esta igualdad proviene de un nuevo pensamiento sobre la democracia. La democracia como “el modo de subjetivación por el cual existen



sujetos políticos” (2007, p. 7) pero de un sujeto que se define por una relación diferencial respecto del orden que se le asigna en una comunidad dada. Esta idea de relación diferencial supone pensar en la comunidad como una relación de tensión. La comunidad es una comunidad de partición donde el nuevo sujeto democrático que emerge es el que se “constituye a partir del disenso, en la reivindicación de la diferencia, en su relación diferencial con un orden respecto del cual reclama igualdad” (2010, p. 10). Este es el Dos de la política y para nosotros el que se constituye en la práctica de la tolerancia y el que posee el verdadero poder de desclasificación desde donde se permite que la política aparezca justamente como “la escena donde la verificación de la igualdad debe tomar la forma del tratamiento de un daño” (2006b, p. 18).

La relación desde el principio de tolerancia genera las condiciones para la subjetivación política a través del diálogo, de la palabra. Los dialogantes (Giannini, 1997, p.23) no son más que la configuración del disenso en cuanto se reconocen como un sujeto elemental básico (p. 21). Y lo hacen en virtud de un principio ontológico de reflexión por el cual cada quien sabe cómo se encuentra respecto de su mundo inmediato, en qué relación significativa.

Al evidenciar las políticas de la tolerancia, estamos optando por valorar las posibilidades que tiene el desacuerdo de restituir el espacio de convivencia en la forma del dissensus (Ranciere, 2010). Esto es estableciendo las condiciones del mundo común y donde la diferencia es un punto de partida para la reflexión y para la acción. A la tolerancia como política de consenso oponemos, por lo pronto, la

política del disenso que no es el conflicto de opiniones e intereses, sino más bien, el conflicto de dos mundos sensibles (Giannini, 1997; Thiebaut, 1999; Ranciere, 2006)

El disenso es el “conflicto sobre la configuración del mundo común por el cual el mundo común existe” (Ranciere, 2006, p. 12) así la imagen del sexto de Kafka frente a *los cinco acaban de salir de esa cas*, nos exige reclamar para aquel ese disenso. Cada una de las políticas de la tolerancia que aquí hemos presentado, es decir, la política cultural de Andrés Bello con sus dispositivos discursivos impulsando la sociedad imaginada. Luego, la cultura nacional oficializada y puesta en marcha desastrosamente como lo evidencia la historia desde una Declaración de principios; el relato democrático que instala con posterioridad la fisurada “fábula de la democracia justa” desde la idea de los derechos y, finalmente, la lectura ético-política que hacemos, en la que se reconoce y discute la importancia que cobran las imágenes y los medios públicos como dispositivos de reconstrucción permanente de las relaciones intersubjetivas, pero también de las representaciones sociales y culturales que intentan ocultar el incremento de los conflictos culturales; cada una de estas políticas queda vinculada, en su diferencia (pues cada capítulo se reafirma a sí mismo) a una dimensión esencial de la tolerancia como práctica política y que no parece haber sido tematizada lo suficiente: el rechazo al daño producido contra el otro. Daño que es percibido por su forma de aparecer relevante e innecesario a la vez: que no tendría que ocurrir y que, aún más, tendría que no ocurrir (Thiebaut, 1999, p. 52).

Desde este espacio de interpretación creemos se puede avanzar en resolver o superar la función ambigua que cumple la tolerancia, particularmente en Chile, precisamente desde la idea del rechazo del daño como hilo conductor de la comprensión de la tolerancia definida según reconocimiento político y moral. Aquello muestra el propósito de delinear una definición moral del daño, como repetición del sufrimiento injusto. Es decir, que la vida sea dañada y que no deba serlo.

## **BIBLIOGRAFÍA GENERAL**

ABELLÁN GARCÍA, J. (2008). La tolerancia y la Ilustración. En Tejerina, R., Escámez, S., Tudela, J. (coord.), *Democracia, tolerancia y educación cívica*, (pp. 161-202). España: Universidad Autónoma de Madrid, Servicio de Publicaciones.

ARENDT, H., (1993). *La condición humana*. España: Ediciones Paidós.

BADILLO, O., (2003). *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural*. España: Universidad Internacional de Andalucía, Ediciones Aka.

BERTOMEU, M., (2000). *Universalismo y multiculturalismo*. Buenos Aires: Eudeba.

BELLO, A., (1985). *Obra literaria*. Caracas Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

BELO, A., (1985). *Obras completas de Bello*. Caracas Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

BELLO, A., (1879). *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, 9ª edición. Santiago y Valparaíso: Librería del Mercurio de Oreste L. Tornero.

BERIOS, M., (1988). *Identidad-origen-modelos: pensamiento latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones Instituto profesional de Santiago.

BOCAZ, L., (1981). *Andrés Bello: política cultural y formación social dependiente, Araucaria de Chile*. Madrid: Fuentebraba.

BOLADERAS, M., (1993). *Libertad y tolerancia: éticas para sociedades abiertas*. Barcelona: Publicaciones Universitat de Barcelona.

BUEY, F. F., (1998). Barbarie, tolerancia, igualdad en la diversidad. En Cruz M., *Tolerancia o barbarie*, (pp.103-119). Barcelona: Gedisa

- CAMPS, V., (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa.
- CAMPS, V., (1996). *El malestar de la vida pública*. Barcelona: Grijalbo.
- CASTRO, L., (2004). *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- CRUZ, M., (1998). *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa.
- CUADRA, A., (2003). *De la ciudad letrada a la ciudad virtual*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- DEBRAY, R (1994), *Vida y muerte de la imagen*. México: Paidós
- DELEUZE, G (1990), ¿Qué es un dispositivo? En Varios Autores, *Michel Foucault filósofo*, Barcelona: Gedisa.
- DONOSO, R., (1966), *Andrés Bello 1865-1965: homenaje de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile*. Santiago de Chile.
- DWORKIN, R., (1996), *La comunidad liberal*. Santa Fe de Bogotá: Ediciones Uniandes, Pontificia Universidad Javeriana,
- FETSCHER, I., (1994), *La tolerancia: una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Barcelona: Gedisa.
- FOUCAULT, M., (1992). *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M., (1999), *El orden del Discurso*. Barcelona: Fábula Tusquets Ediciones.
- FRASER, N., (1997), *Iustitia Interrupta, Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Santa Fe, Bogotá: Siglo de Hombres Editores, Universidad de los Andes. Facultad de Derecho.

GARCÍA DE LA HUERTA, M., (2003), *Pensar la política*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.

GARCÍA DE LA HUERTA, M., (2010), *Identidades culturales y reclamos de minorías*. Santiago: Editorial Universitaria.

GRACÍA DE LA HUERTA, M., (2013), Andrés Bello: “intelectual orgánico” de la república conservadora”. En OSSANDÓN, C y Ruiz, C. (coord.), *Filosofía pública y política de la letra*, (pp. 147-159). Chile: FCE.

GARZÓN VALDÉS, E., (1993), *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

GIANNINI, H., (1997) *Del bien que se espera y del bien que se debe*. Santiago: Dolmen.

GRIMSON, A., (2000), *Interculturalidad y comunicación*, Bogotá: Editorial Norma.

GUBERN, R., (2004), *Patologías de la Imagen*. Barcelona: Ed. Anagrama.

GUBERN, R., (1996), *Del bisonte a la realidad virtual: la escena y el laberinto*. Barcelona: Ed. Anagrama.

H. De LA MOTA, I., (1988) *Función social de la información*. Madrid: Paraninfo.

HONNETH, A., (1997), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

JOCELYN-HOLT, A., (1997), *El peso de la noche: nuestra frágil fortaleza histórica*. Santiago de Chile: Ed. Planeta.

JAKSIC, I., (2001), *La pasión por el orden*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

KYMLICKA, W., (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

KYMLICKA, W., (2012). *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Washington, DC: Migration Policy Institute.

KINCHELOE, J. y STEINBERG, S. (1999). *Repensar el Multiculturalismo*. España: Octaedro.

LARRAIN, J., (1996), *Modernidad razón e identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

LARRAÍN, J., (2001), *Identidad chilena*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

LEFRANC, S., (2005). *Políticas del perdón*, Bogotá: Norma.

LIPOVETSKY, G., (1994), *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.

LOCKE, J., (1985), *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos.

LOCKE, J., (1991), *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Espasa Calpe.

LOYOLA, M. Y GREZ, S., (2002), *Los proyectos nacionales en el pensamiento político y social chileno del siglo XIX*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH.

MARGALIT, A., (2010), *La sociedad decente*. Madrid: Paidós.

MARCUSE, H., (1965), *A Critique of Pure Tolerante*. Boston: Barrington Moore Jr., Beacon Pres.

MILL, J., (1975), *Tres ensayos sobre la religión*. Buenos Aires: Aguilar.

MILL, J., (1986), *On liberty*. Great Britain: Penguin Books.

MILL, J., (1991), *Sobre la libertad*. México: Gernika.

MONTAIGNE, M., (2001), *Ensayos I*. Madrid: Cátedra.

MONTESQUIEU, C., (1972), *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos

ORTIZ, F., (1978), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas Venezuela: Biblioteca Ayacucho.



OSSANDÓN, C., (1998), *El crepúsculo de los sabios y la irrupción de los publicistas*. Santiago de Chile: LOM-Arcis.

OSSANDÓN, C y Ruiz, C., (2013) *Filosofía pública y política de la letra*. Chile: FCE.

PRATT, M., (1997), *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

POPPER, K., (1957), *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.

RAMA, Á., (1982), *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.

RANCIÉRE, J., (2006a), *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

RANCIÉRE, J., (2006b), *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: Ed. LOM.

RANCIÉRE, J., (2010), *En los bordes de lo político*, Buenos Aires: La cebra.

RANCIÉRE, J., (2007), *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

RANCIERE, J., (2011), *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.

RAWLS, J., (1995), *Liberalismo político*, México: F.C.E.

RIVERA, J. A., (1998), Multiculturalismo frente al cosmopolitismo liberal. En Cruz M., *Tolerancia o barbarie*, (pp.155-186). Barcelona: Gedisa

ROJO, G., (2002), *La identidad y la literatura, en Identidades y Sujetos: para una discusión latinoamericana*. Santiago de Chile: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

ROUSSEAU, J. J., (1986), *El contrato social*. Madrid: Alianza Editorial.

ROUSSEAU, J. J., (1943), *Du contrat social*. Paris: Aubier.

- SALAZAR, G. y PINTO, J. (1999), *Historia contemporánea de Chile I: Estado, legitimidad y ciudadanía*. Santiago de Chile: Ed. LOM.
- SALAZAR, G. y PINTO J., (1999), *Historia contemporánea de Chile II: actores, identidad y movimiento*. Santiago de Chile: Ed. LOM.
- SAID, E., (1990), *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- SERRANO, S., (1994), *Universidad y nación: Chile en el siglo XIX*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- SEVILLANO, M. L. (1998.), *Nuevas tecnologías, medios de comunicación y educación*, Madrid: CCS.
- SPINOZA, B., (1985), *Tratado teológico-político*. Madrid: Tecnos.
- TAYLOR, C., (1993), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: F.C.E.
- TASSIN, É., (1999), *Le trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Editions Payot et Rivages.
- THIEBAUT, C. (1990), *Historia del nombrar: dos episodios de la subjetividad moderna*. Madrid: Visor.
- THIEBAUT, C. (1999), *De la tolerancia*. Madrid: Visor.
- UREÑA, P. H., (1927), *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Buenos Aires: Babel.
- VERGARA, J., (2013), Bello y Sarmiento, fundadores del Estado Nacional. En OSSANDÓN, C y Ruiz, C. (coord.), *Filosofía pública y política de la letra*, (pp. 161-192). Chile: FCE.
- VERÓN, E., (1983), *Construir el acontecimiento*. Buenos Aires: Gedisa.

VERÓN, E., (1993) *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.

VERÓN, E., (2001), *El cuerpo de las imágenes*. Bogotá: Ed. Norma.

VOLTAIRE, (1999), *Tratado de la tolerancia*. Barcelona: Crítica.

WALZER, M., (1998), *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.

### **Artículos de revistas:**

BAILLO, J., (2001), Los valores, la creatividad y la tolerancia, en nuestra sociedad. *Yachay*, año 18, Nos. 32/33, pp. 113-121.

BELTRAN, M., (2004), Tolerancia y derechos humanos. *Política y Cultura*, primavera, núm. 21, pp. 179-189.

COMINS, I., (s.f.). Cultura para la paz, hacia una búsqueda del reconocimiento, España: Universitat Jaume I, 1-8.

Recuperado de <http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jfi4/culpaz.pdf>

ESCÁMEZ, S., (2004), La idea liberal de la tolerancia en las democracias actuales. *Política y Cultura*, primavera, núm. 21, pp. 37-56.

FESTA, R., (1999), Comunicaciones: la revolución del conocimiento. *Isis Internacional*, Ediciones de las Mujeres N°28, pp.171-178

FORNARI, A., (2001), Equidad política, pluralidad cultural y comprensión del pasado histórico. *Tópicos*, núm. 8/9, pp. 81-103.

FRASER, N., (1996). Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género. Madrid: *Revista Internacional de Filosofía Política* N ° 8.

GIANNINI, H., (1979), "Tolerancia (cuestión disputada)", *Escritos de teoría*, Santiago de Chile.

GRAY, J., (2000), Pluralismo de valores y tolerancia liberal. *Estudios Públicos*, 80, (primavera).

GUILLAUME, B. y BOLADOS, P (2010). ¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal. *Revista de Indias*, 2010, vol. LXX, núm. 250, 651-690. doi:10.3989/revindias.2010.021

IRARRÁZABAL, D., (2002) Diferencias e interculturaciones. *Yachay*, año 19, núm. 35, pp. 155-164.

MIGLIORE, J., (s.f.) Pluralismo y bien común. *Colección*, año VII núm. 11.

NAGY-ZEKMI, S., (2001), Ángel Rama y su ensayística transcultural (izadora) como autobiografía en clave crítica. *Revista Chilena de Literatura* nº 58, abril, Santiago de Chile.

OTELLO, A., (1997), Tolerancia y Verdad. *Revista chilena de derecho*, Facultad de Derecho Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile) Vol., 24, núm. 1 (ene/abr), pp. 97-123.

RUIZ, V., (1990), Ética y mundo actual. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, núm. 45 (oct/dic), pp. 80-86.

SCARLO, D., (2004) "La violencia en los medios" en *Revista de Cultura Ñ*, 19 de junio.

SILVA, A., (2003), Estado democrático de derecho e inclusión de la diferencia. *Reflexión política*, año 5, núm. 10, diciembre.

TEJEDA, J. L., (2004), La política de la tolerancia. *Política y Cultura*, primavera, núm. 21, pp. 21-35.

TUBINO, F, (2004), Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En SAMANIEGO, M. Y GARBARINI, C. (comp.), *Rostros y fronteras de la identidad*, (pp. 151-165). Chile: Pehuén.

VIGO, A., (1999), El concepto de tolerancia. *Revista de humanidades*, núm. 4 (sept), pp. 125-149.

**Sobre la tolerancia se puede ver también:**

BEAUJEUAN, A., (1951), *Dictionnaire de la langue française*. Paris: Gallimard et Hachette.

COROMINAS, (1983), *Breve Diccionario Etimológico de la lengua castellana*, 3ª ed. Madrid: Gredos.

MORA, F., (1994), *Diccionario de Filosofía*, Vol. 4. Barcelona: Ariel.

CANTO-SPERBER, M., (2001) *Diccionario de ética y de filosofía moral*, Vol. 2. México: F.C.E.

VOLTAIRE, (1985). *Diccionario Filosófico*. Madrid: Akal

VOLTAIRE, (s.f.), *Dictionnaire philosophique*. Paris: Ernest Flammarion Éditeur.