

EL DISCURSO POLÍTICO EN EL ÁMBITO DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

Mabel García Barrera
Selva Mora Seguel

Observaciones preliminares

Trabajos anteriores (1993,1994), relacionados con la investigación sobre *el discurso político* nos han permitido verificar la necesidad de explicar su funcionamiento y sentido en el marco de otras diversas prácticas socioculturales, con el fin de llegar a comprender los procesos que se encuentran en el origen de estas propuestas comunicativas.

La bibliografía especializada respecto de estas prácticas discursivas reconocidas como discurso político, textualizadas a través de variados procedimientos –lenguaje verbal y no verbal, registro oral o escrito- dicen relación con una construcción de significados surgidos en el ámbito de la sociedad misma (cf. Landowski 1989; Berger y Luckmann 1993, entre otros). Estos significados son articulados semántica y semióticamente por un grupo social que busca participar en las decisiones públicas, a partir de una actividad – lo político- centrada en establecer un orden social, a través de una organización que institucionaliza un grado de participación de los miembros de la sociedad mediante cánones de tipo público (cf. Sheldon Wolin, 1960). Surgen así, las llamadas instituciones y prácticas políticas cuyo fin es la participación en las decisiones públicas, los espacios políticos como los lugares donde se relacionan las fuerzas tensionales de la sociedad, y el tiempo político o período dentro del cual tiene lugar la decisión, la resolución o el acuerdo sustentado en criterios públicos.

Si bien desde una perspectiva histórica, en el campo de lo político, los criterios públicos que dan coherencia a este sistema, pueden cambiar de acuerdo a las necesidades planteadas por los contextos histórico políticos, se conservan como patrones básicos la idea de “orden social”, el principio de “autoridad” y el

carácter de lo que es “común” para el bienestar social. En torno a estas premisas, un mayor o menor grado de participación de los miembros de la sociedad en los asuntos públicos, forma parte de la misma dinámica que establece la comunidad en un período histórico determinado, la que tiende a cambiar cada vez que sus miembros perciben que las decisiones que se toman afectan a sus intereses y objetivos en forma individual y/o colectiva.

En el marco de esta actividad humana surge el discurso político, en tanto se hace presente a través de él una posición institucional o individual sobre un estado de orden y autoridad social (Wolin.1960).

Ahora bien, en el contexto de una misma sociedad y cultura, este proceso discursivo resulta desde ya complejo, puesto que los diversos enunciadores al intercambiar posiciones, que devienen de intereses distintos, además intercambian actitudes y competencias. Éstas, sin embargo, en una misma cultura son de reconocimiento común entre los interlocutores, ya que participan de un escenario donde los códigos y elementos culturales son compartidos y donde también lo son las competencias comunicativas mediante las cuales se intercambian dichas posiciones.

En el ámbito de las relaciones interétnicas e interculturales, este proceso es doblemente complejo: por una parte, porque el quehacer político del enunciador corresponde a una práctica articulada y dirigida de acuerdo a la organización de un sistema mayor, por tanto también a un principio de libertad restringida, el del macrodiscurso institucionalizado y legalizado por la sociedad dominante; y, por otra parte, porque estas prácticas discursivas acontecen en un espacio construido y articulado a partir de la interrelación de los actores interculturales, el del macroescenario político, lugar donde se actualizan las diversas prácticas y competencias discursivas de unos y otros y en el cual también se entrecruzan los distintos códigos y elementos culturales.

Aquí, las reglas operan desde “las relaciones asimétricas” (Bonfil: 1987) entre la cultura dominante y la que se encuentra supeditada a ella, donde la primera hace prevalecer estrategias comunicativas que son legitimadas como única alternativa para el entendimiento mutuo; y, donde la segunda, debe hacer uso de los medios alternativos disponibles, que por ser ajenos son resemantizados y semiotizados en una práctica discursiva que, simultáneamente,

incluye atribuciones de significados y sentidos propios de la cultura, y maneja patrones de significados y sentidos “probables” respecto del “otro” y del acto comunicativo. Así tenemos que, la falta de competencia tanto idiomática como de códigos no verbales, el escaso manejo de estrategias comunicativas surgidas a partir de un marco cognitivo ajeno, la descontextualización de los elementos culturales en el espacio comunicativo, el escaso dominio de los canales formales de expresión, entre otros, generan áreas de ambigüedad semántica y pragmática en los productos discursivos, la que resulta riesgosa en términos del entendimiento mutuo, toda vez que el proceso comunicativo no se completa- definiendo así una forma de comunicación y relación entre ambas culturas-. En este contexto el quehacer político corresponde al manejo de códigos y elementos culturales propios de la cultura dominante y, en última instancia, a una forma de control social y cultural.

En este punto cabe preguntarse por las modalidades o estrategias que el discurso político adopta en el ámbito de la comunicación intercultural o interétnica, específicamente en aquellas prácticas discursivas surgidas entre la cultura mapuche y la cultura chilena, reconociendo que existe un conjunto de reglas que las atraviesan y que son definitorias al momento de comprender sus significados y su sentidos.

Estrategias en la comunicación interétnica e intercultural

Una primera aproximación a las modalidades con que se presenta el discurso político en este ámbito, dice relación con una práctica realizada en un espacio político en el cual los actores crean y recrean sus prácticas discursivas, el cual se instaura como un espacio simbólico de legitimación por parte de la cultura dominante, única apertura viable para los intercambios discursivos. Éste se encuentra avalado por un marco legal que determina el uso de ciertas prácticas discursivas, ya sea afirmando unas o invalidando otras —estas últimas generalmente provenientes de la cultura mapuche -, a través de la sanción jurídica y legal.

Desde la constitución del Estado Nación-chileno, la cultura mapuche se ha visto obligada a usar este espacio legitimado por la cultura chilena, el cual es reafirmado y validado toda vez que los enunciadores políticos, provenientes tanto de la sociedad mayoritaria como de la cultura mapuche, actualizan sus

prácticas discursivas referidas a algún ámbito de las necesidades o demandas que la cultura mapuche ha hecho presente en algún momento histórico. Esta situación, que tiene su origen ya en los primeros encuentros con los españoles, ha marcado hasta el presente una práctica social que se define por un tipo de discurso que apela y tematiza continuamente la “resistencia” y “reivindicación” como forma de entendimiento y comunicación con el “otro”, actualizando preferentemente el conflicto como posición básica de este enunciador.

Si dicho proceso comunicativo, -que ha sido básicamente unidireccional-vertical debido a las condiciones que impone el macrodiscurso, y a un circuito comunicativo que se mantiene sin finalizar desde el punto de vista del logro de la intencionalidad comunicativa-, es actualizado en y desde la ambigüedad semántica y pragmática, que creemos es propia de la práctica discursiva entre culturas en contacto, tenemos un modo de entendimiento y relación tensionado y en constante “riesgo comunicativo”.

Sin embargo, cabe preguntarse si anterior a estas prácticas discursivas y a sus resultados históricos en términos del diálogo entre la sociedad global y la cultura mapuche, la divergencia que caracteriza las posiciones de los enunciatarios políticos deviene de situaciones propias y vitales de cada cultura, y donde el discurso político es sólo una expresión discursiva más que pone en evidencia diferencias de comprensión y organización del “mundo de la vida” (cf. Habermas: 1992) entre ambos grupos.

Al respecto creemos que la respuesta parece estar directamente vinculada con la construcción argumentativa que adopta el discurso político, y que en la elaboración textual básica da curso a por lo menos dos trayectos isotópicos. Esto es, que el discurso político al participar del ámbito de los discursos sociales y públicos, propone lecturas que, por una parte, tematizan preferentemente la contingencia para generar opinión pública, y por otra, movilizan categorías culturales profundas que subyacen en su macroestructura semántica y que contienen los elementos constantes y diferenciadores de las posiciones en conflicto. Así, el enunciador político al proponer un tema, moviliza gran parte de sus movimientos cooperativos -proceso de emisión y recepción textual- a un aspecto del discurso, a aquel que se torna evidente en la contingencia: “problemáticas públicas relacionadas con la organización sociopolítica”; y, consciente o inconscientemente apoya su estrategia

argumentativa en los elementos culturales profundos del sistema social y cultural propio del grupo de pertenencia.

Esto se explica en la medida que en el encuentro entre dos culturas, esta tensión cultural, según algunos autores (cf. Faron: 1961, 1964; Stuchlik: 1985; Eguiguren: 1987, entre otros.), parte de la modificación que se suscita a nivel de los elementos y la estructura del sistema social y cultural “entre” y “dentro” de ambas sociedades en contacto: “en una situación de contacto lo que se asume es que se unen dos culturas diferentes, una de las cuales normalmente es superordenada: el grupo o sociedad con esta cultura está en una posición como para imponer condiciones limitantes o reorganizar el medioambiente social de la otra. Por ello, la sociedad subordinada sufre un proceso de cambio social” (cf. Stuchlik 1985).

Así, en la dinámica del contacto interétnico e intercultural, los sujetos de una y otra cultura se ven ineludiblemente sometidos a interrogantes y reinterpretaciones relativas a su propio ser y estar en el mundo, y que no es más que plantearse el problema de la identidad individual y grupal, la que se encuentra fuertemente tensionada por el descubrimiento y el tipo de relación que se establece con aquel que se percibe diferente. Así, la identidad⁵⁹ se instaura como un indicador de procesos de crisis los que se encuentran directamente relacionados con problemas de “autogobierno” (cf. Habermas 1973), situación que emerge con mayor fuerza en las sociedades y culturas subordinadas, como es el caso de la cultura mapuche.

Desde el punto de vista de la interacción comunicativa entre ambos grupos, las prácticas discursivas –consciente o inconscientemente respecto del tema que actualizan– ponen constantemente en evidencia categorías y elementos culturales de la cultura y que tienen que ver prioritariamente con la posición que cada colectivo y sujeto adopta respecto de su propio proceso identitario. Esto debido principalmente a que los discursos en su capacidad de “actuar” y de “hacer actuar” dan cuenta de los significados profundos que componen el sistema social y en este caso, diremos, además del sistema cultural.

⁵⁹ “entendida como la afirmación, reconocimiento y vinculación que establecemos con un conjunto significativo a partir del cual ordenamos la realidad según jerarquías de valoración, espacialidad, temporalidad, y ubicación social, política y económica” (cf. Martínez: 1995).

En el caso específico del discurso político podemos señalar, citando a Landowski (1993), que “el carácter político de un discurso oral o escrito no se puede reconocer solamente, ni incluso prioritariamente, por el solo hecho de que “habla de política” (criterio semántico), sino que depende más bien de que al hacerlo, realiza ciertos tipos de actos sociales transformadores de las relaciones intersubjetivas (criterio sintáctico y pragmático): coloca sujetos “autorizados” (que tienen “derecho a la palabra”), instala “deberes”, crea “expectativas”, instaura la “confianza”, y así sucesivamente”.

En este mismo sentido, el discurso -en su expresión verbalizada, icónica y/o kinésica-, además de constituir una “actividad narrativa” en la cual se identifican y describen estados de mundo, y de servir como “mediación” en la medida que actúa como instrumento para la autorreflexión de los individuos y colectivos, presupone una “finalidad cognitiva”; esto es, que el discurso “no sólo sirve para cubrir las necesidades triviales de entendimiento de miembros que han de coordinar su cooperación, sino que cumple también una función para la autocomprensión de personas que han de *objetivar* su pertenencia al mundo de la vida de que son miembros en su rol actual de participantes en la comunicación, ya que sólo podrán desarrollar una identidad personal si se dan cuenta de que la secuencia de sus propias acciones constituye una vida susceptible de narrarse, y sólo podrán desarrollar una identidad social si se dan cuenta de que a través de su participación en las interacciones mantienen su pertenencia a los grupos sociales y de que con esa pertenencia se hallan involucrados en la historia narrativamente exponible de los colectivos” (Habermas: 1992).

La actividad discursiva construye asimismo un conjunto de representaciones simbólicas, que son parte de lo narrado. Éstas remiten a factores diferenciales de las culturas, y los interlocutores, enunciatarios políticos, acuden a ellas para manifestar a su vez la presencia colectiva -real o simbólica- que los respalda y los valida en el escenario político.

Desde el punto de vista de estas representaciones simbólicas, la asimetría cultural entre la cultura mayoritaria y la cultura mapuche ha definido un alto grado de legitimación de los mecanismos expresivos de la cultura mayoritaria, la que ha dado origen y organizado el “espacio” y “tiempo” simbólico de actualización de las prácticas políticas, ha puesto en ejercicio un

tipo discursivo que se reconoce como “discurso político”, el que es representativo “de” y “para” la propia cultura y lo ha hecho extensivo hacia el otro colectivo cultural; y además en este ejercicio ha construido una normativa legal que refuerza el uso de sus expresiones simbólicas y restringe las representaciones simbólicas ajenas.

En este marco se imponen los elementos culturales de carácter emblemático, específicamente aquellos que corresponden a la lógica nacionalista occidental, los que para la cultura mayoritaria existen desde su constitución como Estado Nación. Por el contrario, para la cultura mapuche, los emblemas se encontraban relacionados con los aspectos sacralizados del mundo de la vida -piénsese por ejemplo en el rewe, la bandera de el o la machi, el kultrún, el canelo-; sólo hasta la década del noventa esta cultura siente la necesidad de crear un emblema con atributos nacionalistas, como elemento estratégico para marcar presencia identitaria y unidad como grupo étnico, como es el caso de la bandera que difunde el Consejo de Todas las Tierras, y que actualmente convoca un signo de resistencia en los diversos actos públicos de grupos y organizaciones en marchas y/o asambleas.

Asimismo, producto de este proceso de aculturación, los emblemas “sacralizados” se tornan en emblemas nacionalistas en las actividades públicas, esto es por ejemplo, el desfilar de las machis con un kultrun, el uso de la indumentaria propia, el uso de palos y chuecas como armas de combate, el uso del canelo en personas y animales, entre otros elementos de identificación que son sacados del espacio propio del ritual y del mundo sacralizado para entrar a otra forma de ritualización en el ámbito de lo profano.

A través del tiempo, la cultura mapuche ha comprendido que para operar comunicativamente con su interlocutor debe buscar códigos similares, realizando en esto generalmente el mayor esfuerzo comunicativo. Para demostrar este proceso sólo basta observar que toda mediación comunicativa se realiza en el idioma de la cultura dominante, que las marchas, congresos, encuentros, comunicados de prensa, manifestaciones artístico-culturales, y otras formas de expresión recogidas de las estrategias políticas de la cultura dominante, se despliegan en el espacio simbólicamente ajeno.

Respecto de los actores, desde 1910, con el surgimiento de la “Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía”, han formalizado sus estrategias comunicativas desde el proceso de aculturación que sufren en el contacto regular con la sociedad mayoritaria. La evaluación teórica que existe sobre este proceso ha construido una historia de encuentros y desencuentros entre el llamado “movimiento mapuche” y la sociedad mayoritaria, situación que han descrito diversos investigadores (cf. Stuchlick, 1970; Bengoa 1987; Foerster y Montecinos, 1988; Huenuman, 1989; Marimán, 1993; entre otros) y que puede leerse como el paso de la organización tradicional a una organización “funcional” – homologando el término asignado por Jaime Flores (1966)- donde surge el líder funcional, el que según este autor, es el dirigente, el cual se caracteriza por tener “un carácter funcional a las demandas tradicionales (tierras) y nuevas (por ejemplo créditos) que experimenta la comunidad debido a su capacidad para interrelacionarse con la sociedad global. Nace como una necesidad de adecuarse a las nuevas circunstancias surgidas a partir del período postreduccional.”

La diversidad de expresiones que acoge el nuevo movimiento mapuche pasará por la adopción o no de corrientes ideológico-políticas de la sociedad mayoritaria, las modalidades o no de organización occidental al interior de los grupos, formas de comunicación como comunicados de prensa, conferencias, discursos formalizados según protocolo, constitución de periódicos, revistas entre otros, y estas últimas décadas participación en campañas electorales donde rara vez se encuentra presente un programa dirigido hacia su propio colectivo.

Así visto, el “movimiento mapuche” es el elemento cultural de organización que mejor da cuenta de las tensiones culturales y de las crisis identitarias que provoca la subordinación de un colectivo. El problema de “autogobierno” es un fin asumido por algunos, el que a través del macrodiscurso político que pone en práctica y actualiza cotidianamente la sociedad global se mantiene en “statu quo”.

Observaciones finales

La narrativa que construyen estos colectivos no tiene que ver con lo que tematizan, que es, como ya hemos señalado, expresión de la contingencia, sino de las estructuras profundas que les subyacen como son las diferencias de

organización y comprensión del mundo, las que se expresan en las posiciones individuales y colectivas de los interlocutores y sus prácticas discursivas.

Así, una lectura, desde el punto de vista de la cultura mayoritaria, nos señala que el gran macrodiscurso –la Constitución política- se encuentra instituido y legalizado, proponiendo los tiempos, los espacios, las personas, las estructuras protocolares y las modalidades discursivas en que deben actualizarse las prácticas políticas de los ciudadanos chilenos, entendiendo que dicho concepto corresponde a la normativa de la cultura mayoritaria y que incluye el otro colectivo, en este sentido lo que históricamente ha narrado este macrodiscurso tiene relación con una tendencia homogeneizadora respaldada por una política de asimilación paulatina de la cultura mapuche hacia la sociedad global, existiendo la tendencia a la chilenización de lo mapuche, de manera que las reformulaciones a la ley y la aprobación de los proyectos de ley –por ejemplo la Ley 19.253 o llamada también “Ley indígena”-, tienen un efecto apaciguador y mantiene este carácter homogeneizador del primero, y que el esfuerzo del reconocimiento de la diversidad cultural sólo pasa por normativas parciales.

Por otra parte, desde el punto de vista de la cultura mapuche, se puede apreciar que el mayor esfuerzo comunicativo deviene de las prácticas de esta cultura, de la necesidad de constituirse presencia ante los otros, para quienes – por el contrario- el colectivo es realidad sólo en situaciones contingencia; esto es, un esfuerzo por plantearse como diferentes en razón de una identidad, de allí la función de polémica, ya que para la cultura mapuche el problema identitario siempre tendrá relación con territorialidad, y todo discurso referido a cómo pensar y actuar en el mundo de la vida, de una u otra manera tendrá que leerse como un discurso sobre el orden, la organización y la interrelación con la recuperación del territorio ancestral.

Bibliografía

Bengoa, José. 1987. **Historia del Pueblo Mapuche**. Ediciones Sur, Santiago-Chile

Berger, P. y Luckmann, T. 1993. **La Construcción Social de la Realidad**. Edit. Amorrortu editores..Buenos Aires-Argentina.

- Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. "La teoría del Control Cultural en el Estudio de los Procesos Étnicos" en **Revista Papeles de la Casa Chata**. Año 2, N°3. México
- Eguiguren, Juan Eduardo. 1987. **Relaciones Internacionales: Una Perspectiva Antropológica**. Editorial Andrés Bello. Santiago-Chile.
- Flores, Jaime. 1996. "Estado y Sociedad Mapuche: El Caso de la Comunidad José Llancao" en **Pentukun** 6, Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de La Frontera
- Foerster, R. y Montecinos, S. 1988. **Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1910-1970)** Edición del Centro de Estudios de la Mujer (CEM). Santiago-Chile
- García, M. y Mora, Selva. 1993. **Aproximaciones Semióticas a un Texto Ideológico-Político**. Trabajo presentado al Programa Magister en Ciencias de la Comunicación, Universidad de La Frontera.
- García, M. y Mora, Selva. 1994. **Características del Discurso Político desde una Perspectiva Semiótica**. Trabajo presentado al Programa Magister en Ciencias de la Comunicación, Universidad de La Frontera.
- Huenumán, Rosendo. 1989. "La lucha Contemporánea Mapuche" En **Boletín Auñkin**, Número 15
- Habermas, Jürgen. 1992. **Teoría de la Acción Comunicativa**. Vol. I y II. Editorial Taurus. Madrid-España
- Landowski, Eric. 1993. **La Sociedad Figurada**. Fondo de Cultura Económica. México.
- Marimán, José. 1993. **Movimiento Mapuche Transición Democrática en Chile (1989-1993): ¿Nuevo Ciclo Reivindicativo?** Tesis para optar al Título de Profesor de Estado en Historia, Geografía y Educación Cívica, Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de La Frontera. Temuco-Chile
- Martínez, Christian. 1995. "¿Identidades Étnicas en el Mundo Mapuche Contemporáneo? Algunas Indagaciones Teórico Prácticas" en **Pentukun**. N°2 Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de La Frontera.
- Stuchlik, Milan. 1985. "Las Políticas Indígenas en Chile y la Imagen de los Mapuches" en **Cultura-Hombre-Sociedad. Revista de Ciencias Sociales y Humanas. CUHSO**. Vol 2 N°2. Pontificia Universidad Católica de Chile, Temuco

Wolin, Sheldon S. 1960. **Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental.** Amorrortu Editores. Buenos Aires-Argentina

