

Este libro reflexiona, desde las ciencias sociales, acerca del sentido y la posibilidad de las demandas de reconocimiento y una forma de ciudadanía sensible a la diferencia de las culturas societales. Mientras Foerster y Vergara indagan en la lucha por el reconocimiento, Gundermann intenta dilucidar la experiencia de la ciudadanía en las poblaciones indígenas andinas.

Es difícil exagerar la importancia de este texto. El discurso de las ciencias sociales es, en alguna medida, un acto de habla que contribuye a configurar la realidad a que se refiere. No es indiferente a la realidad social un análisis que dota a las demandas de los pueblos originarios de plausibilidad y evita, en cambio, ver en ellas una pura expresión de preferencias, un puro reclamo de mayor bienestar.

**Hans Gundermann**: Licenciado en Antropología, Universidad de Chile. Doctor en Ciencia Social, con especialidad en Sociología, por El Colegio de México. Actualmente es investigador y docente en el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM), de la Universidad Católica del Norte de San Pedro de Atacama. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas o como capítulos de libros, además de tres libros. Investiga actualmente la relación entre sociedades indígenas andinas, municipio y entidad en el norte de Chile.

**Rolf Foerster**: Licenciado en Antropología, Universidad de Chile. Candidato a Doctor en Historia de América, Universidad de Barcelona. Actualmente es Profesor de la Universidad de Chile, Departamento de Antropología. En su larga trayectoria ha publicado cinco libros sobre los mapuches y artículos en revistas especializadas. Su actual línea de investigación es sobre la identidad mapuche, sus transformaciones en el contexto urbano-rural y de la Ley indígena.

**Jorge Iván Vergara**: Antropólogo y Licenciado en Antropología, Universidad Austral de Chile. Es Magister en Sociología, Universidad Católica de Chile, y Doctor en Sociología, Universidad Libre de Berlín, en Alemania. Es coautor del libro La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia (CONADI, Santiago, 1998), y de diversos artículos en revistas especializadas. En la actualidad es Académico de la Universidad Arturo Prat de Iquique y Director del Instituto de Estudios Andinos "Isluga", de la misma casa de estudios.

ISBN 956-284-270-3



9 789562 842703

Mapuches y aymaras

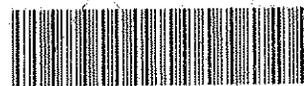
Hans Gundermann / Rolf Foerster / Jorge

323  
G9154m  
2003  
C.1

# Mapuches y aymaras

EL DEBATE EN TORNO AL RECONOCIMIENTO  
Y LOS DERECHOS CIUDADANOS

UNIVERSIDAD DE CHILE



3 5601 15898 7069

Hans Gundermann  
Foerster  
Iván Vergara





Comité editorial

*Comité Asesor de Publicaciones*

Rodrigo Baño

Pedro Güell

Irma Palma

Carlos Ruiz

María Elena Valenzuela

Faride Zerán

*Consejo Editorial*

Alfonso Arrau

Octavio Avendaño

Mauro Basaure

Rodrigo Figueroa

Claudia Herrera

RIL© editores

El *Programa de Estudios Desarrollo y Sociedad* (PREDES), de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, es parte del esfuerzo por el fortalecimiento de las ciencias sociales y humanidades, lo cual le otorga una misión específica: ser un efectivo puente entre las labores de investigación y docencia, e incidir en la discusión de los temas públicos respecto del carácter y sentido que adquiere el "desarrollo" en nuestra sociedad.

# Mapuches y aymaras

EL DEBATE EN TORNO AL RECONOCIMIENTO  
Y LOS DERECHOS CIUDADANOS

Hans Gundermann Kröll  
Rolf Foerster González  
Jorge Iván Vergara del Solar

UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
BIBLIOTECA



Universidad de Chile  
Facultad de Ciencias Sociales

PREDES  
Programa de Estudios  
Desarrollo y Sociedad



editores

323

Gunderman Kröll, Hans Herber

G

Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos / Hans Herbert Gunderman Kröll. -- Santiago : Universidad de Chile, PreDES, RIL® editores, 2003.

188 p.

I PUEBLOS INDÍGENAS - SITUACIÓN JURÍDICA CHILE. I  
Gunderman Kröll, Hans Herbert. H r.



© Copyright 2003, by Universidad de Chile / RIL® editores

ISBN 956-284-270-3

Editan:

PREDES

Programa de Estudios Desarrollo y Sociedad

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Chile

Avda. Ignacio Carrera Pinto 1045, Of. 31

Fono (562) 6787771 / Fax (562) 6787783

www.preDES.uchile.cl / preDES@uchile.cl

RIL® editores

El Vergel 2882, of. 11, Providencia

Santiago de Chile

Tel. (56-2) 2238100 - Fax 2254269

ril@rileditores.com - www.rileditores.com

Baldomero Fernández Moreno 1217

Buenos Aires, Argentina

Tel. (54-11) 4432-2840

Composición e impresión: RIL® editores

Diseño de portada: Cristián Silva L.

Fotografía de portada: "Rahue, Osorno (5/09/99)", Lincoyán Parada

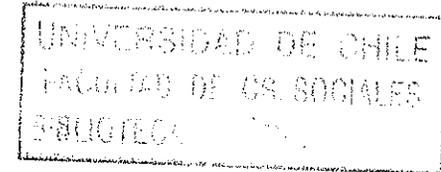
Impreso en Chile - Printed in Chile

Derechos reservados

*A nuestros hijos Hansi, Cristián y Tomás;  
amor de padres, abismo sin medida.*

UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CS. SOCIALES  
BIBLIOTECA

## Presentación



El Programa de Estudios Desarrollo y Sociedad (PREDES) tiene el agrado de presentar a la comunidad académica y al público en general el libro *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*, de los antropólogos Hans Gundermann, Jorge Iván Vergara y Rolf Foerster. Esta publicación se incorpora a nuestra Biblioteca DEBATES Y REFLEXIONES, que trata de una apuesta interdisciplinaria y que busca acercar tanto a los especialistas como al público masivo, los resultados de investigaciones académicas y de reflexiones teóricas en el ámbito de las ciencias sociales y humanidades. Con especial interés, la Biblioteca quiere atender a la difusión de investigadores emergentes en las disciplinas señaladas.

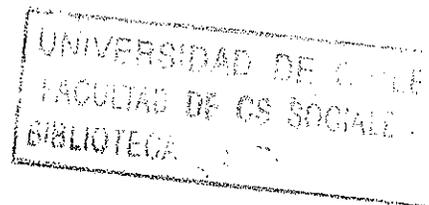
Como se enfatiza en el "Prólogo", este libro es un intento por reflexionar desde las Ciencias Sociales acerca de las posibilidades del reconocimiento social y una forma de ciudadanía sensible a la diferencia. En tanto Foerster y Vergara indagan en la lucha por el reconocimiento, Gundermann intenta dilucidar la experiencia de la ciudadanía en las poblaciones indígenas andinas. Ambos textos se estructuran bajo el concepto de "cultura", en cuyo marco se entiende la sociabilidad como sistema de relaciones en que se constituyen las identidades sociales.

Este libro aporta importante material de reflexión a los temas de ciudadanía e integración social en la perspectiva de la diferencia, asuntos de primera importancia en las preocupaciones

actuales de indagación sociológica de PREDES. Con esta publicación, en consecuencia, esperamos contribuir al diálogo interdisciplinario y a la creación de puentes entre distintos universos conceptuales.

Siempre tenemos la esperanza de que la difusión de las publicaciones de la Biblioteca DEBATES Y REFLEXIONES no quede circunscrita a los círculos de especialistas, sino que llegue al público en general y, en especial, a las poblaciones directamente afectadas por el tenor sustantivo y los problemas debatidos en la publicación respectiva. Confiamos en que esta expectativa se cumpla cabalmente con la edición de este importante libro.

*Alfonso Arrau Corominas*  
Director PREDES



## Prólogo

### Ciudadanía y reconocimiento

*Carlos Peña González<sup>1</sup>*

Uno de los rasgos más notorios del desarrollo político moderno lo constituye el hecho, hasta cierto punto paradójico, de que los principios universalistas que le subyacen (entre los que se cuentan la ciudadanía y los derechos individuales) son reivindicados desde la particularidad de la Nación. Una cierta asociación entre el *ethnos*, un grupo dotado de singularidades idiosincráticas, y el *demos*, una comunidad que delibera acerca de sí misma; se encuentra así a la base de la experiencia política moderna. Se trata de un rasgo que, como digo, es hasta cierto punto paradójico. Mientras la Nación alude a una comunidad intransitiva, a una realidad desprovista de toda convención, la ciudadanía se refiere, en cambio, a la capacidad de participar racionalmente en la formación de una voluntad común.

No obstante su distancia conceptual, nacionalidad y ciudadanía se enlazan en la experiencia histórica.

En el caso de Chile, nacionalidad y ciudadanía se configuraron al amparo del Estado. Las élites del siglo XIX generalizaron, mediante la coacción y variados medios propagandísticos, la

<sup>1</sup> Abogado, Magister en Sociología. Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales. Profesor de la Universidad de Chile.

eficacia simbólica de la nacionalidad. Así, la universalidad de la ciudadanía alcanzó una cierta correspondencia con la uniformidad de la Nación. La conciencia nacional se instituyó entonces, como suele ocurrir en la historia, en uno de esos momentos de incondicionalidad, casi míticos, que aspiran a suprimir todas las preguntas. La conciencia nacional, cuando está provista de eficacia simbólica –como ocurrió en Chile hasta entrado el Estado de Compromiso– hace inútiles las preguntas acerca del origen y aspira, en cambio, a erigirse en fuente de normatividad de las acciones colectivas. La cultura posee, por eso, cierta espontaneidad –se la vive con la naturalidad del mundo de la vida– y soporta más bien mal la reflexividad, las preguntas de los actores que ya no se reconocen en ella. La identidad cultural es silenciosa; donde ella existe la palabra se retira.

Hoy día, sin embargo, vivimos uno de esos momentos de intensa reflexividad y la conciencia nacional –esa conquista del Estado del diecinueve– parece experimentar una lenta delicuescencia. Las culturas societales, inevitablemente ahogadas por el proyecto de Estado Nacional –fueron, con frecuencia, el *otro* por referencia al cual definíamos nuestra propia identidad– reclaman ahora su reconocimiento y una forma de ciudadanía sensible a la diferencia.

Este libro intenta reflexionar, desde las ciencias sociales, acerca del sentido y la posibilidad de esas demandas. Mientras los profesores Foerster y Vergara indagan en la lucha por el reconocimiento, el profesor Gundermann intenta dilucidar la experiencia de la ciudadanía en las poblaciones indígenas andinas.

Es difícil exagerar la importancia de este texto. El discurso de las ciencias sociales es, en alguna medida, un acto de habla que contribuye a configurar la realidad a que se refiere. En vez de ser puramente descriptivo, el análisis social posee una dimensión de esas que Austin denominó performativas: hacemos cosas con palabras. No es indiferente a la realidad social un análisis que dota a las demandas de los pueblos originarios de plausibilidad y evita, en cambio, ver en ellas una pura expresión de preferencias, un puro reclamo de mayor bienestar.

Hoy día, por razones que, como suele decirse, sería largo examinar, se ha instalado en el lenguaje de las ciencias sociales un conjunto de conceptos provenientes de la economía neoclásica, que conciben al conjunto de la sociabilidad como un remedo del mercado. En nuestro país son frecuentes los análisis sociales que, en vez del concepto de “cultura” –en torno al cual se estructuran los trabajos que este libro recoge– emplean el concepto de “preferencias”. Nada hay de inocente, por supuesto, en ese uso lingüístico. Cuando se habla de preferencias, y en derredor de ellas se estructura el análisis, se está concibiendo a la sociabilidad como un ámbito en el que convergen sujetos o individuos preconstituidos y se está, a fin de cuentas, concibiendo al conjunto de la sociabilidad y, desde luego, al proceso político, como un remedo más o menos imperfecto del mercado. Cuando, como ocurre con los trabajos de este libro, en vez de usarse el concepto de preferencias –u otro técnicamente equivalente– se usa el concepto de “cultura”, se concibe a la sociabilidad de una manera distinta: como un sistema de relaciones y de significados a cuya luz cada hombre o cada mujer va constituyendo, poco a poco, su identidad. Mientras el uso del modelo neoclásico deja en la penumbra cómo se constituyen los sujetos –y da origen, por eso, a un discurso de esos que Bourdieu llamó, con razón, “escolásticos”–, la reflexión más clásica de las ciencias sociales, al indagar por las condiciones en que se constituyen los sujetos, trae a la reflexión pública los problemas de la identidad, que cierta forma del pensamiento liberal se esmera en mantener en el ámbito de lo privado.

Mientras el análisis de inspiración neoclásica deja fuera del espacio de lo público al problema de la identidad y el reconocimiento, el análisis crítico, que es más propio de la sociología y del que es muestra este libro, pone de manifiesto hasta qué punto somos sujetos especulares, seres constituidos en una trama intersubjetiva de significados que la reflexividad moderna quiere, también, hacer suyos.

La más clásica de las aproximaciones liberales a este problema es, en efecto, la de la tolerancia: consiste ésta en dejar a las minorías conducirse a sí mismas, sin criminalizar su conducta;

en tanto ellas, por su parte, no interfieran con la cultura dominante o mayoritaria o con la habilidad de los miembros de la mayoría para disfrutar su estilo de vida o su cultura. Este tipo de actitud está acompañada de una cierta restricción en el uso de los espacios públicos por la minoría y por el apoyo en impuestos de la minoría para mantener la cultura mayoritaria. Esa aproximación fue históricamente acompañada del principio de no discriminación, que se tradujo en una concepción de la igualdad como "ceguera a la diferencia" (éste fue el caso del Chile del XIX cuando se proscribió toda forma de paternalismo hacia las minorías indígenas). En su conjunto, este tipo de aproximaciones, en los hechos, se traduce en una pérdida de "publicidad" de las minorías. La ciudadanía, como una abstracción que borra las diferencias desde el punto de vista público, es el revés de esta perspectiva.

Ese tradicional planteamiento liberal —que en las ciencias sociales se expresa, como digo, en las varias modalidades del paradigma neoclásico— no da lugar ni al reconocimiento ni, tampoco, a la protección de las culturas societales específicas.

El problema del reconocimiento —al que se refieren en este libro los profesores Foerster y Vergara— es un viejo tema de resonancias hegelianas que alude a una de las más viejas pulsiones de la política. Mientras el pensamiento liberal clásico identificó al miedo al otro (es el caso de Hobbes) o miedo a la indigencia (es el caso de Locke) como las pulsiones básicas de la sociabilidad, Hegel prefirió ver en el reconocimiento la clave de la vida social. Los seres humanos, pensó Hegel, sólo nos constituimos como sujetos cuando alcanzamos el reconocimiento, cuando lo que para mí es significativo lo es también para otro, cuando la imagen que tengo de mí es revalidada por ese otro sujeto especular que tengo enfrente. Es verdad, afirmó, que los seres humanos nos movemos naturalmente por la búsqueda de eso que llamamos bienestar; pero alcanzamos nuestra plena humanidad, surgió, cuando somos indóciles a esa naturaleza que hay en nosotros y somos capaces de arriesgar, incluso la vida, por "el deseo del deseo", porque otra conciencia nos reconozca. La libertad, en vez de equivaler, como lo sugieren las versiones tradiciona-

les del pensamiento liberal, a la ausencia de coacción, equivale a ese pleno dominio de sí que sólo se experimenta, dijo, en la lucha por el reconocimiento. Si su vida está condenada al silencio y si su forma de vida está condenada a la invisibilidad de lo privado, entonces hay algo que usted pierde definitivamente. Es verdad que la tolerancia clásica del pensamiento liberal le garantizaba a usted hacer pervivir su forma de vida en la soledad del hogar o en los espacios asociativos voluntarios: pero usted no quiere eso, usted no quiere ocultar su identidad, su forma de estar en el mundo, sino que quiere exhibirla ante los ojos de los demás, los únicos que pueden acreditar su valor.

Por eso hay algo inadecuado en las visiones de las demandas indígenas cuando se las concibe como demandas de bienestar o como una mera expresión de preferencias. Hay algo insatisfactorio cuando se diagnostica la situación de los indígenas como de pobreza. La pobreza es, a fin de cuentas, una exclusión del mercado y no una invisibilidad en el espacio de lo público, no una falta de reconocimiento.

Pero no es sólo el reconocimiento a la Hegel lo que permite comprender, y dotar de plausibilidad, a las demandas de los pueblos originarios. El propio pensamiento liberal allega razones a favor de esas demandas.

Parece obvio que nuestra identidad personal —nuestra idea del bien, de qué somos y a qué aspiramos— no depende sólo de nuestra voluntad, sino que está vinculada con una trama de significados que nos excede y que está, en cambio, presente en el lenguaje que usamos, en nuestro universo simbólico, en los recuerdos que compartimos con otros y en la esperanza de que una comunidad transforme una vida transeúnte en una vida firme y definitiva. La cultura a la que pertenecemos no sólo nos permite consolarnos de una existencia fugaz e inferior a nuestros deseos, sino que, además de eso, nos proporciona una constelación de significados —y de un elenco de "otros significantes"— al interior de la cual nuestra experiencia y nuestros actos cotidianos adquieren sentido y una especial densidad. La propia identidad parece estar atada a la exigencia de reconocimiento, poseyendo, a fin de cuentas, una estructura dialógica. Somos, en una medida



relevante, el resultado del diálogo y del intercambio con otros, quienes, como un espejo fiel, al devolvernos la imagen de nosotros que hemos ido, paso a paso, construyendo, llenan nuestra vida de ángeles o de esperpentos. El liberalismo, entonces, al valorar al individuo, debe, al mismo tiempo, valorar la cultura, las diversas formas que es capaz de adoptar una vida humana consciente de sí misma. La cultura no sólo nos acompaña como la respiración; hasta cierto punto nos constituye, nos provee de un lenguaje, de un relato acerca de lo que somos, acerca de cuál es nuestro lugar en el mundo y de una respuesta que intenta explicarnos el misterio de lo absoluto. Hasta cierto punto somos indisolubles del grupo al que pertenecemos y con cuya historia nuestra propia vida está entretejida. El respeto de la autonomía individual exige, entonces, la preservación de la pluralidad cultural. Ella parece estar exigida no sólo por el hecho hartamente evidente de que constituye un error –o un engaño– pretender la defensa del individuo sin defender, al mismo tiempo, la historia colectiva con la que la vida de ese individuo está entrelazada, sino, además, porque para quienes son ajenos a esa forma de vida la pérdida de esa cultura es un empobrecimiento de la propia vida, un nuevo síntoma de escasez en la búsqueda de información que permita esclarecer la permanente búsqueda del bien.

Así, entonces, son los propios ideales de autonomía personal, que inflaman la imaginación de los demócratas liberales, los que exigen tomar en serio la pluralidad cultural y étnica. Esa pluralidad expresa una búsqueda razonada del bien y contribuye, por eso, a hacer más rica la propia búsqueda de aquellos que, *prima facie*, no la comparten. No se trata de que la cultura posea una realidad ontológica superior a la del individuo –como lo creyeron ciertos tipos de nacionalismos–. De lo que se trata es, más bien, de que las formas y sentidos culturales son importantes para el desarrollo de la identidad individual. Como ha sugerido Raz, el multiculturalismo no es susceptible de un análisis reductivo en términos de “acciones individuales o estados mentales”. Los grupos culturales tienen una vida de suyo propia. No obstante, su reclamo moral de respeto y prosperidad descansa enteramente sobre su vital importancia para la prosperidad de seres humanos individuales. El reclamo de derechos colectivos

para las culturas societales es un caso liberal por su énfasis en el rol de las culturas como una precondition para la libertad y como un factor que configura el contenido de la libertad individual.

Con todo, y como sugieren Foerster y Vergara, la fuerza normativa de esos planteamientos –la demanda de reconocimiento y el valor de la pluralidad– plantea el problema de cómo sería posible conciliar el inevitable particularismo de las diversas y a veces disímiles formas de vida, con el universalismo subyacente a las ideas de ciudadanía y derechos. Quizá, como ha sugerido Habermas, un camino de comprensión del problema radique en distinguir entre el punto de vista *interno* a cada forma de vida (la manera en que se definen los partícipes de cada cultura societal) y el punto de vista *externo* (la manera en que esa forma de vida es evaluada por quienes no la endosan o por quienes no participan de ella). La radicalización del punto de vista interno conduce a disolver cualquier idea de unidad multicultural; la radicalización, por su parte, del punto de vista externo, conduce al etnocentrismo de los grupos o culturas dominantes. Habermas, como lo recuerdan Foerster y Vergara, ha sugerido, por eso, distinguir entre *eticidad* y *moralidad*. Mientras la *eticidad* –las certezas, diríamos, del mundo de la vida– motiva las acciones de los actores y los grupos, la *moralidad* –surgida de las condiciones ideales de habla– permite, por su parte, decidir cuáles de aquellas demandas son susceptibles de ser universalizadas. Es obvia la inspiración kantiana de este planteamiento que, en el caso de Habermas, ha conducido a la idea de recuperar la unidad, que exige el proyecto republicano, por la vía del patriotismo constitucional, por la idea de que las instituciones en las que se realizan las pretensiones de validez sean el suelo común en el que nos reconocemos todos.

Me parece que el trabajo de Foerster y Vergara –que enfatiza, en especial, el sentido y posibilidad de las demandas de reconocimiento– permite comprender no sólo el fondo normativo de esas demandas, sino las posibilidades de su facticidad. Ello, claro está, a condición de que, como lo sugieren los autores, las demandas de los pueblos originarios sean juzgadas no como una pura cuestión de preferencias –como un puro problema estratégico– sino como una cuestión genuinamente comunicativa. Para

ello, la idea de patriotismo constitucional puede, claro está, prestar algún servicio: a fin de cuentas, la lealtad a la constitución exige debatir estos temas no como una cuestión de intereses, sino como una cuestión relativa a las *razones* que pueden ser esgrimidas a favor de esos intereses. En un estado constitucional operan como razones las pretensiones que pueden ser amparadas bajo las reglas constitucionales a las que reconocemos validez. El trabajo de Foerster y Vergara, según creo, podrá contribuir a comprender de mejor manera el debate constitucional y público relativo al lugar de las minorías en Chile.

El trabajo del profesor Gundermann, por su parte, al referirse a la experiencia de la ciudadanía en poblaciones andinas, intenta dilucidar de qué manera se han compatibilizado, en la práctica social y política, la idea de identidad étnica con la demanda de ciudadanía. Al contrario de lo que suele ser frecuente en el discurso público en Chile, el profesor Gundermann muestra de qué modo la etnia y la identidad que se conforma en su derredor no constituyen un arcaísmo, un contenido que haya permanecido incólume a la diferenciación moderna, una pieza de museo que nos permite, a veces, asomarnos al pasado. La realidad social e histórica es relacional, especular, como decíamos antes al recordar el tema del reconocimiento, y, por lo mismo, la definición que los grupos reivindican para sí, aquello que hace significativas sus vidas y su pertenencia, se configura contemporáneamente a la luz de un complejo juego de interacciones sociales. La ciudadanía, por su parte, sugiere Gundermann, no es sólo un *status*, una posesión de derechos y una fuente de expectativas, sino, además, una forma de pertenencia a una comunidad política, y, así, una forma de identidad.

Si la identidad étnica, como sugiere Gundermann, se constituye por un complejo juego de interacciones, de oposiciones y similitudes —como en la *Différance*, de Derrida— entonces parece obvio que no es posible hablar de identidades culturales sin examinar históricamente el conjunto de relaciones que la hacen posible. Los grupos originarios serían así sujetos especulares que se definen también, en algún sentido, por referencia a otro que sí mismos. En en cierta forma no nos definimos, somos de-

finidos; al hablar somos hablados. En el caso de los pueblos originarios, particularmente andinos, sugiere Gundermann, el otro que los nombra (y desde el que se nombraban) fue casi siempre la conciencia nacional que, extendida mediante formas coactivas y variados medios propagandísticos, privó de publicidad a las culturas societales las que, no obstante, siguieron definiéndose a sí mismas, sólo que ahora desde la orilla, desde la exclusión, y a veces bajo otras formas de pertenencia colectiva, como la clase. El desafío, sugiere Gundermann, es cómo asegurar las bases de una ciudadanía ampliada, extendida, que al revés de lo que ocurrió con el proyecto republicano del XIX, sea sensible a la diferencia.

Quizá, como el propio Gundermann lo sugiere hacia el final, el mejor camino consista en un diseño institucional capaz de reconocer derechos colectivos.

Hay dos formas, no obstante, de concebir los derechos colectivos. Como sugiere Kymlicka, usted puede reivindicar derechos de un grupo para evitar la disensión interna (para evitar que sus miembros se aparten de las prácticas del grupo) o para proteger al grupo de decisiones externas (para evitar que el grupo sea afectado por decisiones en las que no participa). Es obvio que hay buenas razones para eludir los derechos del primer tipo: una pertenencia cultural que no resulta significativa para el individuo no debe ser protegida. El segundo grupo de derechos —que es, dicho sea de paso, compatible con la noción de autonomía que subyace, también, a la ciudadanía— ordinariamente ha incluido derechos especiales de representación (para hacer menos probable que una minoría nacional o étnica sea ignorada en decisiones que afectan al conjunto); derechos de autogobierno en cuestiones que atingen a su cultura (como educación, inmigración, desarrollo de recursos, lengua y derecho de familia); derechos de protección de ciertas prácticas que pudieran no estar apoyadas por el mercado o que estén en desventaja en la legislación vigente.

Con todo, y como recuerda Gundermann, la cultura “no es algo que se quita o se pone a voluntad” y es probable, por lo mismo, que no haya que hacerse demasiadas ilusiones incluso respecto de los cambios institucionales. Sin embargo, la

reflexividad acerca de la cultura, a la que este libro contribuye, es el primer paso para que el contenido normativo de la democracia y la ciudadanía no sea sólo un principio externo, uno más de los gestos de las elites, sino algo capaz de motivar la subjetividad de todos los actores.

Santiago, octubre de 2002

## Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía<sup>1</sup>

*Hans Gundermann<sup>2</sup>*

“... el problema de la democracia hoy: cómo mantener el universalismo, sin el cual no hay ciudadanía, adaptándose a situaciones sociales concretas y a particularidades culturales”.

“Alain Touraine en Chile”, *La Época*, 9/10/94

### Introducción

Puede sonar a contrasentido hablar de ciudadanía indígena en Latinoamérica o en Chile cuando el significado de uno de los términos se asocia necesariamente a igualdad y el del otro precisamente a desigualdad social. Por una parte, las ciudadanías am-

<sup>1</sup> Este trabajo toma como base los materiales de dos artículos del autor, denominados “Comunidad indígena y ciudadanía. La experiencia aymara en el norte de Chile” (Gundermann, 1995) y “Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación” (Gundermann, 1997). Su preparación tiene lugar en el marco del Proyecto FONDECYT N° 1020442, denominado “Sociedad andina, municipio y etnicidad en el norte de Chile”, dirigido por el autor y con la participación como investigador alterno del Dr. Héctor González.

<sup>2</sup> Antropólogo, Dr. en Sociología, Profesor e Investigador del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige s.j., de la Universidad Católica del Norte en San Pedro de Atacama. Email hgunder@ucn.cl

pliadas son un fenómeno relativamente reciente en los países de la zona y, por otra, el hecho básico de padecer muy severas condiciones de marginalidad y subordinación por lo general no ha cambiado para las poblaciones nativas. En estas circunstancias el tema de la ciudadanía indígena corre el riesgo de no contener nada y su búsqueda, el de encontrar sólo un espacio vacío, la constatación obvia de una carencia. Muchos hechos y situaciones podrían argüirse en este sentido. Los vínculos que establecen los pueblos originarios con las sociedades nacionales, y en no pocos casos el propio sistema de relaciones sociales intraétnicas, están aún lejos de poder identificarse como expresivos de condiciones de democracia.

No todo es tan negro, sin embargo. La emergencia de lo étnico en la arena política de los países latinoamericanos durante las últimas tres décadas y la fuerza de las movilizaciones que lo invocan pueden contribuir a un abrir paso hacia mejores condiciones sociopolíticas y materiales para esas poblaciones. En efecto, como consecuencia de factores externos, entre los que se podría mencionar el impacto indirecto del indigenismo oficial o las dificultades en la incorporación social; e internos, de los cuales destaca la emergencia de una élite intelectual y dirigencial propia y, por cierto, cambios en la cultura de resistencia que les fue característica, se están produciendo transformaciones de importancia en los objetivos y estrategias de lucha de los pueblos indígenas, así como ciertos logros derivados de esta nueva etapa<sup>3</sup>. Ellas se despliegan, así parece, en el sentido de conciliar la dos veces centenaria oposición entre resistencia e integración, homogeneidad e identidad, participación y segregación de los proyectos de Estado nación. En esta dirección general, que aquí se sostiene como hilo conductor del trabajo, no hay fórmulas únicas por las que los pueblos indígenas hayan transitado. Los tiempos y las circunstancias de los países, como también las que son inherentes a los propios grupos, definen las trayectorias de cómo específicamente se plantea y se actúa en función de los cambios sociales buscados.

La apertura en curso estimula la necesidad de conocimiento

<sup>3</sup> Que podrían calificarse como el paso de una situación de resistencia, por lo común pasiva, a una de reivindicación y propuesta.

de los procesos de constitución de los pueblos indígenas en actores políticos contemporáneos. ¿Cuáles son las condiciones de surgimiento de sus organizaciones y demandas y, junto con ello, de sus identidades?; ¿de qué manera coexisten y se proyectan alteridad e inclusión en los Estados nacionales de la región?, etc. Nuestro interés por los procesos étnicos radica en aquellos que están teniendo lugar en las tierras altas de Perú, Ecuador, Bolivia, noroeste de Argentina y Chile, convencionalmente denominada "área andina" y, dentro de ella, de manera particular la zona homónima del extremo norte de Chile. En ésta, dos pequeñas poblaciones con orígenes amerindios —la aymara y la atacameña— protagonizan desde algo más de una década un activo proceso de organización y reivindicación social que simultáneamente incorpora una demanda por diferencia (en términos de etnicidad e identidad étnica) e inclusión (expresable como ciudadanía). Respecto de ellas, en particular de la aymara, examinaremos en perspectiva histórica la relación entre inclusión social, un aspecto de lo cual, y que destacaremos expresamente, es la ciudadanía. Como una dimensión de esta relación es procedente destacar el vínculo entre identidades colectivas y homogeneidad sociocultural. Una de las fuentes principales de esa inclusión o exclusión se ubica en la relación de los Estados republicanos (y sus proyectos históricos de formación de unidades nacionales), con las poblaciones indígenas. Ciertamente, esos efectos no se agotan en la acción del Estado. También tienen un papel destacable las fuerzas de la economía y de lo que pudiéramos denominar la sociedad civil. Sin ignorar lo anterior, destacaremos de manera especial la acción decisiva de los Estados.

En la extensa exposición que sigue, haremos un preámbulo conceptual, examinando brevemente los conceptos de etnicidad, identidad étnica y ciudadanía. Esto nos ayudará a hacer más explícita una toma de posición acerca de la relación y el proceso que es objeto de análisis e interpretación. Avanzando un paso más, atenderemos luego la contextualización sociohistórica de la relación entre poblaciones indígenas y los proyectos de formación de los Estados nacionales en Latinoamérica y los Andes. Nos internaremos después en el examen de un caso regional, el de las poblaciones andinas del norte de Chile, efectuando

cuando ello sea procedente algunas comparaciones con realidades andinas y nacionales vecinas, además de algunas referencias a la experiencia mapuche. En relación con el caso estudiado, más que las políticas hacia los indígenas implementadas desde los Estados, nos ha interesado constatar la experiencia de la ciudadanía por parte de los propios indígenas. Tomando el caso de los aymaras del norte chileno (y secundariamente de los atacameños de esta misma zona), se entrega información y se plantea una discusión inicial de cómo se han vivido los esfuerzos de conquista de derechos y reconocimiento que pudiéramos calificar de espacios de ciudadanía, de las vicisitudes, avances, retrocesos y cambios en estas demandas y acción hacia el Estado y la sociedad. Un aspecto importante de ese análisis es la relación, manifiesta expresamente hoy en día, entre ciudadanía e identidad. Podemos de esta manera destacar la capacidad de agencia desplegada por los propios indígenas en la formación de condiciones cambiantes de inclusión e identidad.

## 1. Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía

Se presentan a continuación definiciones y una discusión inicial de conceptos cuyos contenidos tienen un lugar destacado en las ideas y discursos indígenas y, por lo tanto, en la definición de la acción colectiva y la formulación de demandas.

### 1.1. Etnicidad

La teoría antropológica de las últimas décadas tiende a concebir las entidades étnicas e identidades colectivas no como fenómenos ajenos a los procesos contemporáneos del mundo moderno. En muchos casos pueden ser, precisamente, reacciones a procesos de modernización, como ha sido señalado por Friedman (1990). Esta visión contemporánea de la etnicidad y los procesos étnicos tiene que ver con transformaciones de gran alcance, entre los que destacan procesos de integración a los mercados y la incorporación a los Estados nacionales, pero tam-

bién a cambios en el pensamiento antropológico. En lugar de ver sociedades o culturas más o menos estáticas, aisladas y como unidades homogéneas (algo característico del estructural funcionalismo que primó durante algún tiempo en la disciplina), actualmente se tiende a representar flujos y procesos, ambigüedad y complejidad. En este contexto, el concepto de etnicidad ha probado ser una noción útil puesto que sugiere una situación dinámica y variable de contactos y acomodaciones mutuas entre grupos.

Podemos aceptar que los contextos tradicionales de existencia de los grupos étnicos, con grados importantes de aislamiento de las corrientes económicas y políticas de la mundialización en curso, dejaron ya de ser una realidad. Ello permitió en el pasado que numerosos antropólogos asumieran, metodológica y teóricamente, a los grupos étnicos como tribus. Podemos preguntarnos si es que alguna vez existió tal situación de frontera dura (como lo ha puesto seriamente en duda Wolf, 1982). Como sea, en la actualidad no es posible pensar los grupos étnicos de esa forma, tanto porque la constatación de las realidades modernas así lo indica, como por la evidencia paralela que la etnicidad no sólo debe entenderse en sí misma, sino que también como una variable dependiente de las relaciones con otros grupos, poblaciones, poderes, etc.<sup>4</sup>. El foco de la antropología en las sociedades tribales o aborígenes ha cambiado. Los cambios mundiales, especialmente después de la II Guerra Mundial, han conducido a estos pueblos hacia un incremento a veces dramático de los contactos con otras entidades sociales, con los Estados y con la sociedad global. Algunos

<sup>4</sup> En la antropología social el término designa grupos que se consideran a sí mismos poseedores de características culturalmente distintivas y que son considerados así por otros, con los cuales se mantienen relaciones de distinto orden. Una precisión importante es la que especifica la relación entre etnicidad y cultura. Por largo tiempo fue de sentido común igualar grupos étnicos con grupos culturales; es decir, a una categoría de gente que tiene una cultura compartida podía de manera natural considerársele como un grupo étnico. No es la distintividad o diferencia cultural objetiva lo que define la etnicidad. Se trata de un tipo de relación social, no una propiedad cultural de un grupo. Puede llegar a adquirir la condición de una categoría étnica (desde el punto de vista del actor) de adscripción y cuyos criterios, además, pueden variar ampliamente.

de ellos han estado envueltos en movimientos de liberación y distintas formas de conflicto étnico. La mayoría, sin embargo, ha llegado a conformar minorías étnicas, en espacios donde han estado estabilizados o en sitios de destino de migraciones.

La etnicidad y la acción política a ella relacionada, contra lo que se ha predicho, no ha disminuido en importancia y, más bien, se ha reforzado, sin que la urbanización, la industrialización, el desarrollo de valores individualistas (i.e., los componentes centrales de la modernidad) hayan contribuido a desvanecerla. Por lo demás, es un fenómeno mundial que ha aumentado en importancia durante el último medio siglo<sup>5</sup>. La etnicidad y, junto con ella, el nacionalismo, el comunalismo, la etnopolítica, suelen estar relacionados con conflictos armados, así como con movimientos étnicos no violentos. Lo está también con los flujos y reflujos de migrantes y refugiados a Europa y Norteamérica, lo que ha llevado a la proliferación de minorías étnicas. Está muy ligado a los movimientos de descolonización que tuvieron lugar después de la II Guerra Mundial, así como a la emergencia de movimientos étnicos que demandan condiciones de permanencia para sus identidades étnicas y espacios territoriales. La etnicidad se encuentra también en la agenda política de Europa Occidental y, más recientemente y en otro contexto histórico, en la ex Unión Soviética y los países de la órbita socialista<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Esta tendencia general tampoco debe llevar a una exageración de la importancia de la etnicidad y de la cultura ni a ver en ella, *per se*, un potencial emancipatorio. Su significación en la vida social es variable y esa importancia depende, en parte, de los propios agentes. La etnicidad puede ser un aspecto de la vida social fluido y no exento de ambigüedades y contradicciones. Puede ser, asimismo, manipulado hasta un cierto grado por los agentes sociales mismos en función de obtener ventajas y alcanzar metas personales o grupales.

<sup>6</sup> Hay ciertos contextos sociales característicos de las situaciones de etnicidad. Los más destacados son: a) pueblos indígenas (habitantes aborígenes de un territorio y que mantienen una situación de poder débil, quedando parcialmente integrados en un Estado nación dominante). Están asociados con modos de producción no industriales y con sistema políticos estatales; b) minorías étnicas urbanas que incluyen a segmentos migrantes de grupos étnicos en países in-

## 1.2. Identidad étnica

En antropología, la noción de identidad supone la operación simultánea de un principio de semejanza (ser lo mismo que uno mismo) y de diferencia (distinto de lo diferente). Al hablar de identidad étnica nos referimos a un tipo de identidad colectiva, social, no individual o psicológica. Ella está referida a marcas de diferencia, a contenidos y/o señales de distintividad. Tales identidades, según la opción que se asuma, relacionista<sup>7</sup>,

dustriales o en centros industriales y urbanos del tercer mundo (América Latina, Asia o África); c) las protonaciones o movimientos etnonacionalistas que cuentan con líderes políticos y que apuntan en definitiva a la obtención de su propio Estado nación en el cual autogobernarse, movimientos en los que encontramos semejanzas sustanciales con las naciones más que con, posiblemente, grupos étnicos urbanos o pueblos indígenas; d) por último, están los grupos étnicos de sociedades plurales. Una sociedad plural designa Estados creados a partir de situaciones coloniales en las cuales se mantienen poblaciones culturalmente heterogéneas. Más que dinámicas secesionistas, se trata de situaciones de articulación de grupos en competición bajo un escenario político y económico en el que pueden alcanzar participación, pero que se mantienen con perfiles distintivos en ciertas materias. Muchas situaciones de países modernos podrían llegar a ser consideradas como de sociedades plurales. En el norte de Chile y en Perú hay una combinación entre las dos primeras situaciones descritas. En Ecuador y Bolivia, además de las dos primeras, podemos identificar fuertes movimientos étnicos, que Perú y el norte chileno no tienen en magnitudes comparables.

<sup>7</sup> La posición relacionista respecto a la etnicidad, las identidades y los procesos étnicos es en la antropología normalmente asociada a Barth (1969) y a los desarrollos que han tenido lugar a partir de sus planteamientos. Al hablar de fronteras étnicas, de identidades situacionales, por ejemplo, estamos abordando ciertos conceptos elaborados, precisamente, en el marco de esta orientación teórica. De esta manera, una respuesta sobre los límites de un grupo étnico y su propia identidad, se desarrollará a partir del argumento que no dependen de lo que los propios miembros de un grupo son, postulan ser o pugnan por alcanzar, sino que también de las relaciones que establecen con otros grupos (las diferenciales de poder y la existencia de desigualdades económicas son, en este sentido, de importancia). En relación con lo anterior, las definiciones de etnicidad e identidad étnica tendrán una condición situacional, relativa a relaciones sociales que establecen individuos y grupos. Se otorga considerable importancia a la acción de los individuos como agentes activos respecto de la definición de sus situaciones e identidades. No es que dejen de tomarse en consideración los rasgos étnicos, pero éstos operan ante todo como medios o recursos a los que acuden los individuos en la definición de su situación y al logro de metas y objetivos.

primordialista<sup>8</sup>, estructuralista<sup>9</sup> o alguna fórmula mixta, tendrán una mayor o menor dependencia de las situaciones sociales e históricas en las que los hechos de etnicidad tienen lugar. En cualquier caso, así como los contenidos culturales socialmente significativos de las culturas cambian, en ciertos contextos contemporáneos de manera dramáticamente rápida y profunda, las identidades étnicas también cambian en relación con múltiples aspectos dinámicos del sistema social más amplio.

<sup>8</sup> Posiciones llamadas primordialistas o también sustancialistas, culturalistas en definitiva, arrancan, entre otros, de Geertz (1973), para quien cuentan los "vínculos primordiales" (aquellos correspondientes al parentesco, la vecindad, la comunidad religiosa, la comunidad lingüística, las experiencias compartidas). Posiciones de este tipo también comparte A. Smith (1986), para quien las modernas ideologías etnopolíticas y los nacionalismos tienen raíces culturales y no son sólo construcciones de creencias e invenciones resultantes de manipulaciones del pasado. No puede menos que concordarse en la necesidad de entender la construcción del presente por el pasado (por ejemplo, al estilo de como lo hace Wolf, 1982), así como, recíprocamente, la manera en que a través de las interacciones e intereses de los actores del presente se crean situaciones de etnicidad y símbolos de identidad, aun a costa de reconfigurar el pasado. Cabe reconocer en las posiciones primordialistas, sin caer en el extremo de aceptar la existencia de "sentimientos primordiales" o condicionamientos genéticos (que han tendido a difundir posturas derivadas de la sociobiología), que lo étnico y la etnicidad representan una de las formas más extendidas de integración social en las sociedades humanas; es una de sus modalidades principales.

<sup>9</sup> El estructuralismo, con sus variantes y múltiples matices, es la postura teórico-metodológica que mayor desarrollo y un uso más extendido ha tenido en Latinoamérica para analizar los fenómenos étnicos. El principio básico es que la existencia de las etnias y las características que ellas asumen pueden ser entendidas como respuestas sociales y culturales a fuerzas políticas, económicas y culturales existentes en el marco de unidades sociales amplias de las que participan (modos de producción, sistemas de mercado, estados nacionales, sistemas culturales). Su utilidad se ha demostrado en el análisis de las situaciones coloniales y en el de los modernos movimientos de migrantes pertenecientes a distintas etnias y nacionalidades (por ejemplo, las migraciones de trabajadores a los Estados Unidos desde México, Centroamérica y el Caribe). Una variante del estructuralismo es la teoría del colonialismo interno desarrollada por González Casanova (1963) y Stavenhagen (1964 y 1969). Ella aborda las situaciones que fueron características en los Andes y Mesoamérica, en las que hay una estructura de dominación donde los pueblos indígenas han seguido ocupando posiciones de inferioridad y marginalidad, y que se expresa a través de diferenciaciones de clase y étnicas regionales.

Sin restar importancia a las determinaciones que los propios contenidos culturales imponen a la conducta de los individuos y los grupos en contextos sociales, el análisis de ciertos aspectos de los procesos étnicos de las poblaciones indígenas regionales desde una perspectiva relacional y procesual de la etnicidad, supone considerar que esos grupos y sus identidades se han desarrollado también en y por las relaciones; por los contactos más que por el aislamiento. Las diferencias culturales son normalmente pertinentes, pero a condición de que tales diferencias sean también socialmente significativas en situaciones de interacción social basadas en la copresencia o mediatizadas simbólicamente. Un elemento resaltante aquí son las fronteras étnicas<sup>10</sup>. Ellas dividen grupos; demarcan la distintividad y la identidad de cada grupo en relación con otros. Siempre debe recordarse que tales fronteras pueden ser poco relevantes en determinados períodos pero, durante otros, adquirir dramática importancia. Los conflictos etnonacionalistas que sacuden diversas regiones del globo lo ejemplifican sobradamente (cf. Stavenhagen, 1996a).

La etnicidad y la identidad étnica pueden ser entendidas, de esta manera, como un aspecto de las relaciones entre agentes

<sup>10</sup> Cuando hablamos de fronteras estamos hablando, por cierto, de fronteras sociales, no territoriales, aun cuando en situaciones históricas concretas tales límites sociales puedan tener expresiones espaciales definidas. Por su condición de sociales, las fronteras étnicas son posibles de trascender. Estos procesos suponen flujos, más o menos intensos según los casos, de información, interacción e intercambios y, a veces, también de gente. La importancia social de los grupos relacionalmente deslindados es variable. Sobre el particular, entre otras formulaciones, podemos mencionar la de Handelman (1977), quien distingue entre categorías étnicas, redes étnicas, asociaciones étnicas y comunidad étnica. Es una tipología que se organiza de menor a mayor importancia social, expresada en el carácter más o menos corporativo de la estructuración étnica. Las categorías étnicas se definen por el uso de categorías contrastantes a través de las cuales se distinguen los miembros de los no miembros, pero tienen relativamente poca importancia social concreta. En el caso de las redes étnicas están implicadas, además, interacciones regulares entre los miembros de la categoría étnica (de tipo económico, especialmente). Una asociación étnica, por su parte, aparece cuando existe la conciencia de tener intereses compartidos y se desarrollan esquemas organizativos para expresarlos (promoverlos, reivindicarlos, etc.). Por último, una comunidad étnica incluye, además de lo anterior, territorios con fronteras más o menos definidas. Buenos ejemplos de este nivel corporativo son los pueblos que buscan transformarse en Estados nación.

sociales que se consideran a sí mismos culturalmente diferentes de los miembros de otros grupos y con los cuales tienen al menos un mínimo de interacciones regulares. La etnicidad implica el establecimiento de contrastes sociales (dicotomización) y un campo suficientemente amplio de discursos interétnicos y de interacciones compartidas (complementariedad étnica)<sup>11</sup>. Los sistemas de clasificación pueden operar siguiendo un principio de demarcación de manera no ambigua. Por el contrario, las clasificaciones que las identidades étnicas presuponen suelen proceder, en ambientes multiétnicos complejos, también a través de escalas gradacionales. Se relativiza, de este modo, la construcción de fronteras rígidas y no ambiguas. Este punto es de interés, dado que el sistema de identidades socioculturales es en los Andes ambiguo en algunos aspectos, por lo que el tipo de simbolización operante sigue más bien un principio gradacional.

En suma, los grupos étnicos pueden definirse como entidades sociales discretas, cuyos miembros están más o menos conscientes de y en contacto con miembros de otros grupos étnicos. Junto con eso, éstos grupos o categorías son en un sentido creados a través de tales contactos. No cabe ver sino como limitante entender de manera simplista que los grupos étnicos son idénticos con grupos culturales y que una cultura compartida es la base de la identidad étnica. Cuando ello se toma en cuenta, la atención se dirige hacia la interacción social y a la organización social, más que a los contenidos culturales puntuales (Eriksen, 1993). Por lo tanto, en contra de una visión de sentido común, las diferencias culturales objetivas entre dos grupos no son el único aspecto relevante de la etnicidad y de la identidad. Se deben anteponer criterios subjetivos de identificación, autoadscripción y pertenencia. Sólo en la medida en que las di-

<sup>11</sup> Por dicotomización, entenderemos procesos y situaciones en los que las membresías y lealtades son confirmadas y reforzadas, especialmente, en relaciones de competición y conflicto. Hay un proceso de mutua demarcación. Por complementariedad, a su vez, se entenderá un proceso correlativo en el que se da un reconocimiento recíproco que es inherente al proceso de comunicación de diferencias culturales. Esto puede también ser definido como una identidad social (basada en el contraste con otros), que al tener como referente diferencias culturales reales o ficticias se transforma en étnica (Eriksen, 1993).

ferencias culturales son percibidas como importantes y que son hechas socialmente relevantes es que las relaciones sociales tienen un componente étnico.

### 1.3. La noción de ciudadanía

El concepto de ciudadanía proviene de una tradición teórica distinta a la de aquellas corrientes de la antropología que incorporan entre sus preocupaciones a la identidad. La cuestión de la ciudadanía ha sido más bien un tema de la sociología política, la historia social y la politología. Es relación con cambios fundamentales en la situación de las poblaciones que son materia de estudio de la antropología (a partir de fenómenos de globalización, por ejemplo) y a cambios correlativos en el propio pensamiento antropológico, que el concepto de ciudadanía empieza a ser utilizado en la disciplina.

Es una noción tributaria de la modernidad y de las formas de relación política que emergen con ella. El término remite específicamente al Estado nacional, aun cuando su sentido se pueda ampliar hasta designar la membresía y pertenencia a cualquier comunidad o categoría social más o menos amplia. Aquí usamos de preferencia la acepción restrictiva. El concepto de ciudadanía debe entenderse históricamente. Representa la unidad política del hombre moderno. Es un resultado histórico en la medida que emerge de la modernidad. El desarrollo del mercado, la industrialización, la urbanización, la secularización, la ruptura de los marcos estamentales y corporativos expresan el tránsito a las sociedades de la modernidad. Con este advenimiento tiene lugar el descubrimiento, por así decirlo, del individuo como unidad autónoma básica de la sociedad (su identidad ya no depende en primer lugar de las filiaciones estamentales o corporativas de origen medieval), el diseño de formas igualitarias e individualistas de relación (igualdad y libertad) y el desarrollo de los Estados nacionales (naciones que integran individuos). La conexión de estos elementos se concreta en la noción de ciudadanía. El Estado se hace garante de determinados derechos básicos de los individuos. Estos derechos y el resguardo a ellos ofrecido por el Estado fundan la relación política moderna entre el individuo y el Estado (Boves, 1995).



El principio de igualdad que consagra la ciudadanía contrasta dramáticamente con la realidad de una estructuración clasista de las sociedades capitalistas, signadas precisamente por la desigualdad. Los hombres son iguales en sus estatus de pertenencia a una comunidad política, pero abismos de diferencia se abren a sus pies en cuanto a riqueza, poder y reconocimiento social. Esta tensión recorre el concepto de ciudadanía. Para Marshall (1965)<sup>12</sup>, los derechos de ciudadanía permiten que en los regímenes capitalistas como el inglés las clases populares tengan las mínimas y suficientes condiciones de vida, garantías de trabajo, de acceso a educación, de participación política, etc., aun cuando el ejercicio de tales derechos no les permita remover el sistema de desigualdad social en el que están inmersos.

Hay un creciente interés en la teoría política actual acerca del concepto de ciudadanía. Varias cuestiones han estimulado

<sup>12</sup> La investigación de Marshall (1965) acerca de la manera como la aristocracia inglesa pudo históricamente ir construyendo una unidad nacional incorporando nuevos grupos sociales (burgueses, trabajadores), se ha transformado en referencia obligada y, en algunos casos, en punto de partida para la discusión moderna sobre la ciudadanía. Para ese autor, la ciudadanía se refiere a un tipo de estatus especial: el de los derechos ciudadanos. Según Marshall, la ciudadanía es ante todo una manera de asegurar que cada quien sea tratado como un miembro pleno de una sociedad compuesta, nominalmente, de individuos iguales entre sí. La manera como lo anterior se puede alcanzar es concediendo a los miembros de la sociedad un número creciente de derechos ciudadanos. A partir del estudio de la historia de Inglaterra, divide los derechos de ciudadanía en tres categorías y hace corresponder su aparición a tres momentos característicos: los derechos civiles al siglo XVIII, los políticos al siglo XIX y los sociales al *welfare state* del siglo XX. Los derechos civiles corresponden al derecho a la individualidad, a pensar y crear autónomamente, a hablar en público, el derecho a la propiedad, el de trabajar donde se quiera y no en un oficio predeterminado, el de hacer contratos y el de recibir justicia. Se trata de libertades individuales garantizadas por la operación de un sistema de justicia. Los derechos políticos, como los del voto, el derecho a elegir y ser elegido, a ser representado, etc., se expresan en una institución como el parlamento. Los derechos sociales, por último, tienen que ver con el acceso efectivo a un mínimo suficiente de bienestar económico y seguridad social, a vivir una vida civilizada según los estándares de la época. Todo ello debiera ser provisto por los servicios de asistencia social y por parte de organismos encargados de la educación y la salud. Éste ha sido un esquema de análisis ampliamente usado en la tipificación, periodificación y evaluación de la ciudadanía y su evolución en el seno de los Estados nacionales modernos.

ese interés: la apatía en las elecciones, la crisis del *welfare state*, el resurgimiento de los nacionalismos y movimientos étnicos a través del mundo, las tensiones asociadas a la convivencia multiétnica y multirracial en Europa, la caída de la participación en los movimientos ambientales, etc. Se ha puesto sobre el tapete, entonces, la cuestión de la estabilidad de la democracia y el rol central que en ello les cabe a las cualidades y conductas de los ciudadanos que integran los Estados nacionales. Quedan planteados, de esta manera, temas como el del sentido de identidad de los ciudadanos y la competencia con otras formas de identidad social (religiosa, étnica, regional, etc.), la capacidad de tolerancia y acomodación al trabajo y la convivencia con "otros" (en términos de género, identidad sexual, raza, etnia, edad, etc.), la participación en los procesos políticos, la voluntad de responsabilidad pública y autocontención en relación con demandas económicas y opciones personales respecto de la riqueza y el ambiente. En fin, todos temas que de no tener un grado de materialización hacen difícil que en las democracias pueda haber suficiente gobernabilidad y estabilidad (Kymlicka y Norman, 1994).

Se encuentra en discusión, por tanto, la relación entre ciudadanía y democracia en las sociedades occidentales. Las temas centrales serían dos. Por una parte, se estipula la necesidad de ajustar o reemplazar la aceptación pasiva de los derechos de ciudadanía por un ejercicio activo de responsabilidades y virtudes ciudadanas (participación política, autosustentación e incluso civilidad). Por otra, la ciudadanía no es sólo un estatus (definido por la posesión de derechos y responsabilidades), sino que también una forma de identidad que expresa la pertenencia a una comunidad política. Esto es muy claro en Marshall (1965), quien ve en esta identidad compartida un mecanismo que permite integrar a los diversos grupos previamente excluidos de la sociedad británica, proveyéndola de este modo con un sentido de unidad nacional. Con todo, en los países desarrollados como en cualquier otro, Latinoamérica incluida, persisten formas de exclusión, más o menos abiertas, más o menos decisivas para la vida de negros, mujeres, aborígenes, indígenas, minorías religiosas, homosexuales, lesbianas, a pesar de que se comparte el estatus de ciudadanía con el resto de la población. Es claro que esta

exclusión no es solo de tipo socioeconómico, sino que se dirige también a las formas de identidad sustentadas por tales grupos.

Existe la necesidad, entonces, de revisar las definiciones convencionales de ciudadanía para adaptarlas al desarrollo del pluralismo cultural y social existente y en desarrollo en las sociedades modernas, cuestión que aquí nos interesa de manera particular. Todo esto también está suscitando una larga controversia. Tenemos por una parte a autores que defienden una ciudadanía diferenciada (Young, 1990) o una ciudadanía cultural (Rosaldo, 1994). Ellos consideran que se debe enriquecer los contenidos de la noción de ciudadanía para incorporar la diferencia (cultural, sexual, genérica y étnica), bajo el criterio de que el modelo de ciudadanía liberal desarrollado históricamente es parcial y limitado frente a las necesidades de otros grupos y minorías de las sociedades modernas para el ejercicio de una vida social y política satisfactoria. Por otra, las críticas a estos nuevos planteamientos se han concentrado en el hecho de que se viola el principio de igualdad (i.e., se produce una contradicción en los términos respecto del concepto de ciudadanía). También, que se vulnera la neutralidad del Estado (en una óptica liberal, éste debe limitarse a mantener condiciones para el ejercicio de la cultura y no promover ciertas expresiones en particular); por último, que es arbitrario, en el sentido de que pueden ser discutibles los criterios a través de los cuales determinados grupos pueden ser investidos de estatus diferenciales (Glazer, 1983; Taylor, 1991 e Hindess, 1993).

La idea general en debate es que la ciudadanía no puede identificarse con homogeneidad, sino que la igualdad que postula debe abrirse a la diferencia. De esta manera, miembros de grupos y categorías sociales como los mencionados pueden ser incorporados a la comunidad política mayor no sólo como individuos sino también como grupos. El tipo de derechos al que normalmente se remiten las demandas de una ciudadanía diferenciada se refiere a derechos especiales de representación para grupos en situaciones desventajosas, a derechos de autonomía en aspectos clave de la vida de nacionalidades, culturas o pueblos encapsulados al interior de estados plurinacionales y a los derechos culturales (lingüísticos, religiosos, etc.). Un planteamiento

del tipo que venimos reseñando está basado en el supuesto de que una igualdad basal real puede estar fundada en una pertenencia grupal menos inclusiva y no en el modelo de los derechos originalmente definidos por las burguesías occidentales para sus miembros individuales. Su expresión práctica serían derechos especiales, exenciones, formas de acomodación de prácticas culturales, etc. El tema de fondo en esta transformación de la idea de ciudadanía es que ésta se particulariza y contextualiza histórica y socialmente, perdiendo por lo tanto la posibilidad de transformarse en una idea y práctica aplicables universalmente de manera homogénea.

El tema se ha planteado también en Latinoamérica en relación con el renovado valor que se le ha otorgado a la sociedad civil y a las organizaciones e instituciones que ésta pueda dotarse, como una manera de enfrentar el desafío de transitar desde democracias formales a democracias sustantivas. No es ajeno a ello, tampoco, la compleja situación de los pueblos indígenas de la región. De hecho, una de las cuestiones que de manera creciente está presente en este tipo de debate contemporáneo es la relación entre un concepto de ciudadanía construido históricamente en correspondencia con la formación de ciertos Estados nacionales occidentales durante los siglos XIX - XX y una realidad latinoamericana y mundial en la que el incremento de la complejidad social, cultural y étnica es cada vez mayor.

## 2. El contexto sociohistórico de la relación entre la etnicidad y la ciudadanía en Latinoamérica y los Andes

La independencia de las colonias americanas de la Corona de España a principios del siglo XIX acarrea consigo la cuestión de la igualdad entre los miembros de los distintos estamentos sociales que componían las sociedades coloniales construidas durante los tres siglos anteriores. Los "indios", una categoría estamentaria originada en un ordenamiento colonial con claras huellas feudales, era uno de ellos. En países como Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala o México gran parte de la base estamentaria

de la sociedad colonial de origen estaba compuesta precisamente por poblaciones amerindias. En Chile se vive una similar preocupación por la definición del indígena como ciudadano, a pesar de su relativamente menor peso en el conjunto de la población y de la permanencia de una situación de sociedad y territorio mapuche libre en el sur del país. En realidad, no es el indígena en sí mismo lo que estaba en juego, lo que convocaba un interés en la cuestión de la igualdad. Se trataba de algo más general y vital para la suerte de los Estados en formación de ese entonces: la construcción de naciones. Es un tema que se impone desde el liberalismo que, para la cuestión que nos ocupa, es la más importante corriente político-ideológica del siglo decimonónico americano.

La sociedad colonial era estamentaria, corporativa y con una organización política patrimonialista<sup>13</sup>. Presentaba una fuerte división de intereses, la ausencia de un postulado de soberanía del pueblo y, en relación con ello, la carencia de una identidad expresiva de una unidad social y política mayor. Alejándose de esta forma de sociedad, se buscaba la implantación de un principio republicano y democrático (igualdad formal, soberanía ejercida por los ciudadanos) que transformara la sociedad colonial estamentaria y pudiera clausurar los rasgos corporativos y los privilegios patrimonialistas que le eran propios. La construcción de un sentido de pertenencia nacional tenía entonces una importancia de primera magnitud para las elites gobernantes y propietarias del siglo pasado<sup>14</sup>. Pero para los indígenas todo esto

<sup>13</sup> Estamentaria, en el sentido de una sociedad dividida por orígenes sociales y raciales o estatus adscritos por nacimiento a través de los que se distribuían cargas y privilegios, poder y subordinación; corporativa en cuanto desde el Estado colonial se entregaban privilegios y jurisdicciones independientes a estamentos y diversas subcategorías sociales y funcionales de la sociedad colonial (se hablará entonces de un "régimen pluralista de privilegios compartimentalizados", Cotler, 1982); y, por último, patrimonialista, por cuanto la cabeza real concentraba derechos eminentes sobre el territorio y los recursos que eran administrados por terceros en su nombre u otorgados a súbditos en forma de concesiones (regalías, dispensas, favores o prebendas) como retribución de lealtades y servicios.

<sup>14</sup> Tres razones principales explicarían el imperativo de una unidad nacional. Primero, la legitimación del poder político, la necesidad de los grupos en el

fue, en los hechos, una igualdad formal, una ciudadanía legal, no real. Ocurrió más bien al contrario. El orden colonial, con sus estamentos y corporaciones, privilegios y fueros, era la antítesis de una sociedad de iguales, pero también definía ámbitos o espacios de acción y ciertas garantías para la existencia de los grupos dentro de tales límites sociales, incluidos los indígenas. Por frágil que fuera tal muro de contención frente a presiones y amenazas externas, ellas de algún modo sirvieron para mantener en las poblaciones indígenas una fisonomía propia como sociedad, una estructura social comunitaria y recursos productivos. Con la ruptura del "pacto colonial", la igualdad proclamada no tuvo por correlato un cambio estructural en la posición de los indígenas dentro de las sociedades nacionales emergentes. La constante fue un aumento de las presiones para la enajenación de sus tierras y su disolución como sociedad<sup>15</sup>.

Es la cuestión de la igualdad jurídica entre quienes socialmente son profundamente desiguales. Por tanto, tal igualdad,

---

poder o que competían por el poder político de referirlo a una entidad concreta y no sólo a una abstracción; es decir, la búsqueda de correspondencia entre un Estado y una nación. En segundo término, la necesidad de configurar una administración del Estado y una economía nacional donde la nación correspondiera con el territorio en el que la clase dirigente buscaba implementar su proyecto de sociedad. Por último, la necesidad de la nación como un medio para fortalecer la posición de los nacientes Estados ante ambiciones coloniales de potencias extranjeras o anexiones de Estados americanos hostiles (Stavenhagen, 1988).

<sup>15</sup> Ello quedó de manifiesto en México con el crecimiento de las haciendas criollas a costa de las tierras indígenas, con la implantación de leyes como la de Comonfort en 1856 sobre propiedad individual, o la presión y represión militar en el norte del país a los grupos "bárbaros". (En Perú son equivalentes las políticas y acciones de hecho, posteriores a los decretos bolivarianos de 1824 para la disolución de las comunidades y su reparto privado entre los indígenas. Para Bolivia conocemos la arremetida terrateniente que a partir de 1866, bajo el gobierno de Melgarejo, buscaba la privatización y enajenación de manos indígenas de las tierras aptas para la producción de bienes con destino a los mercados urbanos y mineros del altiplano. En Chile tenemos, por último, la paulatina anexión de las tierras de los mapuches de la región central sujetos a la jurisdicción del Estado en favor de las haciendas, junto con la desaparición de los "pueblos de indios" y de los propios indígenas, transformados culturalmente y absorbidos como campesinado y peonaje de haciendas (Lipschutz, 1960; Cotler, 1982; Stavenhagen, 1988; Cárdenas, 1988; Bengoa, 1990).

cuando se estipuló, fue en los hechos un mecanismo por el cual las elites criollas afirmaron su poder y dominación sobre las poblaciones indígenas. Queda frustrada la formación de una nación uniforme propuesta por algunos ideólogos de ese entonces. Volverá a ser un tema de importancia en el siglo xx. En el ínterin, múltiples resquicios, argucias y legislaciones abren la puerta al traspaso de la tierra indígena. El ejercicio efectivo de los derechos civiles para *pongos*, *encasillados* o *huasipungos* será una ilusión y los derechos políticos quedarán reservados a quienes contaran con requisitos censitarios y capacitarios.

Así las cosas, en la historia republicana latinoamericana es más que evidente que los grupos indígenas no se han sentido parte de una nación, o por lo menos que esta pertenencia ha sido muy problemática. Sus lealtades principales han estado referidas más bien a una comunidad local o una categoría sociocultural, a una minoría segregada, a una "región de refugio" (Aguirre Beltrán, 1967). En la medida en que su magnitud demográfica las haga segmentos importantes de la población del país, lo que está puesto en cuestión es la constitución misma de la nación. Es la expresión más evidente del fracaso del ideal liberal de construcción de una nación de ciudadanos. Los indígenas en toda Latinoamérica no fueron ciudadanos y no lo serán, salvo forzando bastante los términos, durante el siglo xx<sup>16</sup>. Por lo demás, hoy en día se trata más bien de una ciudadanía en construcción

<sup>16</sup> A mediados del siglo pasado, Pimentel se cuestiona la posibilidad de construcción de una nación en México en virtud de la ausencia del indio en una comunidad general. De manera similar se expresa Bulnes, otro pensador mexicano en vísperas del final de siglo (citados por Villoro, 1950). A principios del actual, Manuel Gamio y Robert Redfield verificaron entre los indígenas del valle de Teotihuacán y de Yucatán, respectivamente, la ausencia de una comprensión mínima y cabal del concepto de nación (citados por De la Peña, 1994). Hacia la segunda mitad del siglo pasado, entre las masas indígenas de los Andes peruanos tampoco había una conciencia de pertenencia a una nación, como fue dramáticamente reconocido durante la Guerra del Pacífico (Cotler, 1982). Tal cuestión tampoco estará ajena a la reflexión de González Prada y de Mariátegui, décadas más tarde. No había una nación, el Perú era una nación por construir (Mariátegui, 1928; Mires, 1992). Las luchas de los mapuches hasta su derrota militar en 1881, después de 70 años de república, fueron un intento desesperado por perseverar en una autonomía territorial y política de algún tipo.

que, además, abjura de la idea aparentemente en crisis de una nación homogénea étnica y culturalmente.

Es difícil que pudiera ser de otro modo. En el caso de los mapuches la derrota militar, la apropiación por parte del Estado chileno de la gran mayoría de las tierras, la pauperización económica, la transformación brutal de su sociedad, el hambre, la presión del latifundio sobre sus tierras remanentes y la violencia ulterior ejercida contra ellos es lo que está en la base de la recreación de una identidad étnica fuerte a principios de siglo. El gamonalismo desarrollado a expensas de las comunidades en la sierra peruana, las presiones de las haciendas del altiplano y los valles bolivianos sobre la tierra aymara y quechua, la hacienda ecuatoriana de los Andes y sus *huasipungos* o la gran propiedad mexicana del porfirismo con sus secuelas de explotación y violencia impactan en el mismo sentido, en el de un extrañamiento hacia los ladinos, criollos, *mistis*, *k'ara* o *winca*. No favorecen una conciencia de comunidad y pertenencia.

Las distintas reformas agrarias del siglo xx<sup>17</sup>, transforman los sistemas semiserviles que primaban entre indígenas y blancos, inauguran o refuerzan relaciones capitalistas en el agro, permiten a veces la recuperación de tierras o la distribución de éstas, restablecen la legalidad de las comunidades como forma de tenencia, explotación agraria y modo de vida indígena, contribuyen a que los indígenas se constituyan o se refuercen como actores políticos. Pero como consecuencia de ello no termina por configurarse una unidad incluyente. La explotación capitalista, la pobreza extrema derivada del deterioro de recursos productivos y la presión demográfica sobre la tierra, la opresión política y la represión cultural persisten en reproducir abismos de diferencia social entre etnias indígenas y sociedades criollas que fungen de etnias dominantes<sup>18</sup>. En los países latinoamericanos con poblaciones indígenas, en específico al interior de las

<sup>17</sup> Nos referimos a la reforma agraria mexicana derivada de la revolución e iniciada en 1915, a la de Bolivia a partir de 1953, la de Ecuador que cancela el *huasipungo* desde 1964, la de Chile entre los años de 1960 hasta el golpe militar de 1973 y la de Perú a partir de 1968, que modifican fuertemente las estructuras agrarias nacionales preexistentes.

<sup>18</sup> Por lo demás, no siempre mayoritarias, como en Guatemala y Bolivia.

regiones donde éstos se encuentran, se ha dado una relación de identidad normalmente clara al interior del modelo de dominación capitalista, entre clases sociales subalternas y grupos étnicos. De manera más nítida durante el siglo XIX e inicios del siglo XX, la estratificación étnica resultante deja al indígena inmerso en un sistema de relaciones estructurales que se ha denominado "colonialismo interno" (Stavenhagen, 1989)<sup>19</sup>.

En tales circunstancias, para el indígena el proyecto de construcción de una colectividad nacional no es algo propio o apropiable de manera natural, no es un espacio de afectos y acogida. No hay una historia compartida o un territorio común compartido. Es una historia de confrontación y conflicto; los territorios nacionales se han conformado restando los espacios vitales de las etnias amerindias. Todo ello se transforma en una gran barrera para concitar interés en pertenecer y hacer posible la inclusión a una colectividad nacional. No es de ésta de donde provienen garantías relevantes para la vida de los individuos y los grupos; en la experiencia indígena no es de aquí de donde proviene el efectivo respeto de derechos que pudieran ponerlos en una situación de igualdad con el resto de los habitantes del país.

### 3. Movimientos étnicos y ciudadanía en Latinoamérica

Además de mecanismos genocidas y de violencia extrema, comunes en el pasado, los Estados han buscado resolver la cuestión de las minorías indígenas mediante la asimilación; es decir, mediante diversas medidas tendientes a la desaparición de los elementos de distintividad e identidad étnica y a su plena fusión en la población mayoritaria bajo el común paraguas de

<sup>19</sup> "En general, el concepto de colonialismo interno se refiere a una estructura en la cual un grupo étnico dominado y regionalmente concentrado se relaciona con la sociedad dominante en el marco de un sistema de relaciones asimétricas y desigualdades" (Stavenhagen, 1992: 66). Esta condición se hace más difusa en la actualidad a medida que las políticas de los Estados y la acción de los mercados integra las regiones étnicas, precipita migraciones masivas, moderniza relaciones económicas y transforma las bases de la etnicidad.

la cultura, la identidad nacional y la ciudadanía que comparte la mayoría. Otra fórmula es la adopción de un modelo de multiculturalismo que, en alguna medida, trascienda la ideología del nacionalismo prevaleciente. La fuerza de la organización étnica en algunos países andinos ha hecho posible el paso de políticas de asimilación a formas tibias de multiculturalismo. En América Latina no tenemos, afortunadamente, tanta experiencia histórica como Sudáfrica o Estados Unidos en una tercera modalidad: la segregación institucionalizada desde el Estado. Las respuestas indígenas han sido también diversas: el total aislamiento defensivo en un extremo, la circulación étnica con completa asimilación en el otro. La historia latinoamericana menudea en situaciones ubicadas en uno y otro de estos extremos. En el presente, las tendencias de cambio en las etnias amerindias se sitúan, claramente, en posiciones intermedias. El cambio socio-cultural acelerado suele ir acompañado de reforzamientos o reelaboraciones más o menos profundas de las identidades colectivas. Ejemplificaremos puntualmente tres, ocupando el caso andino del norte de Chile, presentado con mayor detalle más adelante, una posición equidistante a la de los mapuche de Chile sur-central y a la de los quechuas y aymaras peruanos<sup>20</sup>.

Una tendencia, demostrada por la historia y la experiencia mapuche de integración violenta al Estado nación chileno, parece reforzar identidades defensivas, un volcarse hacia fuerzas sociales y culturales propias como condición de sobrevivencia en un ambiente agresivo y ajeno. Se integraron a la economía regional como fuerza de trabajo asalariada disponible, empezaron a participar políticamente a través de organizaciones para la defensa de la tierra y el mejoramiento de las condiciones de vida, aprendieron castellano, muchos asistieron a la escuela, algunos se profesionalizaron y llegaron a formar una élite que alimentó sus nacientes organizaciones. Algunos de ellos, más tarde, lle-

<sup>20</sup> Pero conservando algunas semejanzas con la situación de los aymaras bolivianos. Esta última es una cuestión que aquí no abordaremos, pero que nos parece del mayor interés a efectos de reconocer, sobre bases comparativas, la dinámica sociopolítica indígena andina.

garán al parlamento (Foerster y Montecino, 1988). Pero no se asimilaron, no se constituyeron en ciudadanos de una nación homogénea, con prontitud reconstruyeron su identidad. Fue una identidad defensiva. Construyeron una conciencia y una relación contradictoria de pertenencia defensiva<sup>21</sup>.

La identidad mapuche creada de este modo es una identidad en torno a la tierra, a la comunidad rural y, más recientemente, alrededor de la territorialidad. Otros signos acompañan aquella identidad o identidades asociadas a las migraciones masivas y la experiencia de integración indígena a medios urbanos. Por ejemplo, el caso de Lima, blanco de migración de cientos de miles de migrantes serranos quechuas y aymaras durante las últimas décadas. No hay asimilación pura y simple, como tampoco un volcarse hacia lo étnico de manera reactiva. Por el contrario, se manifiesta una relación dinámica, flexible, ambigua y contradictoria entre cambio y permanencia, tradición y progreso, aculturación y conservadurismo. Definitivamente, no hay desculturación: se apela de manera creativa a instituciones como la ayuda mutua; se desarrolla música, canto y danza (cultura *chicha*); se recrean profusamente organizaciones que recuperan la localidad, etc. Paralelamente, se va perdiendo la lengua, la vestimenta y, en general, los signos más evidentes de lo indígena. La integración se hace a costa de la identidad cultural de origen. Este proceso, a una escala nacional, hace posible, en el Perú, el paso a una identidad nacional construida alrededor de la *cholificación*, como la bautizara Aníbal Quijano, que integra componentes múltiples de tipo étnico, regional, de clase y de ciudadanía. Es una nueva identidad, la de un ciudadano que, claramente, no se ha construido desde el proyecto de las clases domi-

<sup>21</sup> En momentos reduccionales "la usurpación de tierras y la violencia que ejerce la sociedad chilena, provocan el surgimiento, fortalecimiento y afirmación de una *cultura de resistencia*. Es una cultura en que la identidad colectiva está fuertemente marcada por la *segregación*. Los mapuches adquieren conciencia de ser una *minoría* segregada y arrinconada, explotada por el conjunto de la sociedad huinca. De esta conciencia surge una fuerte identidad étnica que explica la permanencia de la cultura y vida mapuches, su perdurabilidad, su rechazo a la transculturación, a la adopción de transformaciones, al cambio cultural y a la integración". (Bengoa, 1985: 382; las cursivas son del autor).

nantes peruanas; sus orígenes y extracciones son étnicos y populares. Sería una ciudadanía que todavía faculta la expresión de especificidades étnicoregionales (organizaciones y clubes provincianos, de localidades y comunitarios en medios urbanos, fiestas de coterráneos, celebraciones religiosas, redes solidarias de parentesco, redes económicas). Esta ciudadanía conquistada sería también una base, virtual y potencial, para la reivindicación de la pertenencia étnica y la diferencia, pero ahora desde un plano de igualdad (Degregori, 1986, 1993a y b, 1994).

Etnicidad e identidades étnicas reciben en Latinoamérica una creciente atención por parte de antropólogos y profesionales de disciplinas afines. Esa atención es consonante, por una parte, con la importancia que se le ha ido otorgando como problema general de investigación antropológica. Detrás de ello se encuentra la variedad, cantidad, profundidad y dramatismo de las situaciones sociales en las que está implicado lo étnico. Muchas de ellas tienen importancia política mundial. Tales casos han menudeado durante las últimas cuatro o cinco décadas. Por otra, regionalmente se impone como un tema de importancia a partir de la eclosión de movimientos sociales con demandas étnicas en la mayoría de los países de la región. El más reciente y uno de los más espectaculares es, sin duda, el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional, en México. De esta manera, el tema se ha afirmado como uno de los que concita mayor interés entre los investigadores de la región. A partir de un contingente ya numeroso de trabajos<sup>22</sup>, la relación entre minorías étnicas amerindias y Estados a través, entre otras dimensiones y ángulos de mirada, del vínculo político de la ciudadanía empieza a ser objeto explícito de investigación y análisis. Por lo demás, es un tema emergente desde el pensamiento antropológico y de otras disciplinas como la sociología y la ciencia política.

El surgimiento de lo étnico envuelve cuestiones más generales y de fondo que la acción de los movimientos y organizacio-

<sup>22</sup> Stavenhagen (1988, 1992, 1995, 1996b, 2000), Assies (1999) y Van Cott (2001), en una presentación con alcances continentales; Stern (2000), para Mesoamérica y los Andes en perspectiva histórica; Albó (1996, 2002) para Bolivia; Ibarra (1996) para Ecuador; Montoya (1996) refiriéndose al área andina, etc.

nes indígenas impulsando reivindicaciones económicas, políticas y culturales específicas. La etnicidad rebasa a veces el marco de las organizaciones indígenas. En Bolivia, sin ir más lejos, la "identificación étnica como base para la acción de la elite étnica surgida en el país en las últimas décadas (los movimientos katarista e indianista) también está presente en otros sectores de la elite política e intelectual boliviana" (Calla, 1993). Paradojalmente, la identificación étnica permeabiliza ampliamente el discurso partidario boliviano de la última década, en momentos que una "cultura política clasista" entra en crisis.

En Ecuador, a su vez, el llamado "levantamiento de 1990" lleva implicada una cuestión mucho más de fondo. Según el parecer de uno de sus analistas, se trata del paso de "sujetos-indios a ciudadanos-étnicos" (Guerrero, 1993). Se habría producido durante las últimas décadas un cambio estructural en la forma de articulación entre los individuos y el Estado nación ecuatoriano; es decir, en la forma de procesamiento político y cultural de la ciudadanía. Sería el paso de sujetos-indios "desprovistos de reconocimiento, sin legalidad ni legitimidad, que requiere de mediadores políticos" a la de "ciudadanos étnicos"; es decir, de individuos que se plantean en un pie de igualdad política y exigen un reconocimiento de su pertenencia a colectividades étnicas, a pueblos y, sobre todo, una relación con el Estado en tanto que miembros de esos pueblos y nacionalidades. Con ciertas diferencias, algo similar ha venido ocurriendo en Bolivia.

En Ecuador, como en Perú, estamos frente a la cuestión de la construcción de una nueva ciudadanía. Pero aquí se trata de una ciudadanía basada en una nueva peruanidad, en la cual la expresión de lo étnico es sólo un componente en la elaboración de una identidad nacional étnico-popular-regional (Degregori, 1993a y b, 1996), mientras que allá se apunta hacia una ciudadanía étnica, a una redefinición de la ciudadanía por especificación. Nos alejamos en ambos casos del proyecto de las clases dominantes tradicionales, aunque de distinta manera, como acabamos de ver.

En Chile, a su vez, una fuerte identidad nacional se alza como un formidable obstáculo ideológico y político para que minorías nacionales (como la mapuche) o diminutas fracciones étnicas (como las aymaras o atacameños), puedan ver materializadas

sus demandas de una ciudadanía étnica. Convergen en este bloque factores tales como su pequeño tamaño demográfico, la fragmentación de sus organizaciones, la capacidad de cooptación de sus líderes por parte del Estado y la competencia con otras identidades colectivas similarmente fuertes, lo que inhibe la densificación de lo étnico como código cultural y político a partir del cual se expresen y canalicen demandas sociales. Hasta ahora no tenemos, entonces, la construcción de una nueva ciudadanía, ni de una nueva "chilenidad" y ni siquiera una permeabilidad del discurso político a través de una terminología que recoja la dimensión étnica de manera extensiva. Legislación mediante, el logro de una nueva condición de ciudadanía se sitúa como condición de excepción parcial, como "discriminación positiva" para minorías históricamente marginadas que no ponen en discusión la construcción étnica de la nación y menos todavía la organización del Estado nacional.

#### 4. Etnicidad y ciudadanía en la historia moderna del norte de Chile

##### 4.1. Un siglo y algo más de historia andina en Chile

Con posterioridad a las revoluciones de la Independencia, las poblaciones "aymaras" y "atacameños" verán estancadas las posibilidades concretas de transitar, más allá de las retóricas iniciales, los primeros pasos en la obtención de condiciones de ciudadanía, peruana los unos y boliviana los otros. Sólo se sentarán ciertas bases sociales para ello, en relación con fenómenos de diferenciación social y segmentación interna de grupos definidos socioculturalmente. Esta situación empieza a sufrir modificaciones de cierta importancia, ya a finales del siglo XIX, con la anexión territorial de las regiones del sur peruano y sur poniente boliviano al dominio chileno.

La Guerra del Pacífico (1879-1884) dejó para Chile, en su condición de vencedor, los territorios de Arica, Tarapacá y Antofagasta; estos dos últimos incluyen gran parte del Desierto de Atacama o Despoblado de Atacama, como se le llamaba en

tiempos coloniales. Es una zona extremadamente árida, con escasos recursos de agua y con poblaciones concentradas en centros urbanos costeros (Arica, Iquique, Antofagasta) o del interior (Calama, Pozo Almonte) y con población rural muy dispersa. Las dos primeras zonas eran peruanas y la tercera, boliviana. Una consecuencia de los procesos de anexión es la formación de dos minorías indígenas andinas: los atacameños ("kunza", por el nombre con que se conoce la lengua que todavía unos pocos hablaban al momento de la anexión, o "atacameños" desde la última década)<sup>23</sup>, por ruptura de su pertenencia a un espacio nacional que compartían con otras poblaciones indígenas andinas de Bolivia (quechuas, aymaras, pukinas, kallawayas, etc.); y los aymaras (así autodenominados en un sentido étnico durante la última década y media), por una nueva segmentación política que afecta a su población, ahora desgajada de los aymaras de Perú, junto con la más meridional de sus provincias. Es a partir de ese momento que poblaciones amerindias andinas forman parte de la población chilena<sup>24</sup>. Es desde la anexión, entonces, que puede empezar a hablarse de los aymaras chilenos y de una nueva subdivisión en el pueblo aymara (distribuido mayoritariamente en el altiplano boliviano y en el extremo sur peruano) provocada por la redefinición de fronteras nacionales<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> O *Lickan Antai*, una expresión extraída desde los vocabularios que alcanzaron a escribirse antes de que los últimos hablantes de la lengua desaparecieran, así como también desde obras de compiladores posteriores.

<sup>24</sup> La población aymara chilena asciende a unas 50.000 personas. De ellas, un 60%, aproximadamente, reside en centros urbanos regionales. Los atacameños, la segunda minoría indígena andina del área, son unas 10 o 12.000 personas, con una similar distribución rural-urbana. La altiplanicie, las quebradas precordilleranas, los oasis del desierto y algunos valles bajos como Lluta y Azapa concentran a los campesinos indígenas pertenecientes a una y otra población, mientras que Arica, Iquique y Calama lo hacen con los pobladores urbanos de estas minorías.

<sup>25</sup> La referida división es la que establece la línea de la Concordia que, desde la firma del tratado que resuelve el diferendo sobre los sectores de Tacna y Arica en 1929, divide Chile y Perú entre las ciudades homónimas y que corre en sentido nor-oriente hasta la frontera con Bolivia. La frontera con este último país sufrió en la zona pocas modificaciones con el Tratado de Límites de 1904. Tales límites son de origen colonial y ya desde finales del siglo XVI dividían los Corregimientos de Arica, Carangas y Pacajes y, por consiguiente,

La región del desierto de Atacama empieza a cobrar importancia a partir de la tercera década del siglo XIX por la explotación del *wanu* en la costa y, años más tarde, del salitre en la meseta intermedia o Pampa del Tamarugal. Se configura una amplia región de economía de enclave que se desarrollará rápidamente hasta que las crisis de principios del siglo XX precipitan su declinación. Las plantas de explotación se distribuían en el desierto en un tramo longitudinal de unos 600 km. de extensión, se crearon numerosos puertos y caletas de embarque sobre el Pacífico y hacia la zona convergieron poblaciones desde puntos tan distantes como la región del Maule, en el centro de Chile, o Cochabamba, en los valles orientales de los Andes bolivianos. Significó, asimismo, una reorganización completa de la estructura económica y social regional preexistente. En el espacio interior, ésta contenía comunidades campesinas de base cultural andina y, en los valles y oasis del pie del desierto, pequeña y en algunos sitios mediana propiedad agrícola de mestizos y criollos, a las cuales las comunidades estaban unidas por lazos mercantiles o cuasi mercantiles (intercambio de productos, trabajo por productos, etc.). La historia de los indígenas andinos chilenos durante la última parte del siglo XIX e inicios del actual no puede entenderse sino por relación con el ciclo salitrero. En particular, la de aquellos cuyas comunidades se despliegan en la vertiente occidental, de cara a la Pampa del Tamarugal, y en las quebradas y oasis del alto Loa y el Salar de Atacama.

Por efectos de la economía de enclave, la actividad agropecuaria se transforma y reorienta hacia la producción de forrajes y bienes de consumo humano que demandarán de manera creciente las factorías salitreras. Una parte de la fuerza de trabajo andina de las quebradas y oasis agrícolas también se incorporará como mano de obra minera. De esta manera, se inte-

el Alto y Bajo Perú (posteriormente Bolivia y Perú, respectivamente). También son los mismos, salvo lugares específicos, que tenían Perú y Bolivia antes de la guerra. El segmento de aymaras comprendido hasta hoy en Chile es el resultado, por lo tanto, de un desprendimiento de aymaras peruanos. Más al sur, la etnia regional atacameña, previamente en Bolivia, quedó en parte comprendida dentro de la región de Antofagasta, ahora en poder de Chile, y parte en Argentina luego de la cesión de la puna atacameña a ese país por Chile en 1899.



graron directamente como fuerza de trabajo, como oferentes de productos agropecuarios y como consumidores de bienes de consumo humano. Simultáneamente, la tierra agrícola se privatiza y las comunidades pierden en gran medida el control sobre los recursos productivos, una de sus más importantes funciones históricas. Se abre la puerta, entonces, a fenómenos de concentración de recursos y diferenciación interna. La población se hace bilingüe, primero, y monolingüe del castellano, después. Se da inicio, asimismo, a un intento de transformación de la identidad colonial de "indio" por la de "peruano" (vigente hasta inicios del siglo xx), o "chileno" (a medida que la "chilenización" de la zona se hacía efectiva). Con variaciones es también una situación que caracteriza al área atacameña. Tales cambios se vivieron de manera más atenuada o sencillamente no se dieron en la alta cordillera, más aislada y conservadora en términos culturales. Esta separación tendrá posteriormente consecuencias en cuanto a la identificación étnica y la experiencia de ciudadanía de los aymaras en el contexto del Estado nación chileno, ya que definirá distintas condiciones desde las que pugnarán por alcanzar el respeto de derechos civiles y acceder a otros de tipo político y social.

Las factorías salitreras primero, pero sobre todo las ciudades costeras y los pueblos del desierto, después, han sido el blanco preferente de migraciones desde el agro andino. Desde principios del siglo xx se detectan síntomas de una relación crítica entre población y tierra de uso agropecuario, por lo que ha existido la necesidad de relocalización de excedentes de población campesina. De manera paulatina se ha hecho sentir la presencia indígena en las ciudades, a medida que las migraciones se intensificaban (entre 1950 y 1970), y que coyunturas de crecimiento, como la que vivió Arica durante ese período, atraían población desde la zona interior. De manera similar al caso de Perú, se da un proceso complejo de adaptación a la vida urbana que no recusa, al menos por los directamente migrantes, de la utilización creativa y flexible de cultura e instituciones indígenas campesinas (organizaciones que recuperan la localidad de origen ahora en la ciudad, música andina, religiosidad aymara, medicina autóctona, espacios festivos, redes de solidaridad, etc.).

Tales recreaciones sociales y culturales, sin embargo, al no tener las macrodimensiones que adquieren en Perú, no alcanzan a imponerse o constituir modos alternativos e inclusivos de identidad. Las poblaciones aymaras y atacameñas constituyen una franca minoría al interior de muy superiores contingentes populares no indígenas. No logran hacerlo, además, porque confrontan una sociedad regional mayoritaria en la que perviven prejuicios, estereotipos y actitudes que, sostenidas en una ideología del "indio", establecen límites y tensan las relaciones sociales. Tal ideología no está exenta, incluso, de un trasfondo racista. Construirán espacios de resistencia y de producción-reproducción de identidades colectivas y alteridad en una sociedad regional en que apertura y rechazo, atracción y refracción están simultáneamente presentes y en la que para los aymaras migrantes existen algunos cierres y barreras, tanto a la asimilación como al desarrollo de la alteridad<sup>26</sup>.

El neocolonialismo temprano tendrá regionalmente un vector de transformación de gran potencia en el desarrollo de una economía capitalista de enclave centrada en la minería y la exportación a ultramar, en la cual las poblaciones indígenas regionales se vieron involucradas activamente. Este proceso de redefinición indígena tendrá lugar también en la relación con un Estado como el chileno que no conserva una impronta neocolonial en el sistema de dominación que se impone sobre las poblaciones indígenas regionales. Por ello es que la relación entre minoría y mayoría, y población "india" y Estado empieza a adoptar un sello diferente al que en momentos previos venía desarrollándose en Perú y Bolivia. En el resultado anterior concurren, entonces, procesos políticos subregionales como la constitución de las repúblicas andinas, la Guerra del Pacífico, el subsiguiente cambio de jurisdicciones territoriales y la incorporación forzada (en otros casos la expulsión) de la población a otro Estado nacional. Más tarde, también se hace presente la acción del Estado chileno buscando a mediados del siglo pasado resolver la cuestión social heredada del término del ciclo salitrero.

<sup>26</sup> Con las nuevas generaciones de aymaras y atacameños, a cabalidad, urbanos, posiblemente se establezcan patrones de relaciones interétnicas mucho más matizadas que están abriendo paso a una fluidez social y cultural acrecentada.

El conjunto de estos factores y procesos forma el marco histórico y estructural en el que tiene lugar la constitución de situaciones de etnicidad y la conformación y transformaciones de las identidades colectivas en estas poblaciones. Ellas operan de manera contradictoria y tensionada con un proceso paralelo de construcción de condiciones de ciudadanía, y, con ello, de incorporación a una comunidad política nacional refrendada por el Estado. Los demás países de la región, con importantes poblaciones amerindias quechuas, aymaras y similares, vivirán procesos propios.

#### 4.2. Una relación históricamente cambiante entre clase, etnicidad y ciudadanía en el espacio andino regional

El vínculo entre clase y etnicidad puede en el norte de Chile presentarse, según los niveles y ángulos analíticos escogidos, en conexión con un eje horizontal de igualdad general. Los procesos interétnicos tenderán a definirse alrededor de la competencia por recursos, procesos de dicotomización y reproducción de fronteras étnicas, como podría ser el caso de las relaciones entre aymaras y atacameños en la zona del Loa Superior, entre aymaras chilenos y bolivianos en las zonas de agricultura parcelaria o en los espacios económicos que cubren en las ciudades del norte chileno. También, con uno vertical de desigualdad en cuanto a riqueza, poder y valoración social. En contextos como el andino se produce, históricamente, una clara correlación entre clase y categorías sociales con base cultural (como la de "indio"). Las poblaciones indígenas han ocupado en tiempos modernos una posición de asalariados manuales y/o de pequeños productores silvoagropecuarios. Recientes procesos de diferenciación interna, sin embargo, tienden a hacer más compleja esta relación en la región y en el área andina en general (se habla, por ejemplo, de un estrato de comerciantes y transportistas aymaras en desarrollo en Perú y Bolivia; está también el caso de la notable prosperidad económica de un sector de los quechua otavaleños). Por lo tanto, de entre las posibles relaciones entre clase y etnia (en esto seguimos la tipología propuesta por Worsley, 1984), asumimos que el traslape o isomorfía entre población indígena y cla-

ses subordinadas fue la situación que caracterizó el pasado, mientras que el entrecruzamiento entre clase y poblaciones etnificadas es la situación que actualmente se está configurando en conexión con fenómenos de diferenciación social en desarrollo.

La relación entre clase o estratificación social y condición de indígena no es unívoca o simple. En los Andes, el modelo histórico puede representarse, si atendemos a un autor como van den Berghe (1975), en la forma de un eje continuo en uno de cuyos extremos se encuentra el reducido grupo dominante, mestizo, residente en las capitales y principales ciudades, que controla el poder político, la riqueza y la economía, castellano hablante, y con altos niveles de educación formal. Es decir, una elite poderosa y cosmopolita. En el otro extremo, masas de campesinos analfabetos, marginados del poder y de la riqueza, explotados, humillados y carentes de mayores derechos ejercitables de manera efectiva en la comunidad nacional, aunque pueda concedérselos de manera nominal. Hay una correlación clara entre membresía a la categoría de "indio", residencia, educación, etc., y pertenencia de clase. Su expresión espacial es la del dominio de las zonas campesinas por los pueblos, de éstos por los centros regionales y éstos, a su vez, por las capitales andinas que, a su turno, conectan con las metrópolis mundiales. En posiciones intermedias del *continuum* descrito se encuentra el grupo "cholo" (si nos referimos al Perú), que domina la población indígena, pero que a su vez es dominado por la elite mestiza o criolla. Sin embargo, en esta estructura los grupos dominantes ("cholo" y "mestizo") son relativamente abiertos a la movilidad de miembros de los grupos étnicos inferiores ("cholos" en un caso y quechuas, aymaras u otras poblaciones menores, en el otro), a condición de que el movimiento entre fronteras sociales tenga lugar adquiriendo las características culturales y posiciones de clase vinculadas a los estatus socioétnicos más altos. Ésta es una estructura que ha cambiado, por cierto. La hemos traído a colación para establecer las referencias históricas adecuadas. Ello, con fines comparativos y para precisar una toma de posición respecto del contradictorio papel de la etnicidad y de las identidades colectivas en un proceso de transformaciones sociales de amplio

alcance que están teniendo lugar en las poblaciones indígenas regionales.

Así las cosas, una importante ambigüedad recorre este sistema de estratificación con base etnoclasista. Dependiendo del contexto o situación, un estrato intermedio como el de los "cholos" puede (o más bien podía) ser considerado en Perú "indio" en interacciones con mestizos, pero aquellos también podían exigir y recibir apelaciones de "mestizos" en interacciones con "indios" en la sierra. Son identidades ambiguas, fluidas, escurridizas, características de los Andes y también de ciertos contextos mesoamericanos (Mayer, 1970; Bourque y Warren, 1978; Degregori, 1996). ¿Cómo se desarrollaron en los territorios que, anexados a Chile, contenían las dos poblaciones amerindias que acaparan nuestra atención? Adelantemos algunas ideas.

Con los acontecimientos políticos asociados a la anexión de territorios y poblaciones y con el desarrollo de una economía de enclave capitalista, la estructura y composición del sistema de clases y de identidades colectivas regionales sufre algunas transformaciones de importancia. Entre finales del siglo pasado y las primeras décadas del presente hay un considerable recambio de población peruana y boliviana en la región por parte de chilenos migrados desde el sur del país. La población criolla y el ubicuo estrato intermedio entre éstos y los "indios"<sup>27</sup>, son expulsados cuando su militancia nacional peruana fue llevada a expresarse, o forzada a incorporarse a la ciudadanía chilena (con todos sus deberes y, dada su situación por ese entonces, escasos privilegios). Las poblaciones indígenas se hacen demográficamente minoritarias en favor de un creciente proletariado, capas medias y propietarios con extracciones culturales y nacionales distintas que establecen fronteras nacionales y socioculturales ("indio" y "blanco" o "chileno") diferentes a las que se habían venido desarrollando. Se hacen minoritarias por las migraciones que van

<sup>27</sup> Estos últimos, reducidos ya a los pastores de la altura y los campesinos de los valles más aislados, hablantes del aymara, que conservaban otros diversos signos de pertenencia a esa categoría social y cultural (como el vestuario), y que tendían en mayor o menor grado a comportarse en las relaciones sociales en los términos de esa categoría sociocultural.

llegando y llenando el espacio regional. Pero, también, por circulación desde la categoría sociocultural de "indio" a la de peruano y más tarde chileno. Esa circulación se acompaña de inserciones en segmentos y estratos de clase diferentes<sup>28</sup>.

No obstante, el sector de población que en las localidades campesinas se había definido fuera de la condición estigmatizada de "indio", sigue en parte siendo asimilada a esa identidad minusvalorada (además de la de nacional en condición de extranjero en su propia tierra). Ahora lo es desde una población extraña a la región y socialmente heterogénea. Ellos mismos, a su vez, siguen imponiendo sobre la población de las tierras altas esa misma interpelación desvalorizante que les arrojan los recién llegados. Se recompone la ambigüedad de las identidades colectivas con base sociocultural ("indio", "no indio"), pero con actores distintos. La composición de clase y sociocultural también ha cambiado. En estas circunstancias, se pasa de una relación clase-identidad nacional y cultural de tipo "traslapada" a otra "intercruzada" (Worsley, 1984), pero además ambigua, relativa a la posición de los sujetos en las relaciones sociales.

En el marco de los Estados nación, los miembros de minorías y mayorías han obtenido, deseándolo o no, la condición formal de ciudadanos. Como ya lo señaláramos, ésta es una situación general a los países andinos, Chile incluido. La identidad nacional o un conjunto de identidades colectivas no son necesariamente incompatibles con identidades étnicas o de tipo cultural, a condición de que sigan un principio segmentario de mayor a menor inclusividad, o según uno de diferenciación para el caso de sociedades estructuralmente más heterogéneas. Ser miembro de una unidad social correspondiente a una esfera específica, a una unidad menos inclusiva o más abarcadora que un grupo o categoría que se define en términos culturales no es, en teoría, una pertenencia necesariamente excluyente. En cada nivel o ámbito, lo que interesa es que su existencia tenga un carácter

<sup>28</sup> Propietarios rurales de cierta importancia, trabajadores en los yacimientos salitreros, empleados en las empresas de la minería del salitre, etc., por diferencia con campesinos pobres que producen principalmente para la autosubsistencia.

socialmente relevante para los grupos implicados. Pero ésta que acabamos de señalar es una condición que en el norte de Chile no se materializó y que se tradujo, por el contrario, en un cuestionamiento interno de la etnicidad y la identidad categorial de "indio" basada en esa etnicidad, y en la confirmación externa de definiciones y fronteras sociales. Un nivel de identidad colectiva, el de la categoría social y cultural de "indio", es asumido por las propias poblaciones indígenas como algo desechable.

La cuestión de la trascendencia o circulación entre las fronteras étnicas es importante en un doble sentido para la realidad que aquí estudiamos. Por un lado, las fronteras étnicas en los Andes coloniales y, de manera más expedita, durante tiempos republicanos, han sido relativamente difusas y la circulación entre ellas bastante activa. Por otro, la constitución de una identidad estigmatizada (en torno a diversos estereotipos de "indio") crea un poderoso impulso para que los individuos busquen asimilarse en la contraparte social y cultural más prestigiosa. En contextos donde las identidades colectivas con base cultural están estigmatizadas, su expresión es siempre problemática y tiende a manifestarse sólo en espacios intraétnicos e incluso privados. Sostenemos que la identidad nacional y, en concordancia con la anterior, la identidad política de la ciudadanía, es el tipo de identificación a la que las poblaciones indígenas regionales, ahora aymaras y atacameñas, por largo tiempo han optado volcarse, buscando trascender la condición infamante de "indio".

¿Qué promesas traslada la identidad nacional y la ciudadanía a la conciencia indígena regional durante el último siglo y medio? Creemos que principalmente dos. Primero, la ciudadanía postula una comunidad reunida alrededor de un vínculo político entre iguales. Establece en las formas una base de igualdad social desde la que los individuos participan en la sociedad. Rompe de esta manera con el principio estamentario con el que se construyó la noción de "indio". Con ello se inicia la transformación del pacto político de dominación, de uno de origen colonial, a uno moderno de ciudadanía. Situando históricamente esa ruptura, debemos ubicarla ya bien avanzado el siglo XIX. Los gobiernos bolivianos y peruanos, la Iglesia y las elites locales mantenían en las regiones andinas de sus territorios, incluidas

aquí las tierras de Atacama y las de Tarapacá y Arica, relaciones de tipo neocolonial con las poblaciones indígenas ("contribución indígenal", formas de dominio cuasi señoriales, exacciones religiosas, etc.). No obstante, tales relaciones no son propiamente coloniales. No son una mera traslación colonial; se presentan diferencias por relación con ese periodo histórico (cambios en el papel de la comunidad, en los derechos sobre la tierra, en las formas de administración del poder local, etc.) (Gundermann, 2002). Pero, con cambios y todo, se reprodujeron sociedades regionales segmentadas en estamentos basados en la diferencia social entre "indígena" y no indígena<sup>29</sup>.

En segundo lugar, esa igualdad abstracta supone algunas condiciones que permitan materializarla. En términos culturales, se trata de parecer o compartir aspectos significativos con aquellos sujetos, individual o colectivamente considerados, que participan de esa comunidad de iguales. Porque, si se es "indio" o recién se está en tránsito de dejar de ser "indio" (en términos culturales), con dificultad se es ya un integrante de esa colectividad

<sup>29</sup> Una representación política de la sociedad como un espacio social compuesto de estamentos, de grupos adscritos, estaba todavía presente y se puede leer entre líneas en las diferencias que en algunas comunidades altoandinas opusieron a innovadores y conservadores del *statu quo*, a propósito de la creación de escuelas, la enseñanza primaria obligatoria, la alfabetización y castellanización. Todo esto hacia la tercera y cuarta década del siglo XX. Aquellos que se manifestaban temerosos de los cambios y discutían los trabajos, esfuerzos y egresos que esto les significaba (construir escuelas, erogar fondos con fines escolares, apoyar a profesores, etc.), aducían que con la educación formal la sociedad se desordenaría, los frenos morales se derrumbarían, los hijos ya no tendrían respeto por sus padres. Preferían permanecer como siempre habían estado: como hablantes del aymara (y por lo tanto aislados "por dentro", si cabe una expresión así), residiendo en sus comunidades y resguardados por ellas (en un espacio andino local), criando a los hijos de la manera apropiada (con apego a normas y preceptos andinos), siendo responsables en sus deberes con los poderes exteriores, respetando y colaborando con sus autoridades locales (caciques, alcaldes). Es todavía el eco de una imagen del reparto social en el cual el "indio" ocupa un lugar determinado en el espacio social, como un estamento subordinado. No les faltó razón en sospechar la envergadura y profundidad de los cambios que la escuela estimularía. Fueron avasallados por la convicción y fuerza de los jóvenes innovadores; debieron conformarse con observar cómo los vientos de cambio arceciaban.

general. Ser ciudadano presupone en este caso un tránsito, una transformación. Esa transformación se definió como el dejar de ser "indio", el dejar esa condición social exclusiva y, en tiempos modernos, definitivamente segregada. Esa condición podría superarse con la integración. De esta manera, la conciencia indígena de la ciudadanía no consiste, en general, en una versión intelectualizada y formalizada de derechos y deberes en relación con una comunidad política, sino que se codifica y verbaliza en un argumento y demanda de integración social. El fundamento de la validez y legitimidad de esos requerimientos son los deberes del Estado para con la población. La imputación al Estado de que tales deberes le conciernen pueden expresarse en términos éticos o morales, en un lenguaje de medios a fines económicos o sociales<sup>30</sup>, y también en uno político. En este último caso, como deber concernido en el hecho de formar parte de Chile, de integrar el país Chile, el pueblo chileno, los chilenos. Esa definición de ser entre los chilenos no se entiende, no puede concebirse en términos de un arreglo social estamentario o patrimonialista, sino en uno de igualdad basal, de comunidad de iguales en esa pertenencia.

En esta perspectiva, la de "indio" es una condición que en la historia regional moderna ha estado íntimamente relacionada con la ideología del progreso y del cambio. Si la una es una igualdad jurídica, ésta será la búsqueda de una igualdad construida en el cambio hacia formas culturales y de vida social cuya valoración como metas deseables comparten indígenas y no indígenas, pero que los primeros enfrentan desde un estado de desarrollo aceptado como inferior. Este tránsito es concebido por sus actores como un proyecto de civilización.

Cuando por parte de las poblaciones indígenas regionales se habla de "civilización" y "progreso", ¿en qué se razona concretamente? Si atendemos a la acción colectiva andina de base local desplegada durante el siglo XX, deberemos concluir que ella

<sup>30</sup> Hoy se dice: "El gobierno debe ayudarnos porque nosotros somos los que hacemos soberanía, los que al cabo cuidamos la frontera, los que se sacrifican en estas soledades", o también: "Nosotros somos los que producimos alimentos en la región", etc.

se concentra en ciertos tópicos bien definidos: vías de comunicación, escolarización y acceso a las instituciones y servicios del Estado. Lo primero es asociado ante todo a la integración económica con la región. Lo segundo, a la integración social y cultural que hace posible la castellanización y la escolarización de la población indígena. Lo tercero, al reconocimiento del Estado como sujetos de derechos y de deberes; es decir, al reconocimiento como ciudadanos.

La integración y el cambio reseñados acarrearán también movilidad social o, al menos, apertura y posibilidades para la movilidad social. Ésta puede concretarse en una sociedad deslocalizada, que ha roto las barreras de contención social y cultural para integrarse y participar de la región. Ya no sólo se remite al espacio social andino y comunitario. El desborde desde los espacios sociales andinos hacia la región norte dio forma a una modalidad de integración social moderna. Con ella fueron adquiriendo fisonomía ciertas consecuencias de amplio alcance, algunas en pleno desarrollo: profundas transformaciones culturales ("civilización"), acceso a bienes y servicios de tipo urbano (modernización), apertura a la movilidad y el cambio social (circulación intra e inter clase), y participación social y política (ciudadanía).

Lo anterior supone dos condiciones que se dieron en el Norte de Chile. La primera es un Estado involucrado en la asimilación de las poblaciones indígenas y que, por esta vía, buscaba alcanzar inclusión social; es decir, mayores niveles de participación (a través de la acción organizada, la expresión política, el acceso a servicios y apoyo social promovidos desde el Estado, etc.). Ello pudo darse desde el momento en que, ya a finales de la década de los años treinta, el Estado chileno se hace socialmente incluyente y la suerte de los sectores sociales populares forma parte efectiva de un proyecto de sociedad que busca el progreso y la modernidad. Reconocemos, asimismo, un antecedente en las llamadas políticas de constitución de soberanía y chilenización que empezaron a materializarse de manera efectiva desde principios de siglo (González, S., 1996, entre otros varios de sus trabajos que abordan el tema). A esto podemos denominarlo, en los términos de Turner (1989), un proceso de conformación de una ciudadanía concedida o pasiva (impulsada desde el Estado).

La segunda es la reacción de los pueblos indígenas a la acción impulsada desde el Estado. En algún aspecto, ésta pudo ser de retracción e incluso de resistencia, pero en general convocó de una manera notablemente exitosa el interés y la movilización indígena tras un buen número de objetivos de cambio cultural y social. Podríamos calificarla como una ciudadanía activa con efectos de asimilación cultural.

Esta última adjetivación nos pone en alerta acerca de la condición también problemática, por momentos violenta, y normalmente impositiva que tuvo el proceso indicado. El autoritarismo de que se dotó, el retardo relativo con que se fue dando, sus retrocesos, su condición ante todo formal, sus resultados en no pocos aspectos sustantivos muy poco relevantes para la suerte de las poblaciones indígenas alcanzadas, sus efectos profundos sobre la matriz cultural andina, todo ello hace manifiesto este aspecto socialmente complejo de la relación con el Estado y la sociedad regional.

#### 4.3. Represión y prejuicio: los indígenas como peruanos, bolivianos e "indios"

La dinámica del cambio social y sociocultural regional la hemos referido a la acción de la economía del enclave y sus espacios de influencia andinos, así como a las relaciones entre sujetos colectivos con extracciones y etiquetaciones nacionales y socioculturales diferentes ("chilenos", "peruanos", "indios"), que son transformados y también creados por la acción del capital, la economía del enclave y los modos de incorporación de las poblaciones a ella. La acción del Estado, mencionada reiteradamente, requiere un mayor detalle. Antes de retomarla, es útil establecer con más claridad ciertos cambios en el concepto de "indio".

Ya en un momento temprano para los temas que estamos tratando, el de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, la noción de "indio" cambió de significado. La noción ingresa a un campo semántico distinto y en ello el concepto se hace moderno. Pasó de designar una condición social estamentaria, a denotar una condición sociocultural disminuida en una escala de cambio social que toma la dirección de la modernidad. Ya no expresa uno de los términos en una arquitectura

social tradicional, en un reparto social imaginado como permanente. "Indio" se incorpora a un registro temporal definible como moderno. No designa ya un sujeto en un espacio social jerarquizado. "Indio" es el polo de inicio de un tránsito. "Indio" es un estado y una condición a superar. "Indio" era pasado (origen), y es también presente (condición), pero ahora es además futuro (cambio). "Indio" es ahora movimiento, deja de ser estatus. Su valor referencial es en esta nueva ubicación semántica la de nombrar el término opuesto, la de indicar de manera invertida la imagen de la meta a arribar. ¿Y cuál es esta meta? Ya lo dijimos, la de la integración. El concepto de "indio" se inscribe ahora en un paradigma semántico del cambio, el progreso y la civilización.

La condición estamentaria, neocolonial del indio fue reproducida por el Estado peruano hasta por lo menos mediados del siglo XIX y, en la región de Atacama, el Estado boliviano lo hizo hasta la Guerra del Pacífico. Será principalmente bajo el dominio chileno que, de manera más extendida, el Estado empieza a tratar con sujetos no ubicables en estamentos sociales neocoloniales, sino en relación, principalmente, con su condición nacional (chilena, peruana o boliviana). En esta misma línea, desde el Estado chileno se trata con individuos socialmente jerarquizados y con pertenencias nacionales distintas, no con condiciones socioculturales como la de "indio". Para nadie es desconocido el vocablo y su importancia en las relaciones sociales, pero no representa a un tipo de sujeto que sea objeto, en tanto que tal, de políticas de acción por parte del Estado. "Indio" será un adjetivo, un atributo, no un sujeto. Ese atributo remite a una posición, una de las más bajas en la escala del cambio social. Esta escala ubica lo estático, el atraso, lo tradicional, a veces lo bárbaro en un extremo, para de ahí dirigirse hacia el progreso, el adelanto y también la civilización, en el otro<sup>31</sup>. Es du-

<sup>31</sup> "Un solo camino que conduce a mejores cosas y por el cual se mueve toda la humanidad aunque a diferentes velocidades; ésa es la idea de progreso. De esta manera, el retraso reemplazó al concepto del mal como caracterización genérica de lo que es indeseable. Decir que algo es 'malo' llegó a sonar como arcaico y vagamente cómico. El *atraso* es empero una forma de denigración que tiene sentido. Es una categoría moral que puede usarse porque encaja bien en la manera en que vemos el funcionamiento del mundo" (Gellner, 1998:58).

rante todo el siglo XX que se impregna plenamente de ese significado la (exo y endo) identificación de "indio", y es en ese sentido asumida por parte de los propios "indios" y también por parte de los que se ubican fuera de tan baja condición relativa en la escala del cambio a la modernidad.

En estas circunstancias, la identidad categorial de "indio"<sup>32</sup> termina adquiriendo el valor de un estigma. La distintividad social y cultural asociada es pensada y vivida como una condición desvalorada, como una posesión estigmatizada<sup>33</sup>. Como hemos dicho, experimentar una identidad sociocultural de este modo se relaciona con un sistema de desigualdades sociales regionales de larga data (de origen colonial), aunque cambiante históricamente. Su génesis supone un proceso de estereotipificación de la sociedad, la cultura y la personalidad indígena aymara o atacameña y, además, el consentimiento prestado a tales estereotipos. La etiquetación se ha esencializado, se ha transformado en una identidad esencial (en los términos de Miles, 1989). La legitimidad de los estereotipos se expresa de manera palmaria en la aceptación por los propios indígenas de poseer los atributos estereotipados, de que su identidad de "indio" corresponde en buena medida con los elementos estereotípicos.

Hay evidencia de que por lo menos un sector de indígenas de las zonas agrícolas de esta región había desarrollado una conciencia de pertenencia nacional peruana y de negación de sus orígenes indios, un proceso de transformación en "mestizos" a través del cambio cultural y político, cuestión asociada al proceso de transformaciones de clase e identidades mencionado más arriba. Esta situación pudiera explicar la resistencia más activa

<sup>32</sup> No étnica propiamente. Una identidad social de etnia, de pueblo o minoría cultural es una subjetividad que en la región se elabora recién desde finales de la década de 1980. Con antelación se tenía una identidad categorial de "indio", no reducible propiamente a una identidad étnica y, además, experimentada como un estigma social. Es una identidad que en el siglo XX se relaciona con la mayor o menor distancia del cambio modernizador. Los aspectos culturales están presentes tiñendo o coloreando las relaciones sociales, pero son importantes en tanto posesiones que se deben en definitiva reemplazar, no promover.

<sup>33</sup> Confróntese, Eidheim (1969), para el análisis de un caso de identidad étnica como estigma.

que en los valles se opuso a las presiones y actos de fuerza con que las autoridades chilenas buscaban consolidar a principios del siglo XX, especialmente en la zona de Tacna y Arica, la anexión definitiva de esas tierras. Esto significó deportaciones temporales de grupos, expulsión de individuos desde la región amagada y muchas veces del país, amedrentamiento sistemático, abusos contra la propiedad indígena, presiones de toda índole para el cambio de nacionalidad, encarcelamientos arbitrarios, procedimientos judiciales discriminatorios, etc. Sobre esto hay todavía una memoria viva. La fase más virulenta de la represión contra la población peruana se vivió desde la primera década del siglo XX, hasta la resolución de la cuestión de Tacna y Arica, dos décadas después. Las características del proceso de anexión fueron mucho menos extremas para la población atacameña en los territorios bolivianos de la, por aquel entonces, provincia de Atacama.

En la visión de la población y de las autoridades chilenas de la época, la mayoría de la población andina, especialmente la de las zonas de valles, prevalece una definición a la vez excluyente y desvalorizadora. De extranjero como enemigo y sujeto de sospecha (peruano o boliviano), a quien cabe vigilar, controlar, reprimir y expurgar según el caso. Pero también, para gran parte de ella (en particular, la residente en las alturas andinas), se mantiene la atribución de "indio", como sinónimo de atraso, de estar fuera de época. A medida que se establece formalmente la nacionalidad y se implementan medidas tendientes a lograr la transferencia de lealtades nacionales donde las hubiere (por ejemplo, a través de la escuela de primeras letras y la conscripción militar), la cuestión de la extranjería pierde la importancia política de las primeras décadas de este siglo, aunque sin desaparecer. Permanece como supuesto, como definición no oficial, sin embargo, la noción de "indio" como caracterización de las poblaciones que más tarde suscribirán el concepto, ahora sí étnico, de "aymara" o de "atacameño". Continúa presente hasta hoy en la manera como las poblaciones indígenas regionales son vistas regionalmente. En efecto, los fantasmas del pasado no nos abandonan del todo. Podemos verlos en sus dos versiones: en el de la asociación conceptual entre "indio" y "atrasado" o

“incivilizado”<sup>34</sup> y en el del prejuicio que sigue identificando “indio” con “extranjero”. En ambos casos se trata de la negación del otro, de la no igualdad y de la diferencia jerárquica que se expresa en actitudes que van desde la compasión hasta la sospecha.

Argumentaciones de este tipo, rastreables prácticamente desde finales del siglo pasado, han servido como un medio para justificar y legitimar prácticas discriminatorias de toda índole, a veces muy sutiles, que impregnan la conducta oficial y de la población civil en sus relaciones con los indígenas. Hay sin duda avances considerables y la arbitrariedad impune, o la sumisión abyecta a la autoridad o la figura del “chileno” son más raras que en el pasado, pero siguen eventualmente existiendo. Mientras no se superen, en la región septentrional del país estará en entredicho una igualdad real entre chilenos con distintos orígenes e historias, en cuanto al vínculo político que los une a una comunidad nacional amplia.

Entre la rebelión de Túpac Amaru de finales del siglo XVIII y el movimiento étnico contemporáneo, transcurren alrededor de 200 años en los que una identidad indígena positiva y fuerte se mantiene replegada en dimensiones microsociales, en la comunidad local. La pérdida de autoridades étnicas regionales que servían de factor de aglutinación intercomunitario impedirá en lo sucesivo articular en esta región acciones y propuestas más amplias, con base en la categoría social de indígenas, por ejemplo<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Se sigue pensando lo que ahora, ya etnificado, denominamos aymara o atacameño como una condición indeseable, carente de valor, poco funcional para los tiempos que corren, ajeno a la modernidad y extemporáneo, cuestión que suele ser compartida por aquellos miembros de la población que mantienen una óptica asimilacionista para el destino de su pueblo y cultura. Una concepción de la cultura indígena entendida como carencia y puerilidad está en la base tanto de una identidad construida alrededor del estigma, como de los procesos de cambio cultural y social vía asimilación. Por lo demás, las que se han venido formulando son identidades de doble faz, étnica en la medida que miran al pasado, pero con orientaciones definitivamente modernizadoras si nos remitimos al presente.

<sup>35</sup> Junto con otras transformaciones de finales del siglo XVIII y de una buena parte del siglo XIX, éstas conducirán, primero, a la cancelación de la “república de indios” (más tarde sólo categoría social particular, en ausencia de derechos especiales en cuanto estamento social), pero sin que en su reemplazo cristalice

Se refuerza un sentido de pertenencia, de lealtad, de compromiso con un ámbito local, a la vez espacio de reproducción económica, política y cultural. Lo que ya a inicios del siglo XX encontramos definido es, en cambio, una identidad colectiva supralocal negativa, definida al interior del campo semántico del concepto de “indio” (expresable como la conciencia de ser partícipe de diferencias en la inferioridad). Es una identidad que implica la conciencia de tener un repertorio cultural propio y distinto, elementos de una historia común y un sentido de pertenencia al territorio, al grupo social y a la tradición de la comunidad de origen, pero que no se vive como afirmación de lo propio (con sentimientos de orgullo y de valoración positiva de lo autóctono) y tampoco como contenido de proyecto de futuro para los individuos o los grupos. Una identidad negativa vivida como estigma genera, por el contrario, vergüenza, inseguridad, agravio, frustración y también sumisión, aceptación y resignación.

Las respuestas de las minorías a la asimilación han consistido en el rechazo activo contra ella o, en otras ocasiones, han buscado, también activamente, una completa integración a la sociedad dominante. En las condiciones históricas y sociales reseñadas, una posibilidad abierta que atestigua la experiencia de cambio social desarrollada desde las propias comunidades andinas es la de la asimilación. En la medida en que se haya tomado esa opción, se establece una convergencia con la vía de la integración social y asimilación cultural desplegadas por el Estado. En el ahora norte chileno han tenido lugar, según hemos insistido, procesos de este tipo con un activo involucramiento indígena en la incorporación, incluso desde momentos anteriores a la anexión chilena, si nos referimos al Perú. Ello se activa-

una efectiva inserción de estos grupos en un proyecto de nación. Se avanzó en la destrucción de importantes instituciones indígenas coloniales, pero a esa destrucción no sucedió una efectiva incorporación a la ciudadanía. Como diría Mariátegui, la nación se intentó construir “sin el indio y contra el indio”. A la larga, éste fue visto según el prisma de oposiciones tales como progreso / atraso, inferioridad / superioridad, barbarie / civilización, que no dejan espacio a la operación de un principio de igualdad en las relaciones entre grupos con diferencias socioculturales; a lo más, señalan la integración a una sociedad nacional ajena, definida desde los no indios.



rá todavía más durante el siglo XX, mediante la compulsión en ciertos momentos, la educación, la integración territorial, etc. La dinámica del cambio sociocultural en el espacio andino chileno moderno ha seguido claramente una tónica de asimilación.

Además de consecuencias prácticas sin duda importantes y sentidas por la población aymara y atacameña (acceso a mercados, ruptura del aislamiento, apropiación de herramientas lingüísticas), están implicadas cuestiones más profundas que podemos sintetizar bajo el título de un complejo proceso de transformación de la etnicidad y la identidad social (de "indio"). En los últimos 50 o 60 años, las poblaciones andinas desplegaron una decidida actitud de integración social y asimilación cultural. Considerando esta última dimensión, podemos reconocer una doble faz. Por una parte, se presenta una negación sistemática de los contenidos culturales que operaban como marcadores de identidad sociocultural (vestimenta y lengua, entre los más destacados), sostenida en una visión estereotipada de su valor y de su inutilidad como medio de enfrentar los desafíos de un mundo que se va integrando de manera progresiva e inexorable. Por otra, se hace presente la visión igualmente incompleta y limitada, pero con una valoración cuyos signos son inversos, de la importancia de adquirir ciertos marcadores étnicos e instrumentos culturales estratégicos que provienen de la población mayoritaria. La ideología que legitima tales contenidos es la de la "civilización" y el "progreso". Desde el Estado y desde las propias comunidades, en la medida que lo acepten, la asimilación se enviste como proyecto civilizatorio.

Es un proceso contradictorio y, como cabe suponer, de largo plazo<sup>36</sup>. La cultura no es algo que se quita o se pone a voluntad. En esta medida, el cambio absoluto no existe, es un concepto límite. Pueden necesitarse muchas generaciones para que se pro-

<sup>36</sup> Lo que en Perú se ha llamado el reemplazo del mito de Inkari (que entre las poblaciones indígenas de la sierra hablaba de la eventual recomposición de la sociedad antigua, dispersa y desagregada por la geografía de los Andes a la manera de los órganos de un cuerpo) por el mito del progreso, del cambio y la enajenación de la identidad. La evolución ulterior de los cambios no se ajusta a una u otra visión, sino que más bien resulta una síntesis nueva, como ya se ha hecho notar (Degregori, 1986; Montoya, 1992).

duzcan cambios culturales estructurales y, por lo general, éstos tienen en fuerzas y compulsiones externas sus causas principales<sup>37</sup>. Piénsese tan sólo en lo que significa el cambio lingüístico: primero el paso del monolingüismo indígena al bilingüismo y de éste, en el extremo, al monolingüismo de la lengua nacional y luego un contexto institucional (por ejemplo escuela o la conscripción militar) y relaciones sociales y económicas (por ejemplo, la existencia de mercados de fuerza de trabajo) en donde todo ello sea posible y pueda materializarse<sup>38</sup>.

Tal voluntad de cambio endógeno encuentra en los gobiernos desarrollistas de mediados del siglo pasado un importante apoyo. A partir de ese momento y prácticamente hasta hoy, las tendencias "progresistas" (en la dirección de cambio como asimilación) presentes en las comunidades encontrarán en la administración pública regional una buena contraparte para implementar acciones. De aquí que pueda postularse una comunidad de intereses entre aymaras y Estado en función de la transformación social y cultural indígena. En la óptica de autoridades y burócratas, se trataba de la integración de una población geográfica y socialmente marginal, sospechosa de extranjería y además rezagada dados sus antecedentes socioculturales; en la de los indígenas la búsqueda de integración social y, con ello, de ciudadanía, a costa de la pérdida de etnicidad, de cultura, de alteridad y su recambio por formas culturales populares (fenómeno que en los hechos termina siendo más bien mestizaje cultural). De ahí el carácter profundamente contradictorio de este prolongado proceso.

<sup>37</sup> Por ejemplo, la reducción a comunidades del pueblo mapuche a fines del siglo pasado que redefine la economía, las relaciones políticas y precipita cambios culturales de considerable amplitud (Bengoa, 1985).

<sup>38</sup> Las comunidades aymaras monolingües del castellano cercanas a la Pampa del Tamarugal llegaron a serlo en un proceso de más o menos 150 años. Hacia 1820 eran en su gran mayoría monolingües del aymara; luego, progresivamente, producto de la relación con el ciclo salitrero van reemplazando su lengua por el castellano, hasta hace algunas décadas atrás en que a lo más se conoce algún vocabulario vernáculo y la lengua indígena ha dejado de ser un instrumento de comunicación en uso (Gundermann, 1994).

#### 4.4. Estado, asistencialidad y transformaciones sociales andinas

Desde finales del siglo XIX, en ciertas comunidades de valles y desde la década de 1940 en las tierras altas, se van creando escuelas de primeras letras. Los enormes esfuerzos realizados por los indígenas y sus dirigentes comunitarios para conseguir la llegada de profesores, construir con sus propias manos los establecimientos escolares, trasladar implementos y mobiliario escolar a lomo de mulas a veces por 100 o más km de cordilleras, desplazar la fuerza de trabajo infantil desde la economía campesina al aula, etc., hablan de una verdadera obsesión por la escolarización. ¿Por qué este interés apasionado?

Tal interés fue protagonizado por el sector de las comunidades que no estuvo dispuesto a seguir viviendo la fatalista condición de "indio", la separación de dos sociedades, la india y la *k'ara* (no indígenas, los "blancos"); por lo que estuvieron dispuestos a romper el aislamiento, tener acceso a las ciudades y a los mercados de fuerza de trabajo regionales, idealmente en igualdad de condiciones que los demás sectores populares. El acceso a la educación era y es verbalizado como el dejar de ser ciego, el salir de la ignorancia, el dejar de estar anulado, inerte e incapaz, despejar la oscuridad en que se vivía<sup>39</sup>. Para ellos, la castellanización y la alfabetización eran, especialmente la primera, indispensables para la integración y, con ello, la asimilación. Se puede entender entonces que la educación fuera una cuestión estratégica para la apuesta por la nivelación, para la transformación del indígena vivido como "indio" estigmatizado, a ciudadano, para la negación de la sociedad de origen y la aventura del enmascaramiento y el cambio cultural<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> La creación de la escuela opuso, a veces de manera conflictiva, un sector "progresista" con un sector "fatalista", representado especialmente por los mayores y ancianos que, sobre todo desde argumentos morales (el temor que hijos y nietos como resultado del paso por la escuela resultaran flojos o irrespetuosos de la autoridad de los mayores y de las tradiciones), se resignaban todavía, como mal menor, a seguir siendo como siempre se había sido.

<sup>40</sup> Esta cuestión ha sido planteada para el caso peruano por Rodrigo Montoya (1992). Aquí como allá, la contraparte de la ciudadanía es el socavamiento de la etnicidad.

En contextos de relaciones interétnicas donde el estigma planteado desde la sociedad nacional cruza las relaciones con una minoría subordinada y está encarnado en las conciencias y los actos de los individuos, la identidad es, más que en otros casos, una construcción desde la definición del otro. Marca, por así decirlo, el proyecto de un no ser. En una situación donde el estigma define una identidad negativa se entiende que la ciudadanía se presenta como una meta muy apetecible. Por lo tanto, hay relaciones de dominio y subordinación, pero no necesariamente de conflicto interétnico ya que existe un cuerpo de propósitos común en torno a la asimilación y la difuminación del indígena en la sociedad mayor. Aunque las estrategias pueden variar, hay un conjunto de objetivos comunes.

Esta realidad contó con un Estado capaz de impulsar un proyecto o al menos un proceso de integración y asimilación. El Estado chileno viene desarrollando a través de muy diversas medidas una acción deliberada en este sentido. Hasta el inicio de la década de los años '30, su acción estaba dirigida a asegurar la posesión definitiva de los territorios del extremo norte, por lo que coexistieron iniciativas tendientes a la integración (presiones para el cambio de nacionalidad) o a la represión (expulsión de ciudadanos peruanos). Terminado este período de compulsiones, se abre paso una lógica distinta signada por la idea de "adelanto" y "progreso" de las comunidades locales. En torno a la comunión de propósitos ya indicada: los objetivos de integración territorial, el desarrollo de servicios de educación y salud, el mejoramiento de la actividad agropecuaria o el aumento de los ingresos campesinos, se reúnen los sectores "progresistas" de las comunidades con las autoridades sectoriales y provinciales.

Las tendencias indicadas fueron ostensiblemente reforzadas durante el gobierno militar. Pero por razones muy distintas a las de la integración desarrollista que caracterizó las administraciones de la décadas de 1960 e inicios de la de 1970. La región andina cobra una importancia nueva por razones geopolíticas. Ello no tiene que ver directamente con los indígenas como eventuales grupos étnicos, sino en cuanto población nacional que, en esas condiciones geográficas, es la única que en un espacio cua-

si vacío como el del desierto de altura nortino podría constituir una "frontera viva". La manera como se intentó asegurar la retención de población fue otorgando servicios y subsidios que tendieran a igualar los estándares de vida rurales con los urbanos.

La gestión de las autoridades militares se tradujo en crear, ampliar y mejorar bienes y servicios en y para la zona andina. Sin que represente una lista exhaustiva, operaban servicios de salud rural (se crearon o mejoraron postas a veces con personal estable y en otras con rondas periódicas); se mejoró la infraestructura escolar y se ampliaron las prestaciones escolares (alimentación complementaria, internados, etc.); en un nivel básico se apoyaba la producción agropecuaria (a través del Instituto de Desarrollo Agropecuario); pensiones asistenciales de diverso tipo (invalidez, viudez, ancianidad, subsidios familiares) fueron obtenibles con relativa facilidad. En las áreas consideradas económicamente viables, existía cierto acceso al crédito agrícola, se mantuvo el abastecimiento subsidiado de alimentos para zonas extremas, oficinas del Registro Civil e Identificación atendían regularmente, los servicios municipales estaban presentes, se recibía alguna ayuda ante emergencias (terremotos, avenidas de agua, incendios). Existía control fitosanitario y control aduanero de fronteras. La policía concurría cuando se le requería, usualmente de manera bastante enérgica..., etc. Los juzgados de policía local, a cargo de alcaldes designados de entre oficiales y a veces suboficiales de las fuerzas armadas, eran bastante efectivos, aunque los resultados y los criterios de administración de justicia en este nivel local pudieran ser frecuentemente dudosos. Por otra parte, se mejoraron y mantuvieron caminos, se construyeron tramos de acceso a localidades donde no las había, se renovaron sistemas de radiocomunicación, etc. La presencia del Estado fue abrumadora en muchas de las nuevas áreas alcanzadas por los esfuerzos de integración territorial de estas zonas extremas.

A las poblaciones locales se les dio acceso a bienes y servicios provistos o facilitados por el Estado que antes no estaban disponibles sino en las cabeceras municipales o, más frecuentemente, en las propias ciudades costeras. Se llevaron servicios y ayuda social valiosa para quienes sólo llegaban a obtenerla fuera del espacio andino. Mucho de lo anterior no habría sido posi-

ble sin un instrumento de administración y gestión de gran importancia como los municipios. A éstos correspondió un rol de gestión directa y también uno de coordinación para una más expedita y eficiente acción de los organismos sectoriales del Estado que se hacía concurrir a las zonas andinas.

El objetivo geopolítico de retención de población fue un sonado y costoso fracaso<sup>41</sup>. Se discute incluso que pudo haber tenido más efectos de expulsión que de retención. Sin embargo, puso al alcance de los aymaras una cierta cantidad de servicios y recursos que nunca habían tenido. Igualó su situación con la de los sectores populares en situación de pobreza y extrema pobreza que, segregados por las características diferenciadoras del modelo económico neoliberal, requieren de apoyo estatal para poder alcanzar una mínima manutención. Desde este punto de vista, con los gobiernos de la década de 1960 la población andina accedió de manera más efectiva a la redistribución realizada a través de los gobiernos desarrollistas. Ese acceso se intensificó durante el período autoritario, pero no según una óptica redistributiva, sino que con base en un tipo de acción basado en criterios geopolíticos y en el rol de subsidiaridad que le definía al Estado el nuevo modelo de desarrollo.

Con los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia se advierte una intensificación de la inversión estatal en las zonas andinas. La Concertación no innova mayormente en la matriz de la acción del Estado en las comunas andinas, que venía dada con la reorganización político administrativa puesta en funciones a partir de principios de la década de 1980. Esa gestión adquiere, eso sí, una fisonomía más democrática (con

<sup>41</sup> La carencia más sensible en la estrategia del gobierno autoritario para el desarrollo del altiplano fue su abstención de involucrarse con la suficiente claridad e intensidad en un mejoramiento de las economías campesinas, que sí habían interesado a los gobiernos de Frei y Allende (por ejemplo, a través del Plan Andino). No fue suficiente una mayor presencia del Estado para favorecer la integración al país, el mejoramiento de condiciones de vida mediante la instalación y provisión de servicios o la entrega de subsidios monetarios. La migración se aceleró pero, como es característico en el agro andino del norte chileno, más que ruptura con el campo, lo que se produjo fue una complejización de las relaciones campo-ciudad.

participación y algún grado de control local). Los factores conocidos de esta intensificación son tres. Uno social: la población de las comunas andinas queda ubicada, según un ranking de pobreza relativa, entre las más pobres de Chile. Considerando las estrategias económicas y sociales características de esta población en las últimas décadas<sup>42</sup>, resulta a lo menos dudosa esta clasificación. Pero existe y es un instrumento de planificación y asignación de recursos. Otro es político regional y se refiere al peso que en la conformación del Consejo Regional (CORE) tienen los concejales de las comunas rurales en el caso de la I Región de Tarapacá. Puesto que este Consejo tiene incidencia en las asignaciones de recursos regionales, se introduce un sesgo favorable a las comunas rurales como consecuencia del factor mencionado. En subsidio de lo anterior, para el caso de la comuna de San Pedro de Atacama (la única atacameña de la II Región), debemos destacar su visibilidad nacional y las alianzas y relaciones favorables de las propias autoridades locales con parlamentarios y autoridades de gobierno regional y nacional a través de líneas partidarias. Un tercero es económico y no es otra cosa que la abundancia de recursos financieros e instrumentos de acción de que han dispuesto los gobiernos de la Concertación, dado el sostenido crecimiento de la economía nacional durante la última década y media, por momentos a tasas muy altas.

Con base en todo lo anterior, resulta no sólo que en términos absolutos hay una inversión pública de proporciones inéditas en las comunas andinas, sino que también en términos relativos esa inversión es proporcionalmente mayor que la que se dirige a la población urbana regional. De esta manera, la relación entre inversión y población andina es bastante alta. Como consecuencia de todo esto, las comunas andinas de la Región de Tarapacá y la San Pedro de Atacama en la de Antofagasta están dotadas de infraestructura (caminos expeditos, sistemas de riego reforzados, edificios públicos), comuni-

caciones (telefonía rural, televisión, radio, Internet), subsidios y pensiones de diverso tipo, servicios del Estado y municipales, proyectos de desarrollo local con apoyo en financiamiento estatal, etc.

La política de discriminación positiva hacia las poblaciones indígenas del país (basada en la Ley N°19.253) tiene gran importancia en la situación anotada. Define a la población indígena como un grupo especial y preferente de acción del Estado. Con todo, es posible que pese más la combinación de un sistema de acción estatal que dejó instalado el gobierno autoritario, la década y algo más de afluencia abundante de recursos financieros del Estado provenientes del sostenido crecimiento de la economía nacional y la operación de una administración del Estado mínimamente eficaz.

Como nunca antes, el Estado se ha hecho presente en estas zonas y, como nunca antes también, la población indígena regional es cliente y dependiente de las prestaciones originadas en la acción del Estado y de los municipios. El espectacular estado de cosas descrito no puede entonces ocultar aspectos cuya evaluación es problemática: dilapidación de recursos en función de mantener clientelas y en desarrollar relaciones clientelares, problemas de coordinación y diagnóstico en la colocación de recursos y prestaciones, vicios de superficialidad y formalismo en los procesos de diagnóstico, implementación y evaluación de proyectos y programas insuficiente, corrupción de grupos beneficiarios, conflictividad por el control de recursos, etc.

En la perspectiva de si las poblaciones indígenas regionales han alcanzado, como respuesta a sus demandas y como resultado de la presencia del Estado en el espacio andino, una cierta igualación en el acceso a sus prestaciones y servicios que otros segmentos de población del país, etc., en ese balance, la respuesta es que tales metas han sido razonablemente alcanzadas. Este proceso fue de la mano de la integración del espacio andino a la región, de una integración social extensiva, de la asimilación cultural, de una importante dependencia del Estado y de profundas transformaciones sociales. Una ciudadanía sustentada en derechos sociales es en la historia reciente de estas po-

<sup>42</sup> Inversión patrimonial, inversión en migración y en instalaciones urbanas, orientación de ahorros hacia comercio y transporte, etc., sin ruptura evidente de relaciones con las zonas andinas.

blaciones indígenas indisociable de grandes cambios. De una manera problemática, entonces, modernización, cambio social y ciudadanía están aquí íntimamente vinculados. Un esquema de tales cambios y de los vínculos postulados se presenta a continuación.

Los espacios sociales andinos del norte de Chile han venido transformándose desde hace mucho tiempo. Los principales cambios corresponden a la descomposición de las comunidades históricas y de las microrregiones campesinas, para dar paso a las pequeñas localidades agrarias de los valles y a las comunidades sucesoriales con orientación pastoril de las tierras de la alta cordillera. Se trata de una transformación que se elabora y objetiva desde mediados del siglo XIX, concluyendo ya hacia mediados de la siguiente centuria. Con tales cambios se salda cualquier resabio de relaciones neocoloniales, para abrir paso a formas de estructuración y dominio congruentes con los ciclos de modernización regional y con la acción de un Estado nacional moderno. Con todo, tales cambios no alcanzan a disolver la distintividad social y ciertas condiciones de reproducción social de las poblaciones andinas, aunque sí a alejarlas rápidamente de cualquier imagen tradicional que se pudiera mantener sobre ellas.

Una nueva pulsación de cambios modernizadores tiene lugar a partir, aproximadamente, desde mediados del siglo XX. Su formulación podría plantearse como el paso de microrregiones campesinas a la regionalización de las sociedades andinas y, en un nivel inferior, como el paso de las neocomunidades a las comunidades translocalizadas. Para decirlo de otro modo: la integración de las zonas andinas interiores a la región se profundiza notablemente y, con ello, las comunidades indígenas ya no pueden ser apreciadas como unidades sociológicas basadas en la copresencia. Ello resulta ser una consecuencia de la ruptura de la relación estructural entre ciclo salitrero y campesinado andino que, desde mediados del siglo XIX, organizó vía el mercado la versión moderna de las microrregiones andinas. En el caso atacameño, no por crisis de la relación con la economía minera, sino que por continuidad y profundización de esa relación con la minería del cobre en Chuquicamata. También es el fruto de las políticas de integración impulsadas por el Estado, desarrollando un sistema vial, creando una infraestructura de comunicaciones,

fundando escuelas por toda la geografía andina y prestando asistencia sanitaria y social a sus pobladores.

La regionalización de la sociedad andina conduce no sólo a una dispersión espacial, sino que sobre todo a una participación en la división regional del trabajo bastante más diversificada que en el pasado. Aunque todavía se advierte una tendencia o perfil de inserción económica y social en la región coherente con su historia agraria y campesina, el abanico se abre cada vez más. Ésta ya no es centralmente agraria y campesina<sup>43</sup>. Se desarrolla una economía cada vez más polimorfa, heterogénea, desruralizada y desagrariada. Por otra parte, los cambios en las condiciones de movilidad, de información y comunicación, de escolarización, de trabajo y generación de ingresos, determinan que los grupos corporativos y las redes de parentesco pierdan parte de sus posibilidades de incidir sobre las personas, de incorporarlas, de darles conducción a sus vidas. Se da así origen a un mundo de relaciones sociales más distendido, más diversificado y más abierto. En un grado no conocido previamente, los individuos andinos intervienen en sus decisiones de vida y trayectorias vitales. Se asiste a la transformación de las relaciones sociales, del lazo social, desde pautas adscriptivas a otras en que la elección se hace presente. La sociedad se hace así más heterogénea y por lo tanto más compleja. Por parecidas razones, los cambios también alcanzan la cultura andina. Estamos en presencia de culturas transformadas y en transformación compuestas de varios planos (local, regional, andino subregional, mundial) de significados y prácticas que se complementan y se oponen, se intersectan y se diferencian, entran en conflicto y se acomodan. Su dinámica no es de integración (las síntesis y reintegraciones culturales son sólo parciales y en cualquier caso provisorias y temporales), sino de heterogenización.

De todos modos, en parte por razones internas (persistencia y creación de redes sociales y parentales, por intereses materiales y por identificaciones comunitarias) y externas (posibilida-

<sup>43</sup> La formulación de estas ideas y su investigación empírica debe mucho a los trabajos y reflexiones del antropólogo Héctor González. Entre otras publicaciones, González (1990, 1996a y b, 1997a y b).

des limitadas para la inserción económica y social en la región), la translocación no alcanza a constituirse en ruptura, desagregación o descomposición entre los segmentos de población (de comunidades locales, de parentelas) ahora deslocalizados. El sistema social andino deja de tener una referencia puramente microrregional y local. Pero puede todavía rearticularse con base en el desarrollo de una economía andina regional, en redes y solidaridades sociales dispersas, en membresías a organizaciones de base en las localidades de origen y lugares de destino, en instituciones culturales andinas (catolicismo andino) y, sostenidas en todo lo anterior, en persistentes identidades locales y en nuevas formas de integración simbólica como la de la identidad étnica. Las restricciones presionan sobre las posibilidades de incorporación, obligando tendencialmente a instrumentalizar las bases de recursos, capacidades y capital social andino para que los sujetos puedan abrirse camino en un mundo más abierto. De esta manera, las restricciones estructurales para una integración regional indiferenciada actuando sobre factores internos y éstos sobre lógicas y estrategias de acción social, dirigen el curso de los fenómenos de integración regional, de tal modo que ella tenga lugar sin un quiebre estructural. La integración se realiza más bien a través de una profunda reorganización del sistema andino. Así, no hay ni desestructuración ni pura continuidad o anclaje en la tradición; el sistema andino sigue una dinámica a la vez de cambio y de recomposición, entendidos como dos aspectos de un mismo fenómeno.

Tales procesos se inauguran con antelación al inicio, hacia mediados de la década de 1970, de una reorientación e intensificación neoliberal de la modernización regional y de las zonas interiores andinas. La modernización de segunda generación que se había iniciado décadas antes se replantea y se hace más agresiva durante el período autoritario (desarrollo impuesto desde arriba, disciplinamiento social, ausencia de participación, presión renovada sobre recursos, acción estatal regida por una lógica de fronteras sensibles, etc.). Más tarde, durante los gobiernos de la Concertación adquiere características más democráticas y participativas, no obstante que la orientación de las transformaciones sociales sigue un curso igualmente desarrollista en coali-

ción con un tibio multiculturalismo. Esta segunda fase de la modernización del último medio siglo incide sobre cambios que resulta de interés resaltar. El espacio andino se municipaliza, se forman municipios que intervienen sobre una gama muy diversa de asuntos vitales para aymaras y atacameños. Lo que antaño fueron periferias municipales, márgenes territoriales, apéndices de municipios dotados de funciones y prerrogativas mínimas adquieren, por vía de la descentralización del Estado, unidad comunal, un conjunto amplio de atribuciones y una dotación no desdeñable de recursos. Con ello parece abrirse una dinámica de signo complementario a la reintegración que tiene lugar con la regionalización de las sociedades andinas. Según esto, nos encontramos en presencia de una realidad socioterritorial y político-administrativa completamente nueva y tributaria de la modernización del Estado chileno iniciada con el período autoritario y continuada por la gestión de los gobiernos que se instalan desde la transición. Desarrollaremos más este punto en la sección siguiente.

#### 4.5. El breve e interrumpido transitar por la participación política

Un largo proceso han vivido las poblaciones andinas hasta llegar a condiciones equivalentes a las de los demás sectores populares del país en el ejercicio de derechos políticos. Pero, ya allí, su historia es la de un breve y accidentado transitar por la participación política efectiva. Es claro que, salvo hasta hoy, en que desde los aymaras y atacameños (más precisamente, de algunos de sus intelectuales y dirigentes) se plantea una relación especial con el Estado y la nación chilenos, el logro de tales derechos han ido a la zaga de lo que las luchas sociales del siglo XX han abierto para las clases populares nacionales, y/o de lo que las clases dirigentes han transigido en conceder en sus afanes de incorporación e integración social. Es un proceso que manifiesta, además, varios otros atributos. Uno es el retardo con que una cultura, la conciencia de ciertos derechos ciudadanos y una práctica de la política se va internalizando, y haciendo efectiva más allá del espacio estrictamente local de gestión de comunidades estructuradas según patrones de origen colonial. Asi-

mismo, la participación política tendrá desfases temporales significativos, dándose primero en la zona aledaña a la región salitrera y los puertos de la costa, para alcanzar más tarde también al altiplano. Ello se relaciona con la progresiva integración del territorio y de sus zonas interiores, donde las distantes tierras altas y sus habitantes van siendo incorporados más tardíamente. Otro aspecto es el del clientelismo que lo caracterizó y que también lo define hasta el día de hoy. Igualmente, tendrá una interrupción importante bajo el gobierno autoritario, atendida la brevedad histórica de la experiencia de participación política. Un último aspecto, su punto de llegada actual es el de un movimiento que demanda y exige no solamente una relación de igualdad, sino que también de alteridad.

Podemos plantear dos grandes momentos en este proceso: el de integración a la nación, el de transformación de la identidad indígena en la igualdad del ciudadano idealmente homogéneo e indiferenciado, cuestión que tuvo un prolongado desarrollo y, en segundo lugar, el de la búsqueda de una ciudadanía cultural y étnica, en emergencia desde hace algunos años. El primer tema implica considerar la cuestión del cambio sociocultural, revisado más arriba, y la relación entre indígenas, sistema político y Estado en la región. El segundo nos dirige al fracaso del proyecto de integración por asimilación que, desde el Estado y desde los propios indígenas andinos, venía impulsándose por lo menos desde principios del siglo XX.

El ejercicio del sufragio por parte de un número importante de la población andina regional es algo relativamente reciente. Para que se hiciera extensivo debió esperarse primero que se alcanzara el derecho al voto por parte de las mujeres y que más tarde éste se ampliara para los analfabetos, ya en la década de los años '60. En todo caso, más o menos desde la década de 1940 y la de 1950 empieza a darse alguna representación andina no indígena<sup>44</sup>, en los gobiernos municipales. Sólo en momentos

<sup>44</sup> Se entenderá esta especificación si se recuerda que población andina (residente u originaria del interior de los territorios nortinos en el pie, las faldas o la alta cordillera andina) no es sinónimo de indígena. Si bien es cierto que para buena parte de la población regional urbana los "indios" son todos los andinos,

tan recientes como la creación de la Comisión Especial de los Pueblos Indígenas (CEPI)<sup>45</sup> en mayo de 1990 y las elecciones municipales de 1992, emergen los primeros representantes indígenas en calidad de concejales y un par de alcaldes. También por ese entonces se designan indígenas como consejeros regionales que integran el Consejo Regional (CORE) o consejeros nacionales ante la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). La novedad es que lo hacen en tanto que tales, como aymaras conscientes de su condición y con una visión positiva de su identidad. Con características propias, aunque con un cierto retardo respecto de la zona aymara, un proceso similar se vive en la zona atacameña.

Podemos hablar, entonces, de varios momentos y situaciones en la participación política indígena regional. El punto de arranque es el de una clientela normalmente oficialista que responde a la voluntad del gobierno de turno. Los agentes políticos del radicalismo (Partido Radical) fueron capaces de crear una serie de puntos de apoyo político en líderes locales, familias o grupos de parentesco en las distintas localidades y comunidades andinas. Esos puntos de anclaje fueron mantenidos hasta el golpe militar de septiembre de 1973, el que suspendió el ejercicio de cualquier tipo de elección, incluidas las organizaciones locales comunitarias. Un poco más tarde, en la década de 1960, también el partido Demócrata Cristiano creó estas bases en las mismas zonas. A través de ellas impulsó su política de promoción popular entre la población andina. Por esos mismos años, los partidos de izquierda (Comunista y Socialista) lograron también algún arraigo en las zonas interiores, las que sirvieron como base social para desarrollar algunas de las acciones que durante el gobierno de la Unidad Popular se impulsaron en el área. Los partidos de derecha no tuvieron una presencia masiva en la zona andina,

para estos últimos, el "indio" de la zona aymara o el "coya" de la atacameña designa (o designaba, si atendemos los cambios recientes en las etiquetaciones culturales) un segmento bien preciso de la población de la zona: aquellos habitantes de las zonas altas, más distantes y aisladas.

<sup>45</sup> Organismo gubernamental encargado de la relación entre Estado y minorías étnicas indígenas en Chile, que luego derivó en la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), creado bajo el gobierno de Patricio Aylwin.

pero sí ciertos enclaves en sitios como el oasis de Pica. Nota característica de la relación con la administración estatal de turno será la distribución y aceptación de "beneficios" y "obras de adelanto" de interés colectivo o, más abiertamente, de ayuda material a los propios individuos, especialmente durante momentos de elecciones. De allí que resultaran limitadas las posibilidades de los partidos de oposición de disputar con el oficialismo la adhesión y las votaciones favorables que éste alcanzaba. De todos modos, dada la pequeña magnitud de la población andina votante y el que la mayoría de la población radicara en los puertos, la clientela electoral andina no fue especialmente requerida por los partidos o los gobiernos y tampoco recibió de sus eventuales lealtades algo más que una limitada ayuda material y social.

La década de 1960 y los primeros tres años de la de 1970 son significativos en la medida en que toda la población andina adulta adquiere formalmente el derecho de elegir representantes y autoridades en distintos niveles de agregación, desde las alcaldías municipales hasta la presidencia de la república. Es también estimulada a ejercerlo a través de la acción de los agentes partidarios locales. En décadas anteriores era algo circunscrito a una minoría, ahora una mayoría es llevada a manifestarse políticamente en las urnas<sup>46</sup>. Es un momento especial, como el vivido casi un siglo antes respecto de la definición de la nacionalidad peruana o chilena, en que de manera masiva y muy explícita la población andina fue consciente de una pertenencia a una comunidad política y a una comunidad nacional, así como de poseer derechos políticos cuyo alcance podía extenderse más allá de su ámbito comunitario o microrregional inmediato.

De igual manera, en este período, lentamente empezará a vincularse una demanda de "desarrollo" local con apoyo electoral;

<sup>46</sup> Sólo cuando la lectoescritura fue una realidad en las tierras altas, la participación de ese segmento como clientela electoral fue una realidad. El desfase con la población de las comunidades agrícolas es considerable. En los valles agrícolas, la existencia de escuelas en las principales comunidades ya desde principios de siglo, junto con una vinculación más íntima con la zona salitrera, facilitaron el cumplimiento de requisitos como electores y el interés por la participación electoral andina bastante antes que en las tierras altas.

es decir, empezará a relacionarse demanda y representación. En algunos municipios aparecerán los primeros regidores andinos. Resultaban una excepción debido a que los distritos andinos eran apéndices territoriales poco poblados de municipios cuyas cabeceras se encontraban establecidas en pueblos y ciudades del desierto o los puertos costeros. Estos dirigentes políticos tampoco sostenían un discurso de la identidad; aquel que verbalizaban estará todavía muy relacionado con ideas como "progreso" y "adelanto" local y provincial y con los metadiscursos políticos de la época y sus eslogans ("revolución en libertad", "vía chilena al socialismo"), acrílicas respecto a lo propio y el cambio cultural. Tendrían que pasar muchas cosas y un importante recambio de elites para que ello fuera posible; de hecho, tales líderes y dirigentes correspondían normalmente a antiguas familias de los valles agrícolas más importantes, algunas relativamente pudientes, con ascendiente sobre la población campesina relacionada. El altiplano, la alta cordillera de los "indios", no quedará al margen de esto, pero su participación se dará más que cualquier otro segmento de población andina, en los términos de una clientela electoral pasiva.

Luego del golpe militar, la represión también se hizo sentir en la zona andina. Los principales dirigentes debieron huir de la persecución, ocultarse hasta que amainaran las represalias y en lo sucesivo desaparecer de la escena pública. Algunos fueron capturados y maltratados, unos pocos también desaparecieron. Fueron blanco del odio los que adherían a los partidos de la Unidad Popular y algunos del centro democrático. La cohorte de dirigentes de la década anterior al golpe se diluyó con la represión y el temor. En lo sucesivo, los municipios estarán intervenidos desde la base y los dirigentes locales serán designados entre personas de probada inocuidad política, de tal modo que la gestión autoritaria realizada por alcaldes y autoridades militares tuviera sujetos dóciles y obedientes que los relacionaran con la población de las comunidades andinas. Se debe notar que la administración autoritaria ejercida por los alcaldes designados gozó por lo común de aprobación. La imagen de orden, acatamiento y de eficacia en la gestión de los asuntos públicos, a pesar de la limitación de recursos si se lo compara con los tiempos presen-



tes, parece estar en la base de este atractivo. Esa aceptación podía hacer olvidar las frecuentes arbitrariedades y abusos de las autoridades impuestas.

Podría decirse, en un sentido amplio, que en las poblaciones andinas regionales la coordinación social no logra resolverse satisfactoriamente según patrones de relaciones entre sujetos individuales o colectivos ubicados en las mismas o similares posiciones sociales. Para ello se requerirían instituciones sociales, como la comunidad de antaño que hoy parece faltar, y disposiciones culturales hacia un compromiso efectivo de entendimiento y de arribo a soluciones sobre asuntos de interés común. Quizá ésta sea una de las claves del atractivo que sobre ellos tiene la autoridad ejercida autoritariamente (aunque no arbitrariamente). Dicho de otra manera, el atractivo por una coordinación política jerárquica (Lechner, 1997)<sup>47</sup>.

En pleno período autoritario tendrá lugar la redefinición administrativa del espacio andino. La descentralización político-administrativa chilena tiene lugar, ante todo, como una manera de transformar el Estado a dimensiones y funciones congruentes con la implantación de un modelo de desarrollo neoliberal (1975-1990). Ya en 1980 se aplica un rediseño del Estado, sin que el centralismo característico del país se modificara visiblemente. El cambio consistió en una reforma de la organización territorial del Estado (Regiones, Provincias y Comunas) y en el traslado de algunas competencias y recursos, todo ello bajo el autoritarismo imperante, un férreo control de la población y, desde luego, la ausencia de participación política. Con esta reforma se inicia lo que denominamos la municipalización del espacio andino.

<sup>47</sup> Es más, esto podría ayudar también a entender la identificación, especialmente en la zona aymara, con figuras de la derecha política. ¿Puede entenderse el voto aymara por el candidato de la derecha (Joaquín Lavín) en las elecciones presidenciales de un par de años atrás como una añoranza de conducción política autoritaria, basada en una experiencia histórica reciente (el gobierno autoritario de Pinochet con una profusa presencia en las zonas interiores andinas), una tradición de demanda y consentimiento de coordinación social externa (Estado), dados escenarios locales de alta conflictividad? Todo ello, para enredar más las cosas, en una situación de complejidad social en aumento.

¿Qué interés pudo existir en transformar periferias territoriales de antiguas circunscripciones municipales en comunas de pleno derecho? Desde luego, no se trató de una concesión a la condición indígena de sus habitantes. Por la asociación con "boliviano", esa misma condición sociocultural fue vista como problema desde un enfoque geopolítico. La municipalización del espacio andino tuvo y tiene el objetivo de hacer posible una presencia más efectiva del Estado en las zonas interiores limítrofes, histórica y culturalmente afines con las poblaciones nacionales de los países vecinos (Perú, Bolivia y Argentina), para, de este modo, llevar a efecto una soberanía eficiente sobre la zona. El diseño político del área consideró, entonces, una acción del Estado basada en la formación de nuevos municipios dotados de prerrogativas y recursos. Se contaría, además, con la presencia de organismos sectoriales (Obras Públicas, Agricultura, etc.), como base para una efectiva integración económica, política (autoritaria) y cultural de una población indígena acerca de la cual se diagnosticaba, en línea con percepciones vigentes desde finales del siglo pasado, una distancia con los intereses de la nación chilena.

Con la reforma político administrativa del espacio interior se crean en 1980 varias comunas exclusivamente andinas o al menos con contingentes significativos de población andina. Esto es válido tanto en cuanto a sus territorios, como a su población. Como resultado de ello se forma un grupo de municipios, todos con jurisdicciones sobre zonas de precordillera andina, alta cordillera y, eventualmente, áreas de desierto o de pie de desierto. Hay algunos en los cuales la población aymara, atacameña o quechua es exclusiva (como Colchane en la provincia de Iquique, y General Lagos en la de Parinacota), o mayoritaria (como San Pedro de Atacama y Ollagüe en la provincia de El Loa; Pica, Huara y Camiña en la de Iquique; Camarones en la de Arica, y Putre en la de Parinacota).

Resulta cómodo diferenciar en los espacios sociales comunales andinos tres ámbitos analíticamente separables entre sí; en lo empírico la diferenciación es menos nítida. Por una parte, la de la economía y el mercado local en la que intervienen agentes y relaciones económicas (economías familiares, productores cam-

pesinos, propiedad de la tierra, relaciones de producción, intercambio comercial, trabajo, ingresos, etc.). De otra, el plano de las relaciones sociales basadas en el parentesco y la comunidad, con sus sujetos y afanes (los hogares, la vida cotidiana, las sociabilidades, diversos aspectos de la reproducción y la coordinación sociales, la deslocalización de tales relaciones). Por último, la esfera política, la consideración de la comuna como un espacio o un campo sociopolítico donde los agentes sociales locales compiten, disputan, transan, acuerdan, convienen, etc., diversos intereses, particular o colectivamente representados. Un aspecto central de ello es la disputa por el control del gobierno local. También se hacen presentes en la arena política local intereses externos y los correspondientes con otras esferas de lo social. En tanto los sujetos ejercen derechos y atribuciones, ese plano es también el de la conformación de la ciudadanía política realizada localmente. Asumimos que con la democratización y, antes que eso, con la formación de los municipios andinos, los gobiernos locales, la autoridad edilicia y la propia institución adquieren una creciente centralidad como organizadores de la política local.

Esa posición estratégica es también sociológica. Sin pretender agotar la enumeración de los mecanismos de reintegración social en los que interviene el municipio, consignemos que, en las condiciones reseñadas, ello tiene lugar a través de su posición de actor central y aglutinador en torno al desarrollo social. También, a través del sistema de funciones y prestaciones de que se benefician las poblaciones andinas, incluso más allá de su condición de habitantes estables de la comuna. Tiene un papel significativo en la generación de infraestructura y comunicaciones que facilitan las relaciones andinas regionalizadas. Otro tanto puede decirse, ya en un aspecto propiamente político, a través de la democratización de los gobiernos locales, de reciente estreno y, con base en su rol de activador de identificaciones locales ubicadas en el plano comunitario y en el étnico, en la medida en que se está incorporando el discurso multiculturalista.

Con el inicio de la transición democrática se conviene en introducir cambios en la legislación municipal. El aspecto más importante de ello es la elección democrática de los alcaldes y

de los demás miembros del gobierno local. Aunque se legisló sobre el particular en 1990, su aplicación efectiva tuvo lugar recién con las elecciones municipales de 1992. Con las reformas al régimen municipal de inicios de los años noventa se posibilita la participación (elección de autoridades, mayor control de los ciudadanos y sus representantes sobre la gestión del municipio, etc.) y, de esta manera, el ejercicio de una ciudadanía política, en el punto de encuentro entre la sociedad y el poder del Estado. Las medidas de democratización del gobierno municipal y la participación implicada estimulan la presencia activa de sujetos sociales andinos locales. Por ejemplo, comunidades locales, grupos de interés, organizaciones de base de distinto tipo, apoyos y clientelas locales de partidos, grupos y redes basadas en el parentesco, etc. Estos entes pueden ser nuevos o antiguos, con bases sociales estrictamente locales o también translocales, con autonomía o dependencia política externa, más o menos críticos del estado de cosas en las comunas. Elaboran demandas, identificaciones e identidades, formulan cursos de acción, interpelan al gobierno local y al Estado, actúan e intervienen cada vez más en el espacio político comunal en proceso de democratización. La generación de autoridades con facultades para la gestión del gobierno local y la demanda por redistribución (como acción dirigida a atender los altos niveles de pobreza andina), desarrollo (servicios, transporte y comunicaciones, educación), defensa (ante la acción de intereses privados y de ciertos organismos del Estado) e identidad (étnica aymara, atacameña o quechua), son los temas en torno a los cuales se organiza la agencia de esos sujetos en la relación con el municipio.

La constitución de los gobiernos locales está, pese a la democratización señalada, mediada por el sistema político más amplio y, en particular, por la estructura partidaria. El sistema electoral chileno, de representación proporcional, pero en una versión extrema de tipo binominal, obliga a la constitución de listas y a umbrales de representación aptos para la disputa política organizada partidariamente. Los intereses comunales procesados por el gobierno local son entonces dirigidos y muchas veces reformulados según lineamientos de partido. La representación extrapartidaria se ve severamente limitada. Una consecuencia

de lo anterior en los distritos comunales andinos, es que las posibilidades de representación étnica autónoma son remotas. El ejercicio político de la multiculturalidad encuentra aquí una de sus tantas cortapisas.

Hecha la presentación previa, revisemos algunos temas de la participación política andina dado este nuevo escenario, la apertura que conlleva por comparación con las décadas previas y, también, las restricciones existentes. La administración de comunas actualmente muy reforzadas en cuanto a sus atribuciones, incide directamente sobre asuntos tales como salud primaria, educación básica, desarrollo de infraestructura de uso público o subsidios a la pobreza. Dadas estas circunstancias, en las comunidades andinas es bastante bien percibida la importancia de estar representado en el Consejo Municipal y, eventualmente, contar con alguien de confianza como Alcalde. En las últimas elecciones se tuvo una clara mayoría de candidatos andinos, adherentes tanto a la lista de partidos políticos oficialista como a la de los de oposición, en el conjunto de las seis comunas de la región de Tarapacá con mayor población andina y en la comuna atacameña de San Pedro<sup>48</sup>. Los candidatos no andinos tienden a desaparecer, marcando un cambio importante respecto de las primeras dos series de elecciones realizadas a principios y mediados de la década pasada. En éstas menudearon candidatos no locales y no andinos e incluso se eligieron algunos alcaldes y concejales con otros orígenes geográficos y socioculturales, con frecuencia arribados allí por la existencia de cuotas partidarias que llenar.

Las últimas votaciones son de interés. Se va incrementando la votación por la Concertación de Partidos por la Democracia, en el poder desde hace más de una década. El voto privilegió claramente a andinos, aymaras y atacameños que contaran con una probada experiencia como intermediarios entre las comunidades y el Estado, pero también a individuos que simultáneamente representaran realidades microlocales (una comuni-

<sup>48</sup> Las que estamos considerando son, de norte a sur, General Lagos y Putre en la Provincia de Parinacota; Camarones en la de Arica, y Camiña, Colchane y Huara en la de Iquique. En la provincia de El Loa la comuna de San Pedro de Atacama.

dad en particular, un grupo de comunidades de un valle o sector). Todo ello habla de una perspectiva muy localista y pragmática y de un sentido de representación directa en el que los dirigentes son individuos socialmente próximos. Podemos asumir que en algunos casos son apreciados como personas a las que se puede presionar y exigir cuentas, en consonancia con las características de la relación entre dirigentes y bases propias de las comunidades andinas. Pero, en otros, dependiendo del ascendiente y el poder social que controlan los concejales y alcaldes, se repite con ellos el vínculo clientelar que caracterizó la relación con autoridades y representantes políticos en las décadas previas al período autoritario. Constituye un logro importante en relación con un pasado de clientela pasiva de partidos oficialistas y candidatos no indígenas que no entendían ni les interesaba en definitiva la suerte de estos grupos locales. Pero, también, una ciudadanía política extensiva queda nuevamente en entredicho. Las poblaciones indígenas parecen no ser diferentes a este respecto en cuanto a la cultura política de manipulación y clientelismo que es característica de nuestros países (Jelín, 1996: 120).

Otro aspecto merece también destacarse. El más importante y definitorio es, sin duda, el que se haya ido generando una representación propia fuerte en el marco de los gobiernos comunales de municipios en que están establecidos núcleos de población andina significativos. Durante los últimos tiempos se hace manifiesto un voto desde la categoría social de "andino" y también de etnia (aymara y atacameña), una apuesta a las fuerzas propias. Pero, no expresivo de una idea o proyecto étnico más amplio, sino que muy explícitamente local<sup>49</sup>. Ello habla de la tensión todavía existente entre una identidad localista, afincada con fuerza en los casi dos siglos de república, respecto a una identidad étnica que se inaugura recientemente. ¿Cómo interviene aquí la dimensión étnica?

<sup>49</sup> Aquellos candidatos a concejales que se han planteado una posición indianista de reivindicación más general de lo étnico, provenientes principalmente de medios urbanos, han tenido mucho menos éxito que los candidatos locales que apuntaban a la resolución de problemas específicos.

Bajo el paraguas del movimiento político por el retorno a la democracia a fines de los años ochenta, se hace efectiva la participación de organizaciones aymaras y atacameñas en pro de demandas multiculturales y de desarrollo. Con el gobierno de la transición se promulga la Ley Indígena (N°19.253), que no recoge lo principal del reconocimiento multicultural demandado. No obstante, se crea una institucionalidad (CONADI) y las correspondientes líneas de acción y partidas presupuestarias. Desde ese momento, por parte del Estado y de dirigentes y profesionales de las organizaciones étnicas que pasan a la administración pública o que le prestan a ésta servicios para la ejecución de proyectos en la base indígena, se hace efectiva la irradiación de un discurso sobre la identidad étnica y la multiculturalidad. La modesta versión nacional de esa política es la de la "discriminación positiva" que consagra esa ley. En la década de 1990 el tema de la identidad étnica integra ya los discursos de la política en la zona andina.

La apelación a la identidad étnica permea a partir de ese entonces las definiciones sociales en las comunas andinas. No obstante, sus consecuencias son matizadas. Diversos aspectos de la acción colectiva se nutren de ella, viejos o nuevos conflictos y fracturas sociales se impregnan de sus tonalidades y la condición indígena se erige en un factor o principio de acción y estructuración social. La identidad étnica tiene una importancia política variable según las comunas que se considere, pero es ya indudable que forma parte de los lenguajes políticos locales, junto con el desarrollo, la equidad social y otros valores de la cultura política andina. Y, aparentemente, llegó para quedarse por largo tiempo. Para decirlo en un par de frases: contribuye a dar confianza en las fuerzas y figuras propias para ejercer la representación y la autoridad local, afirmando la voluntad de andinizar las opciones de control de los municipios. Pero no se traduce en un avance hacia un control étnico de estos espacios políticos. Algunos indicios en tal dirección son, sin embargo, perceptibles. Por ejemplo, la promoción de la noción de territorio atacameño que está presente en las dirigencias étnicas locales y que, además, se busca conciliar con una política local étnicamente informada. Otro tanto podría decirse respecto a la extracción de aguas sub-

terráneas en la Comuna de San Pedro de Atacama y en el altiplano de Putre, o de la desafectación de territorios de parques nacionales en áreas étnicas para abrirlos a la explotación privada. No obstante, se debe recordar que su resolución depende en definitiva de instancias de poder más amplias que las del gobierno local. Al respecto, es claro que la autonomía no es algo que esté en la agenda política de los sectores políticos y el gobierno chilenos.

#### 4.6. La ciudadanía étnica

Hemos hablado, por una parte, de aculturación y disolución de la etnicidad andina en la región y, por otra, de un proceso inverso de desarrollo de etnicidad e identidad étnica. En efecto, a pesar de la evidente aculturación o, si se quiere, cambios en los contenidos culturales indígenas regionales (lingüísticos, sociales, económicos, religiosos, etc.), se ha mantenido y, recientemente, se ha desarrollado un mayor grado de distintividad colectiva, ahora expresada a través de una codificación étnica. Es decir, que a pesar de la creciente castellanización y de una cada vez mayor similitud en diversos aspectos culturales entre indígenas y no indígenas, la permanencia (y el reemplazo) de un conjunto de factores que operan como marcas o sellos de diferencia han permitido la reproducción de la distintividad étnica. Pero no se trata sólo de eso sino que, además, se han incorporado otros elementos que remarcan y desarrollan esa alteridad. Es tiempo de dar mayores luces sobre el particular, dirigiendo el argumento hacia la cuestión de la ciudadanía cultural y étnica.

Las identidades colectivas y las formas de la etnicidad son históricamente cambiantes y un proceso de toma de conciencia, organización étnica y movilización puede progresivamente ir modificándolas. Es lo que creemos que está ocurriendo en el norte de Chile durante las últimas dos décadas. En efecto, surgen organizaciones que se plantean objetivos dirigidos al desarrollo de la etnicidad (como distintividad), de la identidad étnica (como un nivel de identidad colectiva) y de pueblo (como minoría étnica). ¿Cómo y por qué surgen y expresan ese tipo de discurso y demandas? Creemos que es una constelación compleja de factores.

Es adecuado detenerse primero en examinar más de cerca la integración social andina a la región. El proceso de cambios en el que tantos esfuerzos y esperanzas invirtieron las anteriores generaciones de aymaras y atacameños (nombrándolos desde las denominaciones étnicas hoy vigentes) tiene sus límites. El cambio lingüístico y cultural, la tenaz búsqueda de educación y las migraciones no encuentran un espacio social regional suficientemente expandido para que todos los que aborden el camino de la asimilación logren con el paso de las generaciones alcanzar la indiferenciación<sup>50</sup>. Se producen bloqueos en al menos dos ámbitos.

Primero, se trata de un proceso de asimilación a una sociedad que sitúa su visión sobre el otro indígena como estigma y, por lo tanto, con relaciones marcadas por un espacio de significado donde priman las asimetrías<sup>51</sup>. En él, tanto los individuos como el grupo social indígena son vistos según un sistema de oposiciones en que les corresponde la polaridad negativa. Representan la antítesis de un deber ser. La imagen negativa de sí mismos como individuos y como grupo formada a partir de la definición dada desde la sociedad regional no se disipa por completo con la apuesta por la asimilación. Más bien se reproduce, por ejemplo, en los medios poblacionales urbanos nortinos, donde se viven con más intensidad relaciones cotidianas entre indígenas andinos y no indígenas. Podemos imaginar que uno de sus correlatos será el resentimiento, la amargura, el miedo, la sensa-

<sup>50</sup> Social, de incorporación a los estratos populares y capas medias regionales. Cultural, de mestizaje cultural, ya que en este plano no hay indiferenciación en términos absolutos. En un contexto como el del norte de Chile, el mestizaje producido durante el presente siglo no impacta, sin embargo, al conjunto de la sociedad regional salvo en lo tocante a elementos aislados. Ello se debe a la condición minoritaria de la población andina y a la pobre valorización de su etnicidad. Por lo tanto, un mestizaje cultural significativo se limita a las poblaciones andinas.

<sup>51</sup> Para el caso peruano, considero que de manera errónea se ha denominado a este paradigma de significado como un modelo de identidad de origen colonial (Montoya, 1992:19-32). En la sierra peruana como en los Andes del norte chileno se ganaría más aceptando que el modelo es en realidad bastante moderno (corresponde a ideas modernas), y que, en cuanto al pasado, sólo toma y resignifica materiales culturales de origen colonial.

ción de frustración; en cualquier caso, diversos grados de distancia social. Para los individuos la asimilación resulta ser el camino del encubrimiento, el enmascaramiento, el disimulo ante una sociedad por momentos hostil, poco abierta y receptiva, vida cabalgando entre la esperanza y la rabia, de manera más o menos consciente o inconsciente, según los casos.

Además de uno psicosocial, otro aspecto a resaltar se refiere a la imposibilidad para muchos de mejorar claramente su situación económico-social y, en relación con ello, hacer efectiva la movilidad social buscada. Las esperanzas de lograr mayor educación para los hijos, su profesionalización, la seguridad económica, el sentido de éxito, de logro, de avance, etc., muchas veces no se alcanza, ni en el agro andino, sujeto a grandes limitaciones tecnoproductivas y económicas, ni en las ciudades del desierto y la costa donde el empleo y los ingresos están lejos de abundar. No se cumple la promesa de una mejor vida, sin las privaciones producidas por el aislamiento y la rusticidad impuesta por las condiciones de la cordillera. Para muchos, en las mismas comunidades o en los barrios de los puertos se sigue viviendo con apreturas, sin comodidades, sin seguridad. Se devela así la crudeza, las incertidumbres y las barreras impuestas a la integración, ahora desde el lado de las condiciones económicas y sociales.

Varios fenómenos sociológicos de los últimos tiempos podrían relacionarse con las transformaciones sociales en curso y con las tensiones sociales y psicológicas que las recorren. Uno de ellos es el de las iglesias protestantes, especialmente la corriente pentecostal, a las cuales es adherente alrededor de un 30% de la población aymara regional. Esta adhesión y su envergadura podrían verse como la reconstrucción de un sentido y una práctica de comunidad sostenida en una fe e iglesia común, habida cuenta de la transformación de las instituciones comunitarias (deslocalización) y las tendencias hacia la heterogeneidad social, complejización cultural, relativa atomización e individualismo presente en las poblaciones andinas. Sin embargo, complementariamente, también puede analizarse como un mecanismo de nivelación social y cultural a través de la participación en una iglesia de feligreses iguales dentro del espacio religioso del que se participa. Pero, además de hacerlo en una co-

munidad religiosa, la participación se abre también hacia las relaciones mundanas. Especialmente en los centros urbanos, esta apertura se manifiesta en redes de relaciones generadas por una concurrencia étnicamente indiferenciada como fieles.

Otro fenómeno que podría mencionarse, característico de ciudades como Arica, Iquique y Calama, es la formación de grupos de jóvenes andinos marginales, una suerte de lumpen indígena. Son bandas juveniles compuestas exclusivamente por migrantes o hijos de migrantes andinos radicados en medios urbanos y cuyo ámbito de operación no es el tráfico de drogas o el delito contra la propiedad o las personas, aun cuando con cierta frecuencia se ven envueltos en ello, sino más bien la creación de espacios de solidaridad y de reacción ante la carencia de sentido y oportunidades en las trayectorias de vida personales y de sus familias. Nos parece representar una experiencia de defensa, de atrinchamiento en la marginalidad, ante el prejuicio y la exclusión.

Un tercero, que aquí nos interesa en especial, tiene un sentido mucho más promisorio. Se trata de la formación de una incipiente intelectualidad y dirigencia aymara y atacameña, urbana o con experiencia urbana, con relativamente altos niveles educacionales, algunos de ellos profesionales. Formados en institutos profesionales o universidades regionales, se han apropiado del discurso indianista generado por sus congéneres de Bolivia y de ideas progresistas con circulación mundial sobre autonomía y minorías (en el caso atacameño, más bien a través de la etnificación que tiene lugar desde el Estado en la década de 1990) y han intentado traducirlo a la realidad que les es propia bajo el paraguas del Estado nación chileno. Para explicar la rápida incorporación de esos planteamientos, cabría destacar también el vacío ideológico dejado por la retirada del marxismo. Esta emergencia y, con ella, los inicios de un movimiento étnico regional, se dan en una coyuntura histórica determinada (bajo el Gobierno Militar) en el que se implementan medidas decididas de asimilación e incorporación. Éstas tienden a revertirse más tarde con el restablecimiento democrático, mediante la promoción de la etnicidad desde el Estado. Están presentes también amenazas sobre recursos productivos (desde el mercado). Los grupos y organizaciones afectadas cuentan con la solidaridad de intelectuales, ONGs, Iglesia Católica, partidos políticos más tarde (desde la sociedad civil). Son todos factores concurrentes en la etnogénesis (Roosens, 1989) aymara y atacameña<sup>52</sup>.

Particularmente, han reaccionado con fuerza frente a un proceso de integración definido por la asimilación a la sociedad nacional a costa de su cultura y sociedad. Contra una identidad genérica vivida como estigma, afirman el valor de lo propio y reinterpretan la historia prehispánica y colonial. Asumen la necesidad de construir un proyecto distinto de sociedades andinas en el que ya no es la asimilación la idea fuerza que define los cursos de acción, sino la coexistencia en la diferencia. Se busca una igualdad en la diferencia, en el sentido del derecho de los individuos y las sociedades andinas en su conjunto a perseverar en la cultura y tradiciones propias, sin que ello tenga que significar menoscabo de su valor como personas o grupo. En la medida que se formule en términos de derechos colectivos y en el marco de un Estado nación, ésa es la idea de una ciudadanía étnica, ciudadanía cultural o, de manera más general, ciudadanía diferenciada<sup>53</sup>.

En los restantes países andinos encontramos, de manera general, procesos equivalentes que podríamos muy globalmente caracterizar como el paso de situaciones de asimilación (en los que en distintos grados están presentes fenómenos de construc-

<sup>52</sup> Para una presentación más detallada de la etnogénesis y la etnificación aymara y atacameña, puede consultarse Gundermann (2000). Un documento importante también es el de González, H. (1991).

<sup>53</sup> La categoría de los derechos culturales puede definirse como "el derecho a la representación y propagación de identidades y estilos de vida, de manera legítima y sin obstáculos, a través de los sistemas de información y en la arena pública. Se puede detectar entre ellos tres subgrupos: el derecho a la presencia simbólica y la visibilidad (*vs.* marginalización), el derecho a una representación digna (*vs.* estigmatización); y el derecho a la propagación de la identidad y al mantenimiento de los estilos de vida (*vs.* asimilación)" (Pakulski, 1997:80, la traducción es mía). Es evidente el énfasis en los aspectos simbólicos e ideacionales. Así definida, su dominio resulta más restringido que el de ciudadanía étnica, que los incluye y que la ciudadanía diferenciada, que remite a derechos especiales de minorías étnicas o raciales, pero también de otras categorías de población desfavorecidas. Aunque en un marco de discusión más general, aquí tratamos de manera precisa con derechos étnicos.

ción de ciudadanía), a las de etnogénesis (a lo cual se asocian demandas de multiculturalismo, multinacionalidad, autonomías), que remiten a lo que denominamos como ciudadanía cultural y étnica (Albó, 1991; Calla, 1993; Guerrero, 1993). Hay una excepción y ésta se da en los Andes peruanos, donde no hay un proceso de etnogénesis, sino algo más complejo que el principal analista del tema, Carlos Iván Degregori, ha denominado "de la búsqueda de la igualdad por sobre la diferencia" (1993a, 1996). Es decir, la construcción de una ciudadanía en que la etnicidad es un componente, pero no el principal de los procesos sociales en que están envueltas las poblaciones quechuas y aymaras del país (migraciones masivas a la costa, creación de una cultura y sociedad indígena urbana, etc.). Dirá que la identidad que se genera es la de ciudadanos peruanos, ni india ni oficial, sino una que envuelve contenidos clasistas, étnicos y regionales.

La proliferación de los movimientos indígenas, las etnogénesis asociadas y las demandas étnicas que surgen desde la década de 1970 son, con variaciones de país en país, una realidad política innegable. Estos movimientos han estimulado reformas en varios Estados latinoamericanos y, a la vez, estas reformas y nuevas sensibilidades sociales y políticas, han estimulado el surgimiento o al menos el desarrollo de organizaciones y movimientos étnicos. Tales cambios en las constituciones, en diversas legislaciones nacionales o en la ratificación de convenios internacionales han llevado a suscribir que nos encontramos con un modelo de culturalismo latinoamericano en ciernes. Estaría basado en el reconocimiento, más bien retórico, de la condición multicultural de las sociedades y de los pueblos indígenas; el reconocimiento del derecho consuetudinario; la protección a la tierra y otros recursos indígenas amenazados por la expansión del capital y los proyectos estatales; el reconocimiento de las lenguas indígenas y la promesa de una educación intercultural y/o bilingüe (Assies *et al.*, 1999; Van Cott, 2001).

Es en este sentido que desde los dirigentes e intelectuales aymaras y atacameños se entiende la ciudadanía cultural o étnica. Cultural no refiere aquí sólo al sentido más restringido que le otorga Rosaldo en relación con las culturas subnacionales en estados nacionales, por ejemplo, la cultura hispana en los Esta-

dos Unidos (Rosaldo, 1994), sino a una totalidad más amplia. En efecto, la idea de derechos culturales no es nueva y por lo general ha sido vista formando parte de los derechos sociales en general. Así quedan usualmente representados en las demandas indígenas. En relación con las demandas de derechos étnicos y pluralismo cultural, los derechos culturales pueden ocupar un lugar central entre ellos, pero no los agotan. Éstos suelen incluir bastante más. Por otra parte, quedarán definidos en términos de derechos de ciudadanía en la medida que se planteen como un modo de inclusión en una comunidad política enmarcada por un Estado mono o plurinacional, pluriétnico o al menos pluricultural.

La demanda de reconocimiento e implementación de derechos colectivos que han declarado las organizaciones y líderes étnicos regionales son consistentes, matices mediante, con los de otros pueblos indígenas del país (mapuche y rapanui) y están también en sintonía con los planteamientos de la gran mayoría de los pueblos indígenas latinoamericanos<sup>54</sup>. Podríamos resumirlos en algunos ítem significativos: el reconocimiento constitucional como pueblos originarios o aborígenes, la afirmación de la condición multiétnica y eventualmente plurinacional del país y, en relación con ello, la redefinición del Estado en cuanto a sus comunidades fundantes para incluir en ellas a los pueblos indígenas; el reconocimiento, protección y eventual recuperación de territorios ancestrales; la creación de condiciones de autonomía interna y externa; el reconocimiento del derecho consuetudinario y, por lo tanto, del pluralismo jurídico existente de hecho y, finalmente, la aceptación y promoción de la cultura en sentido amplio (lengua, religión, etc.)<sup>55</sup>. En este sentido, se ajus-

<sup>54</sup> Lo que, por lo demás, habla de la muy fuerte referencia que en la formulación de tales demandas tienen las discusiones continentales y los foros internacionales, en particular los de las Naciones Unidas. Señala también la fluidez de las comunicaciones e información que circula entre estas elites (mediante Internet, a través de la participación en reuniones y congresos, la divulgación escrita de documentos y resoluciones, etc.). No es desdeñable, tampoco, el apoyo que reciben de organismos no gubernamentales nacionales e internacionales y el uso que, muchas veces a contrapelo de los lineamientos oficiales, hacen de los canales de gestión étnica abiertos por los propios Estados.

<sup>55</sup> Entendemos que la de la ciudadanía étnica no es la única solución imaginada. Se encuentran también presentes discursos cuyo contenido es expresivo de

tan mejor a la noción de derechos colectivos de minorías y pueblos originarios, como está siendo desarrollado por las Naciones Unidas<sup>56</sup>.

## Resumen y conclusiones

En las páginas precedentes hemos elaborado y presentado una perspectiva de análisis que amplía y complejiza la argumentación sobre los procesos sociales y culturales modernos de las poblaciones indígenas regionales, introduciendo el concepto de ciudadanía, a nuestro modo de ver de central importancia para alcanzar una mejor comprensión de ellos. Con este fin se resumen orientaciones, términos de discusión y definiciones de los principales conceptos implicados (etnicidad, identidad, ciudadanía, etc.). Asumidos como útiles de trabajo, ayudan a abrirse camino por los procesos sociales y políticos indígenas en una modernidad regionalmente situada. Posibilitan también diversas tomas de posición no convencionales respecto de los fenómenos analizados. Etnicidad e identidad étnica no son concebidos aquí como sinónimos de tradición o siquiera equivalentes a

---

un etnonacionalismo. Desde un enfoque del reconocimiento, el análisis de ellos para el caso mapuche se encuentra en Foerster y Vergara (2000).

<sup>56</sup> Los derechos colectivos o, más bien, la formulación de ellos en los organismos de Naciones Unidas, los foros internacionales y en los debates al interior de los distintos países (especialmente de aquellos en que la multiculturalidad de origen o la que han llegado a adquirir en tiempos recientes obligan a considerarlos), aluden a una amplia categoría de derechos sociales. Tomando distancia de la doctrina liberal de los derechos individuales, se justifica su reconocimiento por un principio de protección y realización de los derechos humanos —y ciudadanos— individualmente considerados. En sociedades cada vez más complejas, diferenciadas y con crecientes desigualdades internas, la posibilidad de un mayor respeto y un mejor ejercicio de los derechos individuales depende de la protección y posibilidades otorgadas por un “cinturón” de derechos colectivos. Las organizaciones e intelectuales indígenas latinoamericanos anteponen a ello la noción de “pueblo”, como sujeto de autodeterminación, incluyendo allí una amplia gama de derechos colectivos y dándoles especificidad según sus antecedentes históricos y realidad social (cf. Stavenhagen, 1996b).

repertorios culturales de grupos particulares, aunque los impliquen, sino como formas de subjetividad colectiva referidas a definiciones de grupos con base cultural; representaciones que se crean, se reproducen o cambian en situaciones sociales y en procesos históricos determinables. Partimos de la base, también, de que la ciudadanía no es algo definible de manera ahistórica o fuera de las contingencias sociales y políticas de un país y sus grupos sociales. Por el contrario, la entendemos como un proceso. No es una meta a alcanzar, luego de lo cual no habría nada más sino la ciudadanía realizada. En las circunstancias históricas de las poblaciones andinas aquí tratadas es algo esencialmente inacabado. Está en construcción no sólo por los rezagos históricos respecto de otras clases y segmentos de población nacionales, sino porque en consonancia con la propia dinámica de cambio de la idea de ciudadanía, aquella a la que se aspira hoy desde las poblaciones originarias, también ha venido cambiando en aspectos muy importantes.

Por otra parte, se retoma alguna bibliografía latinoamericana, andina y nacional sobre la relación entre etnicidad y ciudadanía en la historia moderna de Latinoamérica con el fin de ganar en referencias y puntos de comparación. El tránsito de la condición social de indio a la de ciudadano en nuestros países es un proceso problemático, conflictivo y esencialmente inacabado, aun en los términos de una visión liberal de la ciudadanía. La promesa de inclusión en una comunidad nacional en donde el ejercicio efectivo de ciertos derechos sociales básicos fuera promovido no se realizó. Las relaciones neocoloniales características de los países andinos y de Mesoamérica del siglo XIX fueron, en el siglo siguiente, abriendo paso a modalidades de incorporación social y de asimilación cultural a los estratos populares nacionales, sin que tampoco de ello derivaran mejoramientos significativos en las posiciones sociales, derechos y condiciones de participación social y política de las poblaciones originarias. Por lo demás, esas mismas limitantes hicieron del proceso de integración algo no concluido, pero que además generó sus propias respuestas en contrario cuando se dieron la circunstancias suficientes.

Para el caso analizado de las poblaciones andinas en la región norte de Chile, postulamos que desde finales del siglo XIX,



un poco antes o con posterioridad a la Guerra del Pacífico, según el caso, en los espacios andinos tienen lugar profundas transformaciones sociales y culturales. Se modifica la composición de clase, haciéndose más diferenciada, se redefinen las fronteras de las categorías socioculturales, lo cual se acompaña de los cambios culturales correspondientes. Ello puede entenderse acudiendo a dos grandes fuentes de explicación: la inclusión del espacio andino en el área de influencia directa del ciclo exportador minero, junto con la acción de los Estados nacionales y, en particular, el proceso de anexión de territorios, la instauración de la soberanía y el control de poblaciones que, por casi medio siglo, desarrollara el Estado chileno en la zona.

Hemos dado a entender que, además de las formas de resistencia activa (rebeliones, movimientos mesiánicos y milenaristas más o menos amplios según los casos y momentos) o pasiva (apego cultural, integración de elementos alógenos a patrones culturales propios, ocultamiento de conocimientos y prácticas, por lo común limitadas a la vida local, etc.), con que las poblaciones indígenas andinas han dado respuesta a las condiciones de dominio y opresión colonial y más tarde republicanas, igualmente frecuentes y similarmente importantes para su pervivencia han sido las iniciativas promovidas o aceptadas por los propios indígenas en función de ganar espacios de reconocimiento y participación. El estado legal de "indio", sus resguardos y la aceptación de un modo de existencia como una categoría social especial y subordinada es una de ellas. Aunque su origen es colonial, para el área que estudiamos se extiende de manera modificada durante el siglo XIX boliviano (con jurisdicción sobre Atacama) y hasta mediados de ese siglo en Tarapacá y Arica (bajo dominio peruano). Es decir, que además de formas de oposición y rechazo, han coexistido otros tipos de acciones cuyas valencias son en muchos casos opuestas.

De este segundo tipo son los cursos de acción que analizamos. El panorama es ciertamente heterogéneo y en su interior podemos encontrar una gama de situaciones que van desde la participación política con la finalidad de alcanzar un proyecto de sociedad claramente centrado en la afirmación étnica y el rediseño de la comunidad política nacional, hasta las situacio-

nes mucho más contradictorias de integración social y asimilación cultural. En la medida en que se asocie a un principio de igualdad en función de alcanzar similares derechos y deberes dentro de la comunidad nacional, se trata de procesos de constitución de ciudadanía y, contemporáneamente, en tanto se busque afirmar al interior de ella la diferencia cultural, de ciudadanía étnica.

En la historia moderna de los pueblos andinos del norte chileno, la fórmula de la integración y asimilación a la sociedad nacional es la que se impulsó y practicó por más largo tiempo, como consecuencia de lo cual profundas transformaciones sociales y culturales han redefinido las características previas más tradicionales de estas poblaciones. Ello se hará manifiesto más claramente a partir de la tercera década del siglo pasado en la región septentrional (Arica y Parinacota) y, desde finales del siglo XIX, en el caso de la zona meridional aymara (Iquique) y la atacameña (El Loa), no amagadas por una definición de límites internacionales pendiente como más al norte.

Por lo tanto, la integración social, la asimilación cultural o simplemente aculturación y su complemento, la obtención de condiciones de ciudadanía, es la principal respuesta que, sobre todo durante el siglo XX las poblaciones indígenas regionales buscarán desarrollar para alcanzar mejores condiciones de existencia, una situación de igualdad social basal y formas de identidad colectiva alternativas a la de una identidad sociocultural estigmatizada y desvalorizada. Es un tipo de respuesta funcional, asimismo, no tanto a las políticas estatales de asimilación (que en la zona no las hubo explícitas y formalizadas a través de decretos administrativos o algún cuerpo legal particular), como a las formas de acción estatal dirigidas a la integración territorial, económica y social con importantes correlatos de aculturación.

Esa tendencia está sufriendo un giro importante, sin que pueda preverse la evolución ulterior que tendrá. Una constelación de factores (emergencia de elites, circulación de discursos, movilización de recursos, etnificación desde el Estado, etc.) permiten entender el despegue durante la última década y media de un proceso de etnogénesis en el cual líderes e intelectuales indígenas postulan una identidad étnica basada en un discurso primordialista y la implementación de una forma de ciudadanía

diferenciada como nueva forma de articulación entre los individuos y las comunidades con el Estado chileno. Curiosa vuelta del destino. Un prolongado proceso de integración a la sociedad regional en búsqueda de condiciones económicas y sociales de igualdad, pero a costa del abandono y/o clandestinidad de la cultura indígena, da origen con el paso de las décadas a la formación de técnicos, profesionales y, en cualquier caso, a individuos familiarizados en desenvolverse al interior de un medio social no indígena. Algunos de ellos, por razones de las que se han esbozado elementos de explicación más arriba, toman una nueva idea de cambio y desarrollo dirigido hacia la figura de la etnia (o pueblo, como se prefiere designarlo). Sin embargo, lo será ahora en otro sentido, inverso en cierto modo al anterior, de afirmación de la etnicidad, de construcción de una identidad positiva y de demanda por un estatus individual y colectivo diferente para las poblaciones andinas en la comunidad (pluri) étnica (¿o pluri nacional?) chilena.

Comparando el caso estudiado con otras situaciones andinas, en la misma línea de respuesta, pero ocupando una situación intermedia, se situaría el fenómeno de la "cholificación" peruana. Al estar provista de una gran masividad y una enorme vitalidad, se llegarían a constituir identidades nuevas, ni indias ni criollas, que apuntarían, idealmente, a una "articulación nacional que respete la pluralidad étnico cultural y lingüística... (a) un Perú de todas las sangres" (parafraseando a Arguedas) (Degregori, 1993b). En el mismo sentido general, un ejemplo no andino, representado por los mapuches, evidencia una situación de activa participación política desde principios de siglo a través de organizaciones étnicas que, con algunas diferencias de enfoque, lucharán tanto por la conservación de sus tierras y/o la no disolución de las comunidades, como asimismo por educación, mejoramiento económico e integración. Ambos tipos de cuestiones tienen como telón de fondo una fuerte identidad étnica y juegan, la una, en el sentido de la defensa de los espacios sociales donde se reconstruyó la identidad colectiva a partir de finales del siglo pasado y, la otra, de una manera más ambigua, en el del cambio y la pérdida de etnicidad.

Así planteados, estos casos entregan una visión todavía parcial y estática de fenómenos en los que identidad, etnicidad, in-

tegración y ciudadanía se están resolviendo en un proceso dialéctico, multiforme y contradictorio. En efecto, ampliando el tiempo de observación, en el norte de Chile la integración da paso a una búsqueda de mayor participación, pero de manera conjunta con un intento de redefinición de la identidad, ahora con un sentido positivo. La "cholificación" peruana abre la posibilidad, luego de conquistados determinados niveles de ciudadanía, de dar expresión a la etnicidad y reconstruir, por esta vía, ámbitos de identidad. Los mapuches, por último, a pesar de su fuerte identidad, no pueden impedir la pérdida de contingentes importantes de individuos, en particular descendientes de migrantes a centros urbanos, que se asimilan a medios populares en los que terminan por encontrar pertenencia e identidad diferentes de los de sus ascendientes.

Viéndolo de esta manera, identidad y ciudadanía, etnicidad y homogeneidad, resistencia e integración se nos presentan como fuerzas coexistentes o concurrentes. Esa coexistencia, con componentes y dosis variables suele encontrarse también en los propósitos y acciones de las organizaciones indígenas. Según los procesos y coyunturas de este último siglo, cobrará mayor vigencia e importancia una u otra polaridad en el campo de fuerzas que conforman estas tendencias. El reforzamiento de una en determinado período ha ido, por lo común, en desmedro de la otra y viceversa, pero sin que desaparezca o mucho menos. Cambios internos y/o factores externos pueden luego reforzar una orientación o darle otro sentido. Buscando resolver la polaridad, el intento actual de las organizaciones indígenas chilenas, y de las andinas en particular, es el de conciliar conceptual y prácticamente identidad y reconocimiento, etnicidad y modernidad. Ello se resumiría en la idea de una ciudadanía más compleja y, por cierto, tensionada e incluso ambigua, que no reniega de la alteridad (ahora expresada en la figura del sujeto étnico), ni de la nación. No se nos escapa el hecho de que se ha ido formando un metadiscurso, hasta ahora circunscrito a algunos dirigentes e intelectuales, de la nación y de la autonomía como secesión.

Con todo, cabe advertir que en un país como Chile, con un sentido de identidad nacional que no admite excepciones o variantes y establecido con tanta fuerza alrededor de referencias de

sentido de origen externo (civilización occidental, eurocentrismo, modernidad, conocimiento científico, etc.), así como en oposición a sus antítesis representadas precisamente por los pueblos indígenas (barbarie, atraso, mito, etc.), son enormes las dificultades que se alzan para siquiera hacer aceptable y, menos aun, practicable la idea de una nación pluriétnica y un estado multinacional.

San Pedro de Atacama, septiembre de 2002.

## Bibliografía

- Albó, Xavier (1991). "El retorno del indio", en *Revista Andina*, N° 18, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú, 299-366.
- (1996). "Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman (eds.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, UNAM, págs.321-366.
- (2002). *Pueblos indios en la política*. Plural Editores, Cipca Cuadernos de Investigación N°55, La Paz, Bolivia.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967). *Regiones de refugio; el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Assies, Willem (1999). "Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina", en Assies W., van der Haar, Gemma, Hoekema, André (eds.), *El reto de la diversidad: Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, El Colegio de Michoacán, México, págs. 21-55.
- Barth, Fredrik (ed.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Scandinavian University Press, Oslo.
- Bengoa, José (1985). *Historia del Pueblo Mapuche*, Sur Publicaciones, Colección de Estudios Históricos, Santiago de Chile.
- (1990). "Breve historia de la legislación indígena en Chile", en *Anuario Indigenista*, vol. XXIX:17-57, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F., México.

- Berghe, Pierre van den (1975). "Ethnicity and class in highland Peru", en *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Leo Despres (ed.), Mouton, The Hague, Netherlands, págs.71-85.
- (1983). "Class, Race and ethnicity in Africa", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 6 (2):221-236.
- Bourque, Susan y Key Warren (1978). *Denial and reaffirmation of ethnic identities: a comparative examination of Guatemalan and Peruvian Communities*, Occasional Papers Series, Latin American Studies, University of Massachusetts at Amherst.
- Boves, Cecilia (1995). "La utilidad de la virtud. Un estudio de la ciudadanía en Cuba: 1898-1994", en *Perfiles Latinoamericanos*, Año 4, N° 7: 199-224.
- Calla, Ricardo (1993). "Hallu hayllisa huti. Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia", en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Alberto Adrianzen et al., IFEA-IEP, Lima, Perú, págs.57-81.
- Cárdenas, Victor Hugo (1988). "La lucha de un pueblo", en *Raíces de América. El mundo aymara*, Xavier Albó (comp.), Alianza América-Unesco, Madrid, España, págs. 495-532.
- Cotler, Julio (1982). *Clases, Estado y Nación en el Perú*, UNAM, México D.F., México.
- Degregori, Iván (1986). "Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional" en *Socialismo y Participación*, N° 36:49-56, CEDEP, Lima, Perú.
- (1993a). "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú", en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Alberto Adrianzen et al., IFEA-IEP, Lima, Perú, págs.113-133.
- (1993b). "Etnicidad, modernidad, ciudadanía. El aprendizaje de brujo y el curandero chino", en *Modernización económica, democracia política y democracia social*, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, págs.225-266.
- (1996). "El estudio del otro: cambios en el análisis sobre la etnicidad en el Perú", en *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*, J. Cotler (ed.), IEP, Lima, Perú, págs.303-332.
- De la Peña, Guillermo (1994). "Estructura e historia: la viabilidad de los nuevos sujetos", en *Transformaciones sociales y acciones colectivas. América Latina en el contexto internacional de los no-*

- venta, Centro de Estudios Sociológicos (CES), El Colegio de México, México D.F., págs.141-159.
- Eidheim, Harald (1969). "When ethnic identity is a social stigma", en *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*, F. Barth (ed.), Scandinavian University Press, Oslo, Noruega, págs.39-57.
- Eriksen, Thomas (1993). *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press, Finland.
- Foerster, Rolf y Sonia Montecino (1988). *Organizaciones, líderes y contendas mapuches (1900-1970)*, Cem, Santiago de Chile.
- Foerster, Rolf y Jorge Iván Vergara (2000). "Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena", en *Estudios Atacameños*, N° 19:11-42.
- Friedman, Jonathan (1990). "Being in the world: globalization and localization", en Mike Featherstone (ed.), *Global Culture*, Sage, London, págs.311-328.
- Geertz, Clifford [1973]. *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1995.
- Gellner, Ernest (1998). "Zenón de Cracovia o Revolución en Nemi o El desquite polaco. Drama en tres actos", en *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Gedisa Editorial, Barcelona, España, págs.58-85.
- Glazer, Nathan (1983). *Ethnic Dilemmas 1964-1982*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- González, Héctor (1990). *Timar, diagnóstico socio-económico. Acerca de la utilización de dos espacios económicos: el campo y la ciudad*, Ediciones Taller de Estudios Andinos, Serie Documentos de Trabajo, Arica, Chile.
- (1991). *Desarrollo organizativo y participación política reciente entre los aymaras del norte de Chile*, Serie Documentos de Trabajo, Taller de Estudios Andinos, Arica, Chile.
- (1996a). *Características de la migración campo ciudad entre los aymaras del norte de Chile*, Serie Documentos de Trabajo, Corporación Norte Grande, Arica, Chile.
- (1996b). *Las agrupaciones de migrantes aymara urbanos en el norte de Chile: adaptación a la ciudad y vínculos con las comunidades de origen*, Serie Documentos de Trabajo, Corporación Norte Grande, Arica, Chile.
- (1997a). "Economía y uso del espacio en la sociedad aymara actual", en *Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Santiago, Chile, págs.567-579.
- (1997b). "La inserción económica de los migrantes aymaras en la ciudad: el trabajo como empresa familiar y la reproducción cultural", en *Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Santiago, Chile, págs.315-324.
- González Casanova, Pablo (1963). "Colonialismo interno y desarrollo", en *Revista América Latina*, Rio de Janeiro, Año 6 N° 3.
- González, Sergio (1996). "Quechuas y aymaras en las salitreras de Tarapacá", en *La integración surandina cinco siglos después*, Albó et al. (comp), CNG-UCNA-CERABC, Cusco, Perú, págs.353-361.
- Guerrero, Andrés (1993). "De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990", en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Alberto Adrianzen et al., IFEA-IEP, Lima, Perú, págs.83-101.
- Gundermann, Hans (1994). "Acerca de cómo los aymaras aprendieron el castellano, terminando por no aprender el aymara", en *Estudios Atacameños*, N° 12:97-113, Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
- (1995). "Comunidad indígena y ciudadanía: la experiencia aymara del norte de Chile", en *Allpanchis*, Año XXVII, N° 46:91-130.
- (1997). "Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación", en *Estudios Atacameños*, N° 13: 9-26.
- (2000). "Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980-2000", en *Estudios Atacameños*, N° 19:75-91.
- (2002). "La comunidad aymara y los procesos socio-históricos en el norte de Chile. Un esquema de análisis de cambio y continuidad", a ser publicado en libro en preparación, Instituto Estudios Andinos, Universidad Arturo Prat, Iquique.
- Handelman, Don (1977). "The organization of Ethnicity", en *Ethnic Groups*, vol.1:187-200.
- Hindess, Barry (1993). "Multiculturalism and Citizenship", en *Multicultural Citizens: The Philosophy and Politics of Identity*, Chandran Kukathas (ed.), Centre for Independent Studies, St. Leonard.

- Ibarra, Alicia (1996). "Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado", en *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, Pablo González Casanova y Marcos Roitman (eds.), UNAM, México, págs.293-320.
- Jelín, Elisabeth (1996). "La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad", en *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, E. Jelín y E. Hershberg (coord.), Editorial Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela, págs.113-130.
- Kymlicka, Will and Wayne Norman (1994). "Return of the Citizen: a Survey of Recent Work on Citizenship Theory", en *Ethics*, N° 104, págs. 352-381.
- Lipschutz, Alexander (1960). "La comunidad y el problema indígena en Chile", en *América Indígena*, vol. XX, N° 3, págs.183-194.
- Lechner, Norbert (1997). "Tres formas de coordinación social", en *Revista de la Cepal*, N° 61, Santiago, págs. 7-17.
- Mariátegui, José Carlos (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Crítica, Grijalbo, Barcelona, España, 1976.
- Marshall, T.H. (1965). *Class, Citizenship and Social Development*, Anchor, New York.
- Mayer, Enrique (1970). "Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas", en F. Fuenzalida *et al.*, *El indio y el poder en el Perú*, IEP, Lima, Perú, págs. 88-152.
- Miles, Robert (1989). *Racism*, Routledge, United Kingdom.
- Mires, Fernando (1992). *El discurso de la indianidad*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- Montoya, Rodrigo (1992). *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*, Talasa Ediciones, Madrid, España.
- (1996). "La ciudadanía étnica como un nuevo fragmento en la utopía de la libertad", en *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, Pablo González Casanova y Marcos Roitman (eds.), UNAM, México, págs.367-390.
- Pakulski, Jan (1997). "Cultural Citizenship", en *Citizenship Studies*, vol. 1, N° 1:73-86.
- Roosens, Eugen (1989). *Creating ethnicity*, Sage, London, England.
- Rosaldo, Renato (1994). "Cultural citizenship and educational

- democracy", en *Cultural Anthropology*, American Anthropological Association, USA, 9 (3):402-411.
- Smith, Anthony (1986). *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford.
- Stavengahen, Rodolfo (1964). "Clases, colonialismo y aculturación", en *Revista América Latina*, Rio de Janeiro, Año 6, N° 4:63-104.
- (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México.
- (1988). *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México - Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.
- (1989). "Comunidades étnicas en estados modernos", en *América Indígena*, vol. XLIX, N° 1:11-33.
- (1992). "La cuestión étnica: algunos problemas teórico metodológicos", en *Estudios Sociológicos*, vol. x, N° 28, págs.53-76.
- (1995). "A la sombra del desarrollo: campesinos e indígenas en la crisis", en *América Latina a fines de siglo*, José Luis Reyna (compilador), FCE, México, págs.307-348.
- (1996a). *Ethnic Conflicts and the Nation-State*, United Nations Research Institute for Social Development, McMillan Press - Sr. Martin's Press, Great Britain y USA.
- (1996b). "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales", en *Construir la Democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, E. Jelín y E. Hershberg (coord.), Editorial Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela, págs.151-169.
- (2000). "¿Es posible la nación multicultural?", en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Leticia Reina (coordinadora), Ciesas, INI, Porrúa Editores, México, págs.325-347.
- Stern, Steve (2000). "La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX", en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Leticia Reina (coord.), Ciesas, INI, Porrúa Editores, México, págs.73-91.
- Turner, Bryan (1989). "Outline a theory of citizenship", en *Sociology*, 24: 189-217.

- (1997). "Citizenship Studies: A General Theory", en *Citizenship Studies*, vol. 1, N° 1:5-18.
- Taylor, Charles (1991). "Shares and divergent values", en *Options for a New Canada*, R.L. Watts y D.G. Brown (eds.), University of Toronto Press, Toronto.
- Van Cott, Dona (2001). *The Friendly Liquidation of the Past; the Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh University Press, Estados Unidos.
- Villoro, Luis (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México D.F., México.
- Wolf, Eric (1982). *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley, California, Estados Unidos.
- Worsley, Peter (1984). *The three worlds. Culture and world development*, Weidenfeld and Nicolson, London, Great Britain.
- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, Estados Unidos.

## Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena<sup>1</sup>

*Rolf Foerster G. y Jorge Iván Vergara\**

"Si hubiera podido escoger el lugar de mi nacimiento, habría escogido... un Estado ...en el que el dulce hábito de verse y conocerse hiciera del amor a la patria el amor por los ciudadanos antes que el amor por la tierra" (Rousseau, 1754: 180-181).

### Introducción

La "cuestión mapuche" ha cobrado en el Chile actual una creciente y paradójica importancia. Creciente, pues ha concitado cada vez mayor atención por parte de la opinión pública, los medios de comunicación, el mundo político y la sociedad civil.

\*ROLF FOERSTER G.: Universidad de Chile, Santiago (rfoerste@uchile.cl). JORGE IVÁN VERGARA: Universidad Arturo Prat, Centro de Estudios del Hombre en el Desierto, Iquique (jovergar@cec.unap.cl).

<sup>1</sup> Una versión anterior de este trabajo se publicó, con el mismo título, en: *Estudios Atacameños*, N°19, 2000, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama y *Amerikas*, Tomo 14, N°2/2000, Viena, Austria. Una síntesis fue presentada al XII Congreso Internacional: Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio, Arica, 13 al 17 de marzo de 2000, e

Paradójica, porque no obstante los logros alcanzados con la promulgación de la Ley Indígena y la mayor sensibilidad hacia la sociedad mapuche y sus demandas, no ha habido una transformación sustantiva en los modos de relacionarse con ella por parte del Estado, las empresas, ni menos de la siempre influyente elite dominante y su vocero, *El Mercurio*<sup>2</sup>. Asimismo, se ha producido un significativo aumento en el número e intensidad de los “conflictos étnicos”, sobre cuya resolución parece no haber acuerdo entre las instancias involucradas.

Nos interesa dar cuenta de este desencuentro, que contrasta con el consenso que se generó hace algunos años con la creación de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), y posteriormente, cuando se promulgó la Ley Indígena, y el optimismo que despertó dentro de la intelectualidad indigenista y, aunque con reservas, en el movimiento indígena.

Recordemos las afirmaciones del entonces presidente Patrio Aylwin, al comienzo de la transición: “Mi gobierno quiere

---

incluida en las Actas de dicho congreso (Foerster y Vergara, 2000: 191-206). Este estudio fue elaborado dentro del proyecto de investigación Fondecyt, *¿Demanda étnica o demanda etnonacional mapuche?* (Proyecto N°100024, período 2000-2001). Agradecemos a Hans Gundermann, Roberto Hozven, Aldo Mascareño, Sonia Montecino, Ángel Oquendo y Jorge Vergara Estévez por sus críticas y sugerencias. Todas las traducciones de citas de textos en alemán o inglés han sido realizadas por nosotros, con la amable colaboración de Leonor Quinteros, a quien hacemos presente también nuestros agradecimientos. A Haroldo Quinteros agradecemos la traducción del resumen al inglés. Debemos consignar el lamentable robo intelectual de que fuimos objeto recientemente. Párrafos completos de la primera parte, referida a las cuestiones teóricas, incluyendo nuestras traducciones de citas de Habermas, fueron reproducidos textual o casi textualmente, sin referencias a la publicación ni comillas, por *Gentes* (2002: 134-136 y 142-143).

<sup>2</sup> El ex director de CONADI, Domingo Namuncura, refleja bastante optimismo cuando afirma que “(los) editoriales conservadores... son notas que navegan contra la corriente de un proceso nuevo y emergente en la ciudadanía, que deriva de la conciencia y del respeto hacia nuestros ecosistemas y nuestras culturas originarias” (Namuncura, 1999: 297). Sin embargo, por muy minoritaria que pueda ser, la de *El Mercurio* es la voz de una “minoría consistente” cuyo poder “radica en su capacidad de definir las condiciones sociales de manera tal que sus normas explícitas aparecen acordes con la realidad, o sea que las condiciones sociales hacen aparecer sus normas como buenas y racionales” (Lechner, 1984: 57).

establecer una relación diferente con los pueblos indígenas de Chile”, “raíces de nuestra nación” (Aylwin, 1991: 4). O también su declaración sobre “el reconocimiento de los pueblos indígenas como parte de la diversidad de la sociedad chilena” (Aylwin, 1990: 44)<sup>3</sup>; así como el entusiasmo del director de la CEPI y uno de los más importantes intelectuales indigenistas del país, José Bengoa, para quien la creación de la Comisión mostraba “un nuevo tipo de relacionamiento entre el Estado, la sociedad y los pueblos indígenas” (Bengoa, 1990: 48)<sup>4</sup>.

Una década después, estas declaraciones bienintencionadas y esperanzadas parecen muy lejanas frente a la realidad de un conflicto étnico que se ha ido incrementando desde hace varios años. Diversos análisis se han ocupado de seguir cronológicamente los acontecimientos y acciones que han llevado a esta situación<sup>5</sup>. Aquí, en cambio, nos interesa proponer una interpretación más amplia, que considere un elemento hasta ahora no desarrollado conceptualmente en los estudios e investigaciones sobre el tema: las demandas y políticas de reconocimiento<sup>6</sup>. Para ello nos referiremos a algunos elementos centrales del debate teórico sobre

---

<sup>3</sup> Para Aylwin, “un país moderno debe reconocer las diversas culturas que hay en su interior. La existencia de diversas culturas enriquece a la sociedad, a la Nación, a la cultura nacional. La nueva ley debe salvaguardar a estos pueblos, que son los pueblos primigenios de Chile” (*Ibid.*: 44).

<sup>4</sup> Y añadía: “El Gobierno está dando la señal de... [no] querer continuar con un tipo de política que se ha desarrollado en el pasado, es decir, con una política integracionista, asimiladora. Por el contrario, quiere realizar una política de reconocimiento, de respeto, de valorización de la cultura, de valorización de la autonomía de estos pueblos... Insisto en que es un signo... nada más que eso, pero dado lo que ha ocurrido en los últimos años con los pueblos indígenas, yo creo que un signo es ya algo importante” (*Ibid.*: 48).

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Aylwin (1998). Un notable testimonio sobre el gobierno y las políticas indígenas en torno al caso Ralco se encuentra en el libro de Domingo Namuncura sobre su período como director de CONADI (Namuncura, 1999).

<sup>6</sup> Bengoa (2000: 126-128) es el único estudioso del mundo mapuche que habla explícitamente del problema del reconocimiento e inclusive lo define como “una cuestión fundamental”. Sin embargo, no aborda su dimensión conceptual ni la variedad de formas de reconocimiento. Básicamente, utiliza la categoría en forma descriptiva e imprecisa para caracterizar la “demanda indígena”, cuyo contenido fundamental sería la exigencia de que “el Estado y la sociedad los reconozca como indígenas”.

el multiculturalismo y las identidades culturales y étnicas. Creemos que esta discusión puede ser aportadora a la comprensión del caso mapuche<sup>7</sup>.

Interpretamos las movilizaciones, organizaciones y reivindicaciones mapuches como una forma de lucha por el reconocimiento, que ha tenido históricamente dos grandes expresiones: una campesina (demandas por créditos agrícolas, mejoramiento de infraestructura, etc.), y otra étnica (demandas por el respeto a la identidad mapuche, educación intercultural bilingüe y discriminación legal positiva, etc.). Nuestra hipótesis es que en los últimos años ha emergido una tercera dimensión, que integra las dos anteriores y les da un sentido nuevo y diferente: una demanda etnonacional<sup>8</sup>. Esto quiere decir que, al menos dentro de un sector importante del movimiento mapuche, ha surgido una reivindicación como pueblo-Nación. Quisiéramos advertir que constatar la existencia de esta afirmación nacionalista mapuche no significa que sea una demanda legítima en términos de los organismos internacionales o del Estado chileno y sus definiciones

<sup>7</sup> Metodológicamente, se busca superar el empirismo descriptivo que domina muchos análisis de la situación indígena en Chile, sin caer por ello en un esquematismo teórico, en la aplicación de categorías sin mediación para el caso en estudio. Sigue siendo válido el diagnóstico hecho hace dos décadas por Nohbert Lechner respecto a las ciencias sociales latinoamericanas: "Pareciera existir un déficit teórico: los estudios no logran sobrepasar la descripción histórica hacia una conceptualización del proceso social como totalidad. La investigación empírica no es acompañada de una teorización; no se logra establecer una mediación entre la forma concreta en que se presenta la sociedad y la abstracción lógica que muestre la racionalidad subyacente" (Lechner, 1980: 231)

<sup>8</sup> Para Walker Connor (1994: X) nacionalismo y etnonacionalismo son sinónimos, dado que la nación "connota un grupo de personas que creen estar relacionadas ancestralmente" (véase también la traducción española: Connor, 1998: XIII, donde se habla de "un grupo de personas que creen poseer una ascendencia común"). Sin embargo, nosotros usaremos la expresión con un sentido más específico, para connotar un nacionalismo de origen étnico, que podemos encontrar, por ejemplo, en el caso de la ex Yugoslavia, entre serbios, croatas y otros; un nacionalismo fundado en una "política de la identidad"; en el "etnos" y no en el "demos" (Denitch, 1994). Sería diferenciable, por tanto, de otras formas de nacionalismo, como el del movimiento de las "Ligas Patrióticas" surgido en el Norte de Chile a principios de siglo (González *et al.*, 1993 y González, 1999). Sobre el etnonacionalismo mapuche se hizo una primera aproximación en: Foerster (1999).

de "pueblo" o "nación". Sólo es una constatación empírica referente al contenido de dicha demanda, cuya presencia nos parece hoy indiscutible.

A su vez, desde la recuperación de la democracia, el Estado chileno puso en práctica una política de reconocimiento que ha permitido satisfacer parcialmente las demandas campesinas y étnicas, mientras la etnonacional no ha encontrado eco en ningún sector político o social significativo de la sociedad chilena. Por el contrario, con la emergencia o reconstitución de un movimiento mapuche autónomo y con fuerte capacidad de movilización, se ha ido desarrollando un conflicto que ha tendido a polarizarse en dos frentes: el movimiento etnonacional mapuche, que cuestiona de manera radical la política estatal y pugna por una autonomía político-territorial; y los sectores conservadores, donde se incluyen tanto la derecha política como el empresariado y los medios de comunicación que los representan, para los cuales la política seguida desde 1990 o 1993 ha significado un estímulo para la radicalización del movimiento mapuche y conlleva una seria amenaza al orden político e institucional vigente.

En cuanto al gobierno, éste se ha visto limitado en su capacidad de contener el conflicto, ya sea satisfaciendo en mayor grado las demandas campesinas y étnicas mapuches, buscando nuevas formas de negociación y diálogo<sup>9</sup>, o aplicando una política represiva y de integración forzosa, como propugna el sector conservador<sup>10</sup>. Parte de esta debilidad es causada, a su vez, por la

<sup>9</sup> Cuatro han sido las iniciativas de este tipo promovidas por el gobierno en los últimos años: la Comisión Asesora en Temas de Desarrollo Indígena, creada en marzo de 1999; los Diálogos Comunales, realizados entre marzo y julio de 1999; el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, formado por el presidente Lagos al iniciar su mandato en marzo del 2000, y la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, que ha estado funcionando desde marzo del 2001.

<sup>10</sup> Esto se refiere sobre todo a la acción del Poder Ejecutivo, CONADI y MIDEPLAN, y a los temas más ligados a los conflictos, como tierras y megaproyectos. No es válido necesariamente para las políticas ministeriales y municipales de salud, educación y vivienda, cuyo análisis requeriría otra aproximación metodológica. Probablemente, en este ámbito de acción del Estado no se ha producido un cambio tan importante respecto de las políticas tradicionales que se aplican en los sectores rurales o en las ciudades, donde además no se diferencia en muchos casos entre campesinos, pobladores y mapuches.



pérdida de legitimidad y poder del movimiento mapuche que participa de la CONADI, instancia que, siendo originalmente mediadora, se ha ido transformando en una agencia más de gobierno. Con ello ha perdido en buena medida el carácter de ser también una representación del movimiento indígena, como pretendió serlo en sus inicios<sup>11</sup>.

Mostrar cómo se manifiesta hoy la ruptura de visiones y de consensos en torno a la política del reconocimiento étnico es el objeto de este artículo. Comenzaremos con la discusión teórica sobre el reconocimiento étnico-cultural, basándonos principalmente en Taylor y Habermas, y haciendo al final algunas referencias al debate latinoamericano. Justificamos este énfasis en la poca relevancia que se le da generalmente a las cuestiones teóricas (y filosóficas) en las ciencias sociales latinoamericanas. Intentaremos por lo menos comparar algunos planteamientos centrales de ambos debates<sup>12</sup>. No siendo nuestra formación filosófica, debemos advertir sobre el carácter necesariamente preliminar de nuestro trabajo, sin poder desarrollar en profundidad cada uno de los planteamientos expuestos. Asimismo, nos veremos obligados a referirnos a cuestiones más amplias que las relativas al caso en estudio. El lector atento podrá percibir los vínculos con éste, sobre los que volveremos al final, en las conclusiones.

A continuación presentaremos un análisis esquemático de las demandas indígenas actuales, su recepción por el gobierno y la

<sup>11</sup> Como bien dice Cerroni (1969: 21): "Precisamente la admisión de la necesidad de una mediación deja entrever la permanencia de los dos términos, uno de los cuales, la sociedad civil (léase aquí: los pueblos indígenas, R.F. y J.I.V.7), se halla mediado por el Estado". La crisis actual ha cuestionado esta capacidad de mediación del Estado, tanto respecto de las demandas indígenas, como respecto de los grandes intereses económicos del país. Dejamos de lado aquí el problema más general de si esta crisis es temporal o constituye un cambio más permanente o incluso definitivo respecto al rol mediador del Estado, sobre todo entre sociedad y mercado. Al respecto, véase: Lechner (1991, 1992 y 1997), entre otros.

<sup>12</sup> Esto nos parece mejor que simplemente ignorar dichas discusiones en nombre de la peculiaridad latinoamericana o trasladar a nuestra realidad ciertos conceptos teóricos de algún autor o corriente europea o norteamericana. Como señala Norbert Lechner, América Latina "requiere y a la vez refuta los conceptos elaborados en las sociedades capitalistas desarrolladas" (Lechner, 1985: 24-25).

visión de la elite dominante en Chile, representada por *El Mercurio*. Nuestra hipótesis es que este último sector asume como ningún otro una concepción de la nación chilena como nación-pueblo, *Volksnation*, o sea, como una entidad prepolítica, integrada por descendencia, tradición compartida y lengua común, y no la definición republicana de la nación de ciudadanos, *Staatsnation*<sup>13</sup>. Sin embargo, también ha incorporado la idea del Estado como formador de la nación, aunque esta última continúa siendo pensada en base a una idea de rasgos comunes étnico-culturales, como una unidad homogénea y sustantiva. Esto supone excluir las diferencias culturales o condenarlas como una forma de división o desintegración nacional. Por ello, desde esta postura se plantea un cuestionamiento radical a la Ley Indígena y a la política de reconocimiento étnico de los gobiernos de la Concertación. Este rechazo explica, en parte, el giro etnonacional de un sector significativo del movimiento y la intelectualidad mapuche, lo que define un nuevo escenario político.

Así, sostenemos que la disputa por el reconocimiento ha perdido, al menos momentáneamente y si se consideran las posiciones extremas, un marco común, un horizonte compartido. Veremos los argumentos centrales de los mapuches, del gobierno y de la opinión pública conservadora en este último período de tensiones y conflictos de distinta índole<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> La distinción entre estos dos conceptos está desarrollada por Habermas en sucesivos trabajos (Habermas, 1992; 1996a y 1996b: 128-153). De este último texto, el más amplio sobre el tema, hay traducción al español (Habermas, 1999: 81-105).

<sup>14</sup> Desde los sucesos de Lumaco en 1997, la crisis de Ralco y la salida de Huenchulaf y Namuncura como directores de CONADI en abril de 1997 y agosto de 1998, respectivamente; y, finalmente, los casos de Malleco y Traiguén. Un análisis de conjunto de estos conflictos, así como de sus diferencias, puede verse en: Aylwin (2000), Naguil (1999) y Foerster y Lavanchy (1999). Debe consultarse también el interesante trabajo de Florence Mallon (1999). No obstante su cuidadosa argumentación histórica, en nuestra opinión Mallon se equivoca al poner el conflicto de Ralco en un mismo plano con los conflictos territoriales como Lumaco o Traiguén. De aquí la necesidad de diferenciar tipos de conflictos (por ejemplo, Naguil, 1999) y también reconocer los elementos nuevos, sobre todo aquellos ligados a los actuales procesos de modernización, que no se explican por la larga duración histórica.

## 1. La lucha por el reconocimiento en la discusión teórica del Primer Mundo y América Latina

No nos proponemos aportar aquí nuevos antecedentes sobre los sucesos que han llevado a la virtual ruptura entre el Estado chileno y la mayoría de las organizaciones mapuches. Estos hechos son bien conocidos por todos quienes se han preocupado del tema, y han trascendido a la opinión pública a través de numerosas notas periodísticas, declaraciones públicas, marchas y concentraciones<sup>15</sup>. Nos referiremos a ellos sólo en cuanto sea necesario para apoyar los argumentos expuestos. Nos interesa contribuir a identificar lo que podría denominarse la gramática del conflicto étnico, desde una perspectiva que puede enriquecer el debate en curso sobre las relaciones Estado-pueblos indígenas: las políticas de reconocimiento. Bajo este concepto, ampliamente utilizado a partir del trabajo del filósofo canadiense Charles Taylor<sup>16</sup>, pueden entenderse mejor fenómenos que hasta ahora han sido conceptualizados de manera muy heterógena y, en ciertos casos, inapropiada.

Queremos examinar las políticas y demandas de reconocimiento en el caso mapuche, y entender el conflicto generado en torno a su definición y orientación, lo que, siguiendo la interpretación de Hegel por Honneth, denominaremos "lucha por el reconocimiento" (Honneth, 1989 y 1992). De acuerdo a Honneth, Hegel habría contrapuesto a la visión de Maquiavelo y Hobbes de la "lucha social" por la sobrevivencia, la tesis que las confrontaciones entre los sujetos tienen una dimensión moral, suponen un potencial para un proceso de aprendizaje (*Bildungsprozess*), que conduce gradualmente a la formación de perspectivas más amplias de reconocimiento mutuo (Honneth, 1989: 570).

Teóricamente, éste podría llegar a ser el caso de los mapuches si se satisficieran, por parte de todos los participantes, condiciones para un diálogo efectivo y no una mera negociación de

<sup>15</sup> Véase los trabajos citados en la nota anterior, y los estudios de Javier Lavanchy (1999a y 1999b) y José Marimán (1998).

<sup>16</sup> Véase: Taylor (1992; 1993 y 1994).

intereses; de búsqueda de entendimiento bajo el reconocimiento de la autonomía e igualdad de cada uno de ellos. Por el contrario, lo que prima actualmente se acerca más a la concepción político-realista de una lucha de poder, donde la existencia de un movimiento indígena autónomo es considerada como una amenaza al orden vigente, y esto no sólo por la derecha y *El Mercurio*; también por políticos y autoridades de la actual coalición de gobierno. Contribuye a lo anterior una visión de la democracia que la restringe a ser un método político ajeno en gran medida a los problemas de desigualdad social, económica y étnica, así como a las violaciones a los derechos humanos durante las dictaduras militares precedentes (Hinkelammert, 1987a). Violaciones que, en el caso de los pueblos indígenas, han hecho — para decirlo con Benjamin— del 'estado de excepción' la regla<sup>17</sup>.

Sin embargo, aún así y sin que esto sea siempre percibido por los involucrados, la lucha por el reconocimiento no es únicamente un conflicto por el poder, el control territorial o la distribución de recursos económicos, sino que es también una disputa por el sentido y amplitud que debe tener el reconocimiento<sup>18</sup>. De aquí la importancia que le atribuimos a los discursos políticos. Éstos son, en parte, verdaderos actos de habla políticos. Poseen una materialidad y una intencionalidad, pero no se agotan en ellas, sino que comprenden también argumentos de tipo ético o moral: en este caso, definen cómo debe entenderse y practicarse la relación etnias-Estado, qué debe aceptarse como pretensiones legítimas de éstas y qué no.

¿Qué se entiende entonces por "lucha por el reconocimiento" y cuál es su importancia en la formación de las identidades culturales? Para responder a esta cuestión será necesario dete-

<sup>17</sup> "La tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en el cual vivimos, es la regla" (Benjamin, ca. 1942: 53). Se ha modificado muy levemente la traducción a la vista del original alemán.

<sup>18</sup> "La 'política' es a su vez objeto de la lucha política... es siempre una lucha por definir lo que es la política" (Lechner, 1984: 13). Por ende, no se reduce a la acción instrumental —o estratégica, podría agregarse—, tiene también "una dimensión normativa y simbólica, regulando y representado las relaciones sociales" (*Ibid.*: 46).

neros con cierto detalle en algunas cuestiones de teoría social. Afortunadamente, el trabajo de Taylor (1993) contiene una exposición muy lograda al respecto.

De acuerdo a este autor, el problema del reconocimiento emergió con la modernidad. El desplome de las jerarquías sociales basadas en el honor llevó al reemplazo de esta noción por el concepto de dignidad, lo que supuso la idea de un reconocimiento igualitario en el marco de una cultura democrática. A esto se sumó, ya en el siglo XVIII, la concepción de una identidad individualizada, independiente de las adscripciones sociales; o sea, un ideal de autenticidad. La autenticidad consistiría en una relación moral del sujeto consigo mismo.

Jean Jacques Rousseau es quien más contribuyó a la formulación filosófica de esta nueva visión. Su llamado a una salvación moral del hombre a través de “la recuperación de un auténtico contacto moral con nosotros mismos” (*Ibid.*: 49), sirvió de base para una profunda crítica de la sociedad de su época y de los modos de socialización vigentes en ella<sup>19</sup>. Para Rousseau, hay que sustituir una sociabilidad basada en el egoísmo y la apariencia, propia de la cultura monárquica y negadora de la naturaleza, por una sociabilidad basada en la comunidad y en una democracia participativa, acorde con el estado natural del hombre, pero que significa, dialécticamente, también su superación<sup>20</sup>.

J. G. Herder, cuya filosofía de la historia recibió la influencia de la crítica rousseauiana al progreso, amplió la concepción de

<sup>19</sup> Nos basamos aquí en las excelentes exposiciones de Colletti (1969) y Starobinski (1957, cap. 2: 34-47). Véase también: Armijo (1980) y Fetscher (1983). Para Fetscher, “quien defienda el derecho de los pequeños grupos étnicos a su identidad, puede encontrar argumentos en Rousseau” (*Ibid.*: 127).

<sup>20</sup> “Con qué claridad habría hecho ver todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué sencillez habría demostrado que el hombre es naturalmente bueno y que sólo por las instituciones se vuelven malvados los hombres” (Rousseau, 1762: 183). En un texto anterior afirma: “Al desvanecerse gradualmente el hombre original, la sociedad no ofrece ya a los ojos del sabio más que un conjunto de hombres artificiales y de pasiones ficticias que son obra de estas nuevas relaciones y que no tienen ningún fundamento en la naturaleza” (Rousseau, 1754: 285).

la autenticidad con la idea de que “cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia medida” (*Ibid.*: 49)<sup>21</sup>. Ser fiel a mí mismo emerge como un imperativo que permite descubrir mi originalidad. Y esto vale tanto para los individuos como para los pueblos: “Un *Volk* debe ser fiel a sí mismo, es decir a su propia cultura” (Taylor, 1993: 51)<sup>22</sup>. Para los germanistas y filólogos alemanes del siglo XIX, este imperativo adquirió su traducción política en el proyecto de conformación de la unidad nacional alemana sobre la base de la unidad cultural, expresada fundamentalmente en la lengua, cuya pureza debía ser rescatada (Habermas, 1998: 18-26).

La identidad individual surge en una relación dialógica. El descubrimiento de la propia identidad emerge del diálogo abierto e interno con los demás. “Por ello, el desarrollo de un ideal de autenticidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás” (Taylor, 1993: 55); “nos definimos siempre dialogando, siempre por medio del intercambio con los otros” (Taylor, 1992: 136). El reconocimiento ya no puede entonces descansar en “una identidad socialmente derivada”. Debe ser ganado *en* el vínculo con los otros. Aquí radica, según Taylor, la novedad de la época moderna: “La ponderación de las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fracasar” (Taylor, 1993: 56). Y emerge también el problema del no reconocimiento:

“Nuestra identidad —dice Taylor— se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo también por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un gru-

<sup>21</sup> Sobre la influencia de Rousseau sobre Herder y los aspectos nuevos que éste incorporó, véase: Meinecke (1936, cap. IX: 305-378). También Starobinski se refiere, aunque de paso, a dicha influencia (Starobinski, 1957: 41 y 112).

<sup>22</sup> Meinecke (1936: 318) describe así el paso de Herder de una visión del sujeto individual a una visión colectiva, del pueblo: “Herder comenzó... a comparar la vida con la historia, sólo obtuvo, al principio, una semejanza entre el niño y el hombre natural, entendido un poco a la manera de Rousseau... pero, entonces, la imagen profundamente conmovedora de la vida del pueblo letón y de la poesía popular letona, lo condujo al más comprensivo concepto de pueblo, que lleva más allá de Rousseau, todavía de un atomismo iusnaturalista”.

po de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado o reducido" (*Ibid.*: 43-44)

Éste es claramente el caso de los mapuches en Chile, cuya imagen desvalorizada en la sociedad chilena condiciona también el surgimiento de una autoimagen negativa en muchos miembros de este pueblo (Stuchlik, 1974 y 1985)<sup>23</sup>. Lo que tiene a su vez como consecuencia que no se sientan formando parte de un "proyecto compartido con los miembros de la mayoría" (Taylor, 1992: 137)<sup>24</sup>. El reconocimiento es, pues, de naturaleza social, aunque afecta a las personas individuales y a los grupos. Y esto ocurre no sólo en el ámbito de las relaciones privadas sino también en el seno del espacio público, que adquiere una creciente importancia como objeto de examen, reflexión, crítica y reforma<sup>25</sup>. Emerge así una política universalista de reconocimiento igualitario y la consiguiente aceptación universal del "principio de ciudadanía igualitaria" (Taylor, 1993: 60). En él se compren-

<sup>23</sup> Sobre la visión de los intelectuales mapuches respecto a este tema, véase: Kotov y Vergara (1997), que incluye básicamente trabajos de las décadas del setenta y el ochenta. Falta una indagación sobre la interpretación de los intelectuales mapuches actuales.

<sup>24</sup> La cita completa es como sigue: "Una etnia minoritaria no se siente verdaderamente reconocida por la mayoría con la cual debe compartir una misma entidad política. En lo sucesivo es imposible, cuando menos difícil, para las personas de esa minoría sentirse parte verdaderamente activa de un proyecto compartido con los miembros de esa mayoría. Por el contrario, se sienten subsumidas en un proyecto que les es extraño porque no se sienten verdaderamente reconocidas" (Taylor, 1992: 137). Nos parece que, si bien esto refleja la situación actual, no tiene necesariamente plena vigencia respecto a períodos anteriores, en los cuales los mapuches, estando en esta condición de minoría étnica bien descrita por Taylor, se identificaron al menos parcialmente con la nación chilena.

<sup>25</sup> Según Koselleck (1959: 41-48; 1965: 93-108). Locke, "el padre espiritual de la ilustración burguesa", fue el primero de los pensadores ilustrados en plantear la importancia del espacio público en la formación de la moralidad social. Koselleck muestra las diferencias políticas que tuvo este discurso respecto de la Ilustración francesa. Para una reflexión teórica sobre este problema en el Chile republicano, véase: García (1999).

den los llamados derechos civiles y políticos, y, según las interpretaciones, los derechos económicos. Se trata de un universalismo igualitario, que tiene como eje la igualdad ante la ley y el derecho a no ser objeto de trato arbitrario, abuso o violencia de parte de terceros o de los mismos Estados que deben garantizar los derechos individuales<sup>26</sup>. En este sentido, podría decirse que el liberalismo ha sido la filosofía política que ha desarrollado este principio como base fundamental de la convivencia en las sociedades modernas<sup>27</sup>.

Pero la política de reconocimiento igualitario tiene otro componente, que contrasta con el anterior: "la política de la diferencia", o sea, la exigencia de un reconocimiento de "la identidad única de este individuo o grupo, el hecho que es distinto de todos los demás" (Taylor, 1993: 61). Esta forma de reconocimiento reivindica la especificidad y plantea inclusive una discriminación a la inversa, lo que generalmente conocemos como discriminación positiva, con el objeto de revertir una situación extendida de dis-

<sup>26</sup> Aquí también debe considerarse a Locke como un precursor. Locke fue el primero en plantear la idea de un estado de derecho, en el cual las leyes tienen el carácter de universales y regulan no sólo las relaciones entre los ciudadanos sino también entre éstos y el Estado, lo que no aparece en Hobbes (en contraposición, véase la interpretación de Schmitt, 1938). Locke distingue entre la ley, universal, y la decisión administrativa, que es particular (Locke, 1690). En Locke aparece así el principio de la soberanía de la ley, que después va a desarrollarse en Montesquieu y en el constitucionalismo norteamericano.

<sup>27</sup> En su estudio sobre el liberalismo, John Gray sostiene que, no obstante la diversidad de tradiciones liberales, todas coinciden en afirmar cuatro principios básicos, entre ellos el individualismo, "que afirma la primacía de la persona frente a exigencias de cualquier colectividad social"; el igualitarismo, que "confiere a todos los hombres el mismo estatus moral y niega la aplicabilidad, dentro de un orden político o legal, de diferencias en el valor moral de los seres humanos", y el universalismo, "ya que afirma la unidad moral de la especie humana y concede una importancia secundaria a las asociaciones históricas específicas y a las formas culturales" (Gray, 1986: 10-11). Aunque, según se planteará más adelante, es cuestionable que exista realmente esta base común a filosofías políticas tan diversas como la de Locke y Hayek, por un lado; y Stuart Mill y Bobbio, por el otro, para nombrar sólo algunos destacados teóricos liberales, sí se puede coincidir con Gray en que, históricamente, los principios recién señalados constituyeron la base común a la tradición liberal clásica. Son precisamente ellos, entre otros el individualismo y el universalismo, los que se cuestionan hoy en el debate multi o intercultural.

criminación negativa. Puede ser vista como una forma de nivelar la situación de los distintos individuos hasta colocarlos a todos en una misma posición, donde no haya discriminación (*Ibíd.*: 63). Lo que se valora es un "potencial humano universal", "el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura" (*Ibíd.*: 65). Y a esto se ha agregado en los últimos años, dice Taylor, la exigencia de "acordar igual respeto a las culturas que de hecho han evolucionado" (*Ibíd.*: 66).

La declaración atribuida a o dicha por Saul Bellow: "Cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces los leeremos", puede considerarse una doble afrenta a este pueblo. Primero, porque rechaza los valores de la cultura zulú, que pueden ser diferentes pero no inferiores a los de la cultura europea; segundo, porque excluye en principio la posibilidad de que los zulúes puedan desarrollar expresiones culturales a la altura de las europeas. Y en este segundo sentido, la afirmación "refleja el rechazo al principio de la igualdad humana" (*Ibíd.*: 66). Sólo que no se trata de una negación de los zulúes en cuanto seres humanos, como podría haber ocurrido en la época del colonialismo o la esclavitud, sino del rechazo de la cultura zulú en cuanto a su valor en comparación con otras culturas (en este caso, a la cultura europea occidental). Por supuesto, que a los individuos miembros de esta cultura también les es negada, en esta forma, su capacidad de un desarrollo comparable a la de los individuos miembros de otras culturas. Pero lo central está en el primer aspecto, el de la desigualdad cultural.

Sin embargo, la afirmación del principio de la igualdad cultural ha ido recientemente más lejos que una crítica a planteamientos eurocéntricos como el anterior. Para algunos, la misma política de la dignidad igualitaria puede ser considerada como la expresión, "el reflejo de una cultura hegemónica" (*Ibíd.*: 67). Supone que existen ciertos principios universales "ciegos a la diferencia". Pero esta ceguera sólo se da respecto de las culturas distintas a la cultura que se impone a través de principios particulares, no verdaderamente universales. El liberalismo, que sostiene teóricamente esta posición, sería también expresión política de ciertas culturas, "totalmente incompatibles" con otras (*Ibíd.*: 92).

Para Taylor, esta crítica nos revela una insuficiencia intrínseca del planteamiento de la dignidad igualitaria, que encontramos ya en Rousseau. La defensa rousseauiana del igualitarismo, que recoge la crítica estoica del orgullo pero reconoce la importancia de la estima señalada por la ética del honor, supone una "densa unidad de propósito que parece incompatible con cualquier diferenciación. Para Rousseau, la clave para un estado libre parece ser la rigurosa exclusión de toda diferenciación de roles" (*Ibíd.*: 77)<sup>28</sup>. El igualitarismo parece entonces requerir una política homogenizadora. Taylor examina este problema a la luz del caso de Quebec.

Una primera posición es la representada por liberales individualistas como Dworkin o Rawls, para quienes en una sociedad liberal no puede adoptarse "ninguna posición sustantiva particular acerca de los fines de la vida". La sociedad está unida por un "compromiso procesal" de "tratar a las personas con igual respeto" (*Ibíd.*: 85). Una sociedad liberal es, por tanto, "neutral ante la vida buena" y se limita a garantizar un trato imparcial de los ciudadanos entre sí y por el Estado. Esta versión del liberalismo sería insensible a las diferencias, en la medida en que se requiere una aplicación uniforme de las reglas que definen los derechos individuales y se desconfía de las metas colectivas (*Ibíd.*: 91). La sociedad no puede considerar la integridad de formas de vida, como las de grupos étnicos o minorías, como un bien jurídico a proteger.

Sin embargo, existe otra interpretación del liberalismo, aquella que sostienen, por ejemplo, los partidarios de la defensa de la cultura francófona en Quebec<sup>29</sup>. Ellos consideran aceptable la organización de la sociedad en torno a una vida buena y reconocer los derechos colectivos de la minoría francófona canadien-

<sup>28</sup> En este mismo sentido, Carl Schmitt plantea que la idea de voluntad general (*volonté générale*) de Rousseau supone, bajo una fachada liberal, la idea de homogeneidad del pueblo: "El verdadero Estado existe, según Rousseau, donde el pueblo es tan homogéneo, que en lo fundamental prima (en él) la unanimidad (*Einstimmigkeit*)" (Schmitt, 1926: 19).

<sup>29</sup> Sobre la diferencia entre estas dos concepciones del liberalismo expuestas por Taylor, véase también: Walzer (1993).

se, siempre y cuando esto no signifique el desprecio o el rechazo a los derechos individuales de quienes no comparten esta visión. Se puede ser a la vez liberal, reconocer derechos individuales, y comunitarista, respetar la diversidad de formas de vida y culturas (*Ibid.*: 88-89). Taylor da a entender que esta posición es más acorde que la primera con la transformación de todas las sociedades en sociedades multiculturales (*Ibid.*: 93). El multiculturalismo no se opondría en principio a la política de respeto igualitario. Incluso podría considerarse una continuación de dicha política, en la medida en que incorpora a los derechos civiles y políticos los derechos culturales: "Todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor" (*Ibid.*: 100). Pero, obviamente, este valor no puede establecerse a través de una norma de derecho positiva. Lo que puede reivindicarse, según Taylor, es una queja frente a los juicios negativos sobre una cultura (*Ibid.*: 102).

Ahora bien, en la práctica, el juicio afirmativo acerca del valor de una cultura y el juicio que rechaza su desvalorización tienden a confundirse y a hacerse uno. En esto reside uno de los riesgos del multiculturalismo, que obliga en cierta forma a hacer afirmaciones positivas acerca de culturas ajenas, aun cuando éstas no hayan sido realmente estudiadas o sean conocidas. Defensores de un multiculturalismo moderado han ampliado esta crítica. Al exacerbar las diferencias de origen étnico o cultural, el multiculturalismo radical tiende a romper la base común normativa y jurídica de una comunidad o una nación, haciendo que el principio *E Pluribus Unum*, "la unidad a partir de la pluralidad", se transforme en "la pluralidad a partir de la unidad" (Degler, 1992: 37)<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Este tema ha sido ampliamente desarrollado por Glazer (1997) y otros autores. También ha sido el punto más reiterado por críticos del multiculturalismo como Schlesinger (1992) y Sartori (2001). No obstante, dichas críticas no consideran la diferencia entre el multiculturalismo moderado, que uno podría denominar multiculturalismo de la integración, y el radical, que podría caracterizarse también como multiculturalismo de la diferencia (sobre este último, véase: Farber y Sherry, 1997, cap. 1: 15-33). Tienden a homogenizar un solo enfoque a ambas tendencias, ignorando sus diferencias. Sobre estas dos variantes del multiculturalismo, véase: Vergara (2001).

Esta crítica vale también para muchos intelectuales latinoamericanos defensores del multiculturalismo, como Bonfil Bataña. Para Bonfil, el reconocimiento de la pluralidad cultural significa el abandono de todo proyecto (unificador y homogenizador) de identidad nacional. La tolerancia y el respeto, aún sin una comprensión mutua, serían la única posibilidad de alcanzar una relación armónica entre los diferentes patrimonios culturales de México (Bonfil, 1989). Pero esto excluye otra posibilidad, bien señalada por Taylor (1993: 99), la de la "fusión de horizontes" (Gadamer), o sea, un proceso de comprensión cultural donde la situación hermeneútica u "horizonte" del intérprete logra transformarse y vincularse con la tradición u "horizonte" que se interpreta<sup>31</sup>. Bonfil agregó, además, otro elemento: la valoración del patrimonio indígena como base de un nuevo México, el "México profundo", con lo que de hecho restableció una jerarquía entre los diferentes patrimonios culturales y limitó el pluralismo cultural (Bonfil, 1987 y 1991).

El multiculturalismo impone, entonces, de otra manera que la política de respeto igualitario, una homogeneidad frente a todas las culturas. Todas deben ser consideradas en igual valor y derecho, como también sus expresiones. "Si todas las culturas han hecho una aportación valiosa, no puede ser que éstas sean idénticas o que siquiera encarnen el mismo tipo de valor. Esperar esto sería subestimar en gran medida las diferencias" (Taylor, 1993: 99).

Esta manera abstracta y homogenizadora de concebir el multiculturalismo puede llegar a convertirse en una norma coer-

<sup>31</sup> Al respecto, véase: Gadamer (1960: 372-377). Para Gadamer, "[l]a hermeneútica siempre se propuso como tarea restablecer un acuerdo alterado o inexistente" (*Ibid.*: 362). Por ello, como dice Habermas (1965: 158 y 1984: 171; 1968: 241 y 1990: 199), la hermeneútica se orienta por el interés guía de conservación y ampliación de "la intersubjetividad de la comprensión orientadora de la acción... del consenso posible de los participantes [*Handelnden*]". Por supuesto, se trata de un proceso de interpretación y diálogo siempre abierto, incompleto, modificable y autocorrectible. A diferencia de Gadamer, nosotros no nos referimos única ni principalmente a la interpretación de la propia tradición cultural y su historia, sino que planteamos sobre todo el problema de la comprensión entre culturas diferentes y contemporáneas.

citiva respecto de la expresión y la conducta pública y privada de juicios e ideas en relación con otras culturas, etnias y grupos. Así ocurriría actualmente en Estados Unidos, según Agnes Heller:

“La ‘retórica de la raza’ ha reemplazado la retórica de la ‘cuestión social’, lo que significa que también se institucionalizan ciertas reglas de juego definidas para las cuestiones raciales. Estas reglas lingüísticas institucionales para cuestiones raciales y de género son obligatorias incluso en el ámbito privado. Ni siquiera en su propia habitación, entre sus amigos, puede uno decir palabras o contar chistes (sobre negros, judíos, homosexuales), porque éstos pueden ser malinterpretados. Y quien sea denunciado judicialmente, puede perder fácilmente su trabajo ...*Se considera la autorepresentación de un grupo como la única forma legítima de representación de ese mismo grupo. Cualquier representación hecha por otros* (por ejemplo, la representación de los negros a través de los blancos, de las mujeres por los hombres, de los homosexuales por los heterosexuales), *se considera por definición ‘racista’ y ‘sexista’*. La única forma legítima de vinculación entre las razas (y géneros) es la lucha; la alternativa a ella es el autoaislamiento mutuo y su normalización. Los racistas modernos repiten los viejos argumentos racistas: el otro no puede sentir como yo, tiene otra concepción del conocimiento, ni siquiera puede entender lo que nosotros pensamos, cómo sufrimos (por su influencia) y así sucesivamente”<sup>32</sup>

Taylor considera necesario, entonces, encontrar un punto intermedio entre el multiculturalismo entendido bajo la forma de una “exigencia inauténtica y homogenizadora, de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por otra” (Taylor, 1993: 106). Sin embargo, esta descripción parece sugerir que nos encontramos ante la alternativa de dos particularismos: el eurocéntrico, que asume la propia cultura como superior a todas las otras, y las valora según las propias normas, y el multicultural, que considera cada cultura con idéntico valor y las homogeniza a todas. Y encontrar un punto medio entre dos particularismos no soluciona el proble-

<sup>32</sup>Heller, Agnes, “Die Zerstörung der Privatsphäre durch die Zivilgesellschaft”, en: *Ästhetik und Kommunikation*, N° 85/86, mayo 1994, cit. por: Beck (1996: 334). Los subrayados son nuestros.

ma, que queda, a nuestro juicio, mejor planteado como la tensión entre universalismo y particularismo. De esta forma, la cuestión central sería examinar la posibilidad de articulación entre la política de la dignidad igualitaria, que reconoce derechos individuales universales, y la política de la diferencia, que reivindica los derechos colectivos de formas de vida, culturas y etnias particulares. Esto se relaciona con la diferencia entre el liberalismo individualista (de la igualdad) y el liberalismo comunitarista (de la diferencia). Sólo este último permitiría reconocer a la vez los derechos individuales universales y los derechos colectivos de grupos étnicos, culturas y religiones.

Sin embargo, esta articulación no es sencilla teórica ni prácticamente. Al respecto resultan aportadores los planteamientos de Habermas<sup>33</sup>. Para Habermas, Taylor plantea equivocadamente la cuestión como una oposición entre dos principios y concepciones del derecho: una, la defendida por liberales como Dworkin y Rawls, que propugna un orden jurídico éticamente neutral, lo que correspondería al concepto de lo justo; y otra, defendida por comunitaristas como Walzer y el mismo Taylor, que consideran válida la promoción de ciertas concepciones de la vida buena, o sea, del principio de lo bueno (Habermas, 1996b: 241-242). Taylor supone que el reconocimiento de derechos individuales choca con, o representa en algún grado un obstáculo para el reconocimiento de derechos culturales. Habermas argumenta, por el contrario, que dicho reconocimiento surge más bien de la “realización consecuente” de los derechos individuales (Habermas, 1996b: 243)<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Respecto a la interpretación de Habermas, se retoma y desarrolla aquí un análisis anterior (Vergara, 2000: 143-149).

<sup>34</sup> Michael Walzer comete, a nuestro juicio, un error similar al de Taylor, al cuestionar la libertad individual como meta última del proceso de separación institucional al interior de la sociedad, pues la “autonomía institucional” sería la condición de la libertad de los individuos (Walzer, 1984: 37 y 40). Si bien el participar o vivir en instituciones autónomas (como las iglesias, las comunidades étnicas, etc.) constituye una condición de la libertad individual, ésta no puede quedar reducida a ella. La libertad sigue siendo un derecho fundamental de cada individuo, lo que incluye su libertad respecto de participar o no en dichas instituciones.

La identidad personal se construye a través de la socialización, se sustenta en vínculos sociales, como el propio Taylor señala en su trabajo. En este sentido, la protección de la integridad individual significa siempre el resguardo de dichos vínculos. Por ende, el individuo debe seguir siendo el sujeto de derechos, sólo que no debería privársele del acceso a éstos en virtud de sus creencias, cultura o lenguaje<sup>35</sup>. Si bien es cierto que las identidades individuales están entrelazadas con las identidades colectivas y sólo se pueden estabilizar en una red cultural, “la protección de formas de vida y tradiciones formadoras de identidad debe servir al reconocimiento de sus miembros” (Habermas, 1996b: 259).

Habermas propugna una “incorporación sensible a las diferencias”, que requiere una separación entre el plano político-jurídico y el ético. Los grupos y subculturas se integran éticamente con su identidad colectiva, mientras la integración política tiene lugar en un plano más abstracto, como integración ciudadana (*Ibid.*: 262). Pero no se trata de una integración meramente formal, ya que las normas jurídicas tienen un carácter moral; son normas universalistas, como los derechos humanos, distintas a las normas éticas, que sólo tienen validez para los miembros de grupos o subculturas específicas. El derecho sería entonces ética, pero no moralmente neutro. La base de la integración ciudadana es el consenso en torno a procedimientos, pero procedimientos que reflejan los principios universalistas del estado de derecho, integrados a su vez en una cultura política sustentada en el patriotismo constitucional [*Verfassungspatriotismus*] (*Ibid.*: 264)<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Coincidimos totalmente con Michelangelo Bovero cuando afirma: “No creo que exista ninguna tradición aceptable de teoría política que no incorpore en su discurso una teoría del valor de los derechos individuales. En este sentido, cualquiera de nosotros es liberal” (Bovero, 1988: 72-73).

<sup>36</sup> Taylor (1992: 134) sostiene que el “patriotismo constitucional” fue la base originaria de la unidad nacional tanto en Estados Unidos, país donde surgió, como en Francia, pero que luego hubo un desplazamiento hacia la “etnización del nacionalismo”, hacia una idea de unidad “basada en la cultura étnica”. En este sentido, la idea de Habermas tendría viabilidad histórica, si bien Taylor advierte, en un tono más crítico, que ninguna forma de unidad política puede ser “definida *a priori* por el filósofo, como si tuviera que ser teóricamente legítima o admisible, sino que se trata de una unidad que resulte significativa para las mismas personas que componen ese país... No puede tratarse de un

Desde este punto de vista, no habría oposición entre el universalismo de los derechos individuales y el particularismo de las diferencias culturales. Podrían articularse las normas del estado de derecho democrático con el reconocimiento de formas de vidas culturales, religiosas y étnicas.

En este “giro jurídico” de la teoría crítica se desarrollan aspectos que ya se encontraban antes en la obra de Habermas, como la relación entre individualismo y universalismo:

“Individualismo y universalismo son las dos caras de la misma moneda... No se puede tener individualismo sin un universalismo normativo, bajo la condición de no confundir el universalismo normativo con un proceso de normalización, en el sentido de Foucault. No hay que poner la verdad del universalismo moral en el mismo paquete que el imperialismo, pues el imperialismo o el etnocentrismo señalan el rechazo o la incapacidad de tomar un punto de vista moral. Nunca hay un exceso sino una insuficiencia de universalismo” (Habermas, 1988: 43).

No se trata, como hemos visto, de un universalismo abstracto e indiferente a las diferencias culturales. Si bien las normas jurídicas son universales, no son meramente formales, sino que tienen un contenido moral, que puede entenderse de manera que puedan dar cabida en ellas a las éticas propias de grupos y culturas específicas, sin que esto signifique desintegración social:

“Por supuesto, la coexistencia en igualdad de derechos de diferentes comunidades étnicas, grupos lingüísticos, confesiones y formas de vida no puede conseguirse al precio de la fragmentación de la sociedad. El doloroso proceso de desacoplamiento no puede desgarrar a la sociedad en una pluralidad de subculturas que se aislen unas de otras. Por un lado, la cultura mayoritaria tiene que desprenderse de su fusión con la cultura política general, compartida en igual grado por todos los ciudadanos. De otro modo, dictaría desde el principio los parámetros de los discursos de autoentendimiento... Por otra parte, las fuerzas vinculantes de la cultura política

principio de unidad definido de una vez y para siempre” (*Ibid.*: 137). La objeción sería admisible, pero no hace justicia a la idea de Habermas del filósofo o el cientista social como un facilitador de procesos colectivos de comunicación y entendimiento, no como un demiurgo que puede determinar el modo de vida correcto de una comunidad.



común que, cuanto más abstracta se haga, tantas más subculturas lleva a un denominador común, tienen que seguir siendo lo suficientemente fuertes como para no permitir que se desmorone la nación de ciudadanos” (Habermas, 1996b: 174-175)<sup>37</sup>.

La integración nacional debe entenderse entonces en relación con la noción de ciudadanía y la pertenencia a una cultura política universalista como base del estado de derecho democrático. Se superaría así el particularismo de la concepción de la nación-pueblo, como también el universalismo abstracto y limitado de la interpretación liberal clásica de las normas individuales. Se plantea una redefinición del concepto de nación de ciudadanos.

La propuesta de Habermas es más desarrollada que la de Taylor respecto a la articulación entre las dos políticas de reconocimiento. Habermas acepta el principio liberal de la separación<sup>38</sup> al diferenciar entre ética y moral; normas jurídicas universales y normas éticas particulares; cultura política común y subculturas (Habermas, 1996b: 174-175). Pero admitir la diferencia no significa perder de vista la unidad. Por ello intenta integrar las dimensiones separadas sin subsumir una a la otra (por ejemplo, reducir la ética a la moral) o excluir una a favor de otra (por ejemplo, los derechos individuales a favor de los derechos colectivos). En este sentido, su planteamiento resulta com-

<sup>37</sup> Este difícil pasaje se encuentra, aunque con varios errores de interpretación e incluso gramaticales, en las páginas 125 y 126 de la traducción española (Habermas 1999: 125-126). Para Habermas, sólo en caso de violaciones flagrantes y sistemáticas de los derechos individuales fundamentales por parte del Estado es justificable la separación de una minoría o grupo étnico de un Estado nacional (Habermas, 1996b: 170-171). Sin duda que en América Latina estas violaciones han sido muy frecuentes, especialmente en el caso centroamericano. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, no hay incompatibilidad entre pugnar por la formación o perfeccionamiento de estados de derecho que garanticen efectivamente los derechos individuales y la creación de espacios de autonomía a los grupos étnicos así como de reconocimiento de derechos culturales y colectivos. Con todo, al nivel general que estamos discutiendo, no es posible abordar casos particulares y examinar si en algunos de ellos existen razones fundadas para pensar en la separación política como única forma de poner fin a situaciones reiteradas, y muy graves, de violaciones de los derechos básicos de las personas y grupos indígenas.

<sup>38</sup> Al respecto, véase: Walzer (1984).

plejo e integrador. Lo mismo puede decirse respecto de la polémica entre liberales y comunitaristas, que Habermas intenta superar recogiendo aspectos de ambas corrientes e integrándolos en una síntesis nueva.

Indudablemente, el análisis de Habermas no está exento de críticas. Una primera observación ha sido hecha por Kymlicka y se refiere a las condiciones culturales que posibilitarían el surgimiento del “patriotismo constitucional”, y que el mismo Habermas reconoce como necesarias:

“Si faltan ciudadanos que posean estas cualidades, las democracias se vuelven difíciles de gobernar e incluso inestables. Como observa Habermas, las ‘instituciones de la libertad constitucional no son más valiosas que lo que la ciudadanía haga de ellas’” (Kymlicka, 1996:6).

La cuestión planteada es importante y revela una insuficiencia en el planteamiento de Habermas, que otros críticos también han señalado. Bernstein (1996) sostiene que en Habermas hay una ambigüedad respecto a este problema. En algunos trabajos da a entender que no es necesario que exista un *ethos* ciudadano como condición de la estabilidad democrática, bastaría que se cumplieran las condiciones formal-pragmáticas de la comunicación, mientras que en otros sí admite su importancia, como en el texto citado por Kymlicka. Para Bernstein, las referencias de Habermas a las “buenas razones” o a “la fuerza del mejor argumento” como fundamentos del debate democrático, son inseparables de un *ethos*, de una concepción ético-substantiva, pero Habermas tiende a rechazar que su teoría de la democracia y la justicia requiera dicha concepción<sup>39</sup>.

Con todo, la crítica de Kymlicka no considera que, para Habermas, la creación de una cultura política democrática es un proceso ligado a la transformación o reforma de las instituciones políticas. Por tanto, no se puede considerar que una u otra deban ser satisfechas de manera exhaustiva previamente al cum-

<sup>39</sup> En un plano más general, Bernstein (1996) cuestiona incluso la distinción entre ética y moral propuesta por Habermas, cuestión que aquí no puede tratarse. Sin embargo, resulta importante al menos mencionarla, dadas las consecuencias que el propio Habermas extrae de esta diferencia.

plimiento de la otra. En este sentido, la cita de Joseph Raz hecha por Habermas parece sustentar el comentario de Kymlicka:

“El multiculturalismo, aunque apoya la perpetuación de muchos grupos culturales en una misma sociedad política, también requiere la existencia de una cultura común”<sup>40</sup>.

Podría argumentarse plausiblemente que en nuestro país falta dicha cultura común. No obstante, la cita se presta a confusión. Si existiera una cultura compartida por todos, dejaría de existir el problema del respeto a las diferencias culturales, del multiculturalismo y la interculturalidad. Por el contrario, éste se plantea precisamente en la medida en que se reconoce que existen tales diferencias. Esta cita viene, de hecho, justo después del texto de Habermas citado más atrás, donde éste habla de una “cultura política común”, lo que se refiere a un aspecto parcial de una totalidad cultural que es siempre más compleja. Así y todo, en casos como el nuestro, parece también difícil pensar que pueda generarse al corto o mediano plazo un consenso amplio respecto de cuestiones como la ciudadanía cultural. En este sentido, los planteamientos de Habermas tienen un valor más propositivo que descriptivo, a diferencia de lo que ocurriría en países con mayor tradición cívica. Naturalmente, que un esfuerzo en este sentido sólo puede concebirse como una conjunción de fuerzas tanto del Estado como de la sociedad. Por ende, no puede ser impuesto por el primero.

En la mentada “inclusión sensible a las diferencias”, Habermas es claro en precisar que el tema es distinto si nos enfrentamos a: (a) el feminismo; (b) las minorías étnicas y culturas oprimidas, o (c) el “nacionalismo de poblaciones que se comprenden como grupos étnica y lingüísticamente homogéneos desde el trasfondo de un destino histórico común y que quieren asegurar su identidad no sólo como comunidad de origen, sino en la forma de un pueblo-Estado (*Staatsvolk*) capaz de actuar políticamente” (Habermas, 1996b: 248; Habermas, 1999: 199).

<sup>40</sup> Joseph Raz, “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, en: *Dissent*, Winter 1994, pág. 77, cit. por Habermas (1996b: 175). La cita ha sido traducida del inglés por nosotros. Puede consultarse la traducción hecha para la edición española del libro de Habermas (1999: 126), a nuestro juicio poco satisfactoria.

Este punto no deja de ser relevante, porque es posible que la tensión en el movimiento mapuche se dé en la forma de cómo autocomprenderse, entre (b) y (c). Si esto es así, el tema relativo al “patriotismo constitucional” debería precisarse más. El concepto parece demasiado amplio como para incluir de manera diferenciada los distintos casos, sobre todo el tercero. Kymlicka argumenta, siguiendo a Taylor, A. Smith y Lenoble, que “los valores compartidos no son una base suficiente para la unidad, y que también se debe prestar atención a las cuestiones de identidad” (Kymlicka, 1996: 259, nota 15). Sin embargo, Kymlicka ha omitido aquí la distinción entre normas éticas y morales, que, como hemos visto, dan al planteamiento de Habermas una mayor complejidad. La existencia de distintas concepciones éticas, arraigadas en distintos grupos, no excluye la posibilidad de que haya valores morales (universalistas). Por esto, la propuesta de Habermas es más “realista” que la de muchos de sus críticos, que excluyen ex profeso las cuestiones normativas y sustentan una visión de la política como una lucha fáctica de manera similar a Bobbio, Foucault o Carl Schmitt. No obstante ello, la distinción entre diferencias de género, minorías étnicas y culturales y minorías nacionales exigiría un tratamiento más desarrollado en relación con el problema de su integración ciudadana.

Para Nathan Glazer, un destacado estudioso norteamericano, si bien la demanda multicultural es universalista, y plantea el reconocimiento de todos, sólo aquellos grupos discriminados en razón de su cultura podrían ser considerados como objeto de una política multicultural. Esto excluiría a las mujeres y a las minorías sexuales, que podrían, sin embargo, enfocar sus demandas desde el punto de vista de los derechos civiles (Glazer, 1997: 14-18). Esto representaría una posible solución respecto de la relación entre (a) y (b), aunque deja abierta la cuestión del paso de (b) a (c). En todo caso, todo parece indicar que, al menos en el caso norteamericano, y con la probable excepción de Puerto Rico, no podría hablarse de demandas nacionales propiamente dichas.

La importancia de esta propuesta en el marco latinoamericano difícilmente puede ser exagerada. El debate sobre cuestiones étnicas de la región ha oscilado en gran medida entre una afir-

mación de los principios de igualdad jurídica, unidos estrechamente a la concepción de una identidad nacional homogénea, y una defensa antiliberal de los derechos étnicos y colectivos<sup>41</sup>. Para citar un texto paradigmático, un editorial de 1979 de la revista *América Indígena*, órgano de difusión del Instituto Indigenista Interamericano:

“En los modelos de Estado nacional que heredamos de Europa, subyacen ciertas premisas que se contradicen por la presencia y vehemencia de estos movimientos<sup>42</sup>. En su búsqueda de mayor autonomía regional éstos socavan las tendencias centralistas de los gobiernos nacionales. Su argumento filosófico sobre lo que ellos definen como igualdad no concuerda con lo que los Estados propugnan. Para éstos la igualdad es igualdad individual ante la ley, mientras que para los grupos étnicos igualdad es reconocer el derecho a ser diferentes y frecuentemente presionan para que estas diferencias sean reconocidas” (*América Indígena*, 1979: 433).

Como puede verse en el texto recién citado, aquí se están oponiendo dos conceptos de igualdad: el de la igualdad jurídica individual, y el de la igualdad cultural y colectiva. Los argumentos que hemos presentado aquí sustentan una posibilidad hasta ahora poco considerada o insuficientemente desarrollada, la de una articulación entre ambas formas de igualdad y su correspondencia en el plano jurídico-político, sin derivarse de ello una noción fuerte de autonomía, en el sentido de separación de los grupos étnicos de los estados nacionales.

Indiscutiblemente que la existencia de argumentos contrarios a la idea liberal-universalista de derechos individuales es históricamente comprensible. Aún con mayor fuerza que en Eu-

<sup>41</sup> Al hacer este contraste no pretendemos, en modo alguno, afirmar que el debate europeo sea superior a la discusión latinoamericana, donde se encuentran también autores cercanos a la posición que estamos defendiendo, de vinculación entre universalismo igualitario y diferencias culturales. Nos referimos sólo a las tendencias generales. Por otro lado, la posición de Habermas respecto de las corrientes filosóficas del Primer Mundo, donde predominan visiones escépticas y antirracionalistas, es minoritaria y excepcional (Bovero, 1988: 76-77; Vergara, 1990: 269-270). Lo mismo vale, en cierta medida, respecto de Taylor.

<sup>42</sup> Se refiere a los nuevos movimientos indígenas surgidos en la década de 1970.

ropa o Estados Unidos, existen en América Latina desigualdades fácticas que contradicen abiertamente dicho principio. El caso de los pueblos indígenas de la región es muy claro al respecto y no requiere mayores comentarios. Adicionalmente, cuando los Estados han enfrentado dichas desigualdades, como en el caso de México, lo han hecho con una concepción integracionista radical, que pretende fundar la integración nacional en una única identidad cultural<sup>43</sup>.

Junto con ello, en nuestros países, el liberalismo, sobre todo el liberal-positivismo del siglo XIX, se ha amalgamado a menudo con concepciones evolucionistas, racistas y discriminatorias<sup>44</sup>. Esto hace entendible el rechazo de los principios liberales por muchas organizaciones étnicas, así como por intelectuales indígenas y no-indígenas simpatizantes de sus causas. No obstante, como se desprende de la discusión anterior, la noción de derechos individuales y el mismo liberalismo no pueden ser reducidos a una ideología de poder. Dichos derechos constituyen principios universalizables cuya validez puede ser separada de la interpretación y aplicación estrecha que se les ha dado históricamente por las elites y oligarquías dominantes latinoamericanas. Asimismo, el liberalismo no es una corriente homogénea. Existen al menos dos grandes interpretaciones antagónicas que derivan ambas del liberalismo clásico de los siglos XVII y XVIII (Hobbes, Locke, Smith), el “liberalismo posesivo”<sup>45</sup>: el liberalismo democrático (Mill, Dewey, Laski) y el neoliberalismo (Hayek, Popper, Friedman)<sup>46</sup>. Esta última corriente rechaza la idea de igualdad natural de los hombres, formulada por el liberalismo clásico; mientras el liberalismo democrático la desarrolla más allá de la igualdad política y jurídica, incluyendo la igual-

<sup>43</sup> Nos referimos, obviamente, al indigenismo. Para una caracterización crítica, véase, entre otros: Bonfil Batalla (1985); Bengoa (1995; 2000, cap. 2: 50-85), Del Val (1993) y Fravre (1996).

<sup>44</sup> No debe desconocerse tampoco que en el propio pensamiento europeo moderno encontramos muchas manifestaciones etnocéntricas y desvalorizadoras respecto de otros pueblos y culturas (para una visión general véase: Wagner, 1995: 83-91; para el caso de América Latina, consúltese: Larraín, 1996, 55-94).

<sup>45</sup> Remitimos al estudio clásico de MacPherson (1962).

<sup>46</sup> Sobre la diferencia entre estas dos corrientes, véase: Bachrach (1967), MacPherson (1976) y Vergara (1989).

dad económica y social (Vergara, 1997). Otro tanto ocurre con la idea de justicia (Vergara, 1995). Indiscutiblemente, esta última corriente es la que está más cerca de una concepción democrática participativa, donde pueda darse cabida a los derechos colectivos y culturales de grupos étnicos, sin dejar de lado los derechos individuales.

Interpretar los principios de igualdad jurídica individual como mera expresión de una cultura dominante significa, además, reducirlos a pura facticidad, sustrayendo del análisis los aspectos normativos. Así se muestra en un trabajo reciente del antropólogo Juan Carlos Skewes (Skewes, 1999). Basándose en el caso de una mujer mapuche que en 1953 dio muerte a su abuela acusándola de haberla embrujado y fue absuelta por el Juzgado de Letras de Valdivia<sup>47</sup>, Skewes define la coexistencia de normas jurídicas occidentales y mapuches como una oposición entre "principios morales", que "difícilmente pueden reconciliarse bajo el imperio de un predicamento universal". Evidentemente, aquí no aparece la distinción entre ética y moral que encontramos en Habermas. Todo sistema jurídico es expresión de una cultura particular, y esto incluiría al sistema occidental y sus normas aparentemente universalistas.

Skewes plantea, sin embargo, la posibilidad de diálogos interculturales que "pueden ser conducentes a la legitimidad de cualquier cuerpo legal que aspire a una cierta universalidad". El fallo del juez exculpando a la mujer mapuche sería expresión de esto. Sin embargo, su interpretación acerca del derecho circunscribe esta posibilidad a la mutua tolerancia. Si cada sistema jurídico representa un dominio moral propio, entonces no es posible encontrar un principio universal, o éste, de haberlo, sólo podría ser un principio formal, como el respeto a cada sistema jurídico y sus normas morales específicas. En este caso, subsistiría la dificultad de qué hacer frente a las divergencias en torno a situaciones específicas.

<sup>47</sup> Se trata de Juana Catrilaf, residente en la zona de Panguipulli, en la provincia de Valdivia. El fallo se apoyó en un informe antropológico en el que participaron varios destacados especialistas de la época, entre ellos, Alejandro Lipschutz (Jurisprudencia, 1956 y Boletín, 1956).

Siguiendo las declaraciones de la acusada y de otros mapuches que prestaron testimonio en el juicio, Skewes considera que el acto de violencia cometido por la mujer fue "un medio de defensa de su propia persona y de la comunidad a la que pertenece" (*Ibid.*: 92). Más aún, Skewes aboga por un efectivo reconocimiento de esta capacidad colectiva de defensa, ya que:

"Lo que la muerte de la bruja pone de relieve es la existencia de dominios legales contradictorios, el uno que se impone con el peso del estado, de la ley y de la institucionalidad jurídica, y el otro que prevalece en el margen" (*Ibid.*: 92).

La existencia de un sistema jurídico impuesto a los mapuches por sobre el propio es en sí misma una amenaza para esta comunidad:

"El juicio fácil, fundado en la pura presunción de la primacía de un sistema sobre otro, amenaza con convertirse en la bruja del presente, aquella que 'acecha en la noche oscura', amenazando al pueblo mapuche con su extinción" (*Ibid.*: 92).

Siendo así, uno podría suponer que toda forma de resistencia a dicha amenaza es válida, como válido habría sido el dar muerte a la mujer acusada de brujería. Su condición de dominados, que obviamente no negamos, significaría que los mapuches podrían utilizar la violencia en defensa de su cultura que peligra extinguirse. Aún con consecuencias de muerte. De otro modo, habría que aceptar que ciertos principios, como el derecho a la vida, son universales y deben ser respetados por cualquier cultura, independientemente de quién establezca esto como norma jurídica<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Es justamente esta ausencia la que hace cuestionable la argumentación de Andrea Aravena y Dominique Hervé, en su informe pericial al Juez del Décimo Octavo Juzgado del Crimen de Santiago, de agosto de 1994, el que se refiere al caso de un joven mapuche acusado de homicidio. Aravena y Hervé argumentan, en forma similar a Skewes, que el acusado actuó en defensa de su pueblo y familia mapuches. En efecto, "la sociedad mapuche es una sociedad altamente coercitiva, en cuyo seno la sanción social y comunitaria opera a modo de justicia y sin embargo, personalidades pertenecientes a su propio pueblo destacan la dignidad de la conducta asumida por Antipan frente a su familia y a su pueblo" (Aravena, 2000: 150). Esto debe entenderse a su vez en el contexto de la cultura mapuche, donde el rol de cabeza de familia ejercido por el varón contiene obligaciones de proteger a todos sus miembros: "el haber

La analogía entre la “bruja” asesinada y el sistema legal chileno es lamentable, pues entonces este último no es más que una agresión, es expresión de pura dominación. En cambio, el sistema legal mapuche representa un mecanismo de defensa de la comunidad. En un lado, hay poder puro; en el otro, justicia pura. No sólo se ignora aquí la dimensión de poder que puede existir en la cultura mapuche, en la que el tema del sacrificio no ha estado ausente, como no lo ha estado en la cultura occidental<sup>49</sup>, sino que se descarta por principio toda validez del sistema legal nacional para la cultura mapuche en cuanto es parte de la dominación que ejerce la sociedad chilena sobre ella.

Difícilmente puede ser ésta la base para una discusión sobre multiculturalismo y pluralismo legal. Sólo sobre un reconocimiento mutuo y no la mutua negación de cada cultura podría surgir el diálogo al que Skewes y nosotros mismos aspiramos. Además, hay una evidente contradicción, porque aunque el fallo de la Corte fuera expresión de un diálogo a favor del pluralismo legal, como sostiene Skewes, no deja de ser una decisión tomada desde el sistema legal impuesto. Y por tanto lo que cabría no

---

asumido otra conducta no sólo hubiera puesto en peligro su propia vida ante la amenaza constituida por la provocación y la actitud de su oponente, de acuerdo a sus propios dichos, sino que habría puesto en peligro la seguridad de su familia, sufriendo el desprecio o menoscabo de su dignidad frente a su grupo familiar, del que es jefe y pater familia, la comunidad indígena a la que pertenece” (*Ibid.*: 150). Si esto es así, cualquier crimen cometido por un mapuche podría tener como atenuante justificaciones de este tipo, la defensa de la dignidad como pueblo. El derecho a la vida quedaría suspendido o reducido en su vigencia cuando se arguyeran razones de defensa étnica, incluso si, como en este caso, parece haber pocas pruebas de que la agresión de que fue objeto el joven mapuche tuviera algún móvil discriminatorio o racista. La presentación del abogado defensor, basada en el informe pericial, incluso da la pertenencia étnica del acusado como atenuante en sí misma, ya que “factores étnicos le privaron de la inteligencia y libertad suficientes como para que hubiera podido asumir otra actitud distinta”; su forma de reaccionar como mapuche es “totalmente diferente a la de cualquier otro nacional” y difiere “notablemente de nuestro comportamiento normal frente a una situación de peligro personal o familiar, especialmente por un diferente concepto de honor y valor” (*Ibid.*: 151). Esto es tanto como decir: por ser indígena, no disponía de la capacidad de encontrar otra forma diferente de reaccionar.

<sup>49</sup> En la obra más reciente de Franz Hinkelammert y de René Girard; y, en nuestro medio, de Pedro Morandé, se ha abordado exhaustivamente este tema.

es reivindicar la apertura de dicho sistema respecto al derecho consuetudinario mapuche, sino declarar la absoluta ilegitimidad del primero para juzgar al segundo y, consecuentemente, plantear la necesidad de un reconocimiento *in totu* de los mapuches a darse sus propios principios de justicia. Se trata de la única posibilidad de convivencia entre dos particularismos normativos sostenidos por cada comunidad respectiva. Si lo universal no es posible, o es una mera ideología (en el sentido marxista-francfortiano) sólo queda la tolerancia completa, o, en otro caso, el enfrentamiento por cualquier medio. La lucha política y discursiva por el reconocimiento pierde su carácter moral, de búsqueda de un aprendizaje mutuo. Se reduce a un conflicto de fuerzas. La política de la dignidad igualitaria no podría articularse con una política de la diferencia cultural.

De una manera más radical aún que en el caso del principio de igualdad y los movimientos étnicos según el Instituto Indigenista Interamericano, los planteamientos de Skewes respecto a la justicia muestran la tendencia de muchos autores latinoamericanos a oponer radicalmente los principios universalistas liberales con las normas propias de cada grupo étnico. El énfasis que, en temáticas como la indígena, se suele conceder a lo “particular, cambiante y contingente”, dice Mac Carthy, “es una reacción comprensible frente a la preocupación tradicional con lo universal, lo atemporal y lo necesario”, pero no deja por ello de ser “menos unilateral ni menos cuestionable en sus consecuencias prácticas. Prescindir de lo ideal en nombre de lo real es tirar el bebé con la bañera” (Mac Carthy, 1989: 208).

Las nociones de libertad, justicia e igualdad y las normas jurídicas a través de las cuales se expresan son formas en las que las sociedades modernas se determinan a sí mismas el sentido de su convivencia, y no mera expresión de relaciones de poder fáctico. Habermas ha desarrollado esto en relación con la teoría crítica. Dicha teoría intenta “la reconstrucción de una autocomprensión normativa de los órdenes políticos modernos” que “no es ‘empírica’ en el sentido de las ciencias exactas”; se entiende “como algo que esbozamos en las presuposiciones de nuestras prácticas y no sólo como una autocomprensión normativamente esbozada” (Habermas, 1996c: 168). En una veta

similar, Charles Taylor ha hablado de “normas constitutivas” de las prácticas, o sea, aquellas normas que le dan sentido a una cierta práctica social y son, por tanto, inseparables de ella, como por ejemplo, la “práctica de la decisión mayoritaria” dentro de una democracia (Taylor, 1985). Éste es el caso de las nociones que hemos señalado.

Lo que las ciencias sociales pueden hacer es contribuir a incentivar y aclarar los procesos sociales de autoaprendizaje y fortalecimiento democrático. La idea hegeliana de lucha por el reconocimiento incorpora precisamente esta dimensión normativa. Se trata de entender el conflicto en torno a la definición de estos principios constitutivos como parte de un posible acuerdo y consenso fundado en la igualdad de los actores.

En su aspecto empírico, que es el que desarrollaremos a continuación, este enfoque requiere reconstruir las concepciones subyacentes y el conflicto por el sentido y amplitud del reconocimiento, considerando entonces los aspectos normativos, junto a los elementos de poder que están presentes en dicho conflicto.

## 2. La lucha por el reconocimiento en el caso mapuche<sup>50</sup>

Intentaremos mostrar los modos en que se articulan y oponen las exigencias de reconocimiento de los mapuches con las políticas de reconocimiento por parte del Estado chileno y la forma como unas y otras son interpretadas por parte de *El Mercurio*, “intelectual orgánico” de la elite dominante chilena. Para el decano de la prensa chilena, la política de reconocimiento étnico de los gobiernos de la concertación representa un error fundamental de visión y estrategia. Crea las posibilidades de desarrollo de un movimiento indigenista radicalizado, violento y secesionista. Por ende, amenaza el estado de derecho, el orden público, el crecimiento económico y, lo que es más importante, la unidad de la nación.

<sup>50</sup> Esta sección del artículo reproduce en parte un trabajo anterior de uno de los autores (Foerster y Lavanchy, 1999: 65-102).

El otro extremo lo encontramos en el discurso etnonacionalista mapuche, que potencialmente supone una separación drástica y definitiva, simétrica con la de *El Mercurio*, entre lo mapuche y lo chileno, sin que sea posible entonces vislumbrar un horizonte común que permita el entendimiento de ambos ni haga posible comprender las relaciones actuales más que a modo de negación, autonegación y opresión de la cultura mapuche. Esta visión tiene antecedentes en la intelectualidad mapuche ya en los años '70<sup>51</sup>, pero adquirió una nueva dimensión con la presencia de un discurso que llama a poner en práctica la separación efectiva del mundo mapuche vía la (re)creación de la nación mapuche.

### 2.1. La postura mapuche

Es posible distinguir tres tendencias o formas de búsqueda de reconocimiento en el seno del pueblo mapuche. Una es la campesina, muy fácil de detectar en el universo de las demandas como también en las movilizaciones<sup>52</sup>. La literatura autobiográfica también nos muestra como numerosos mapuches se autocomprenden como pequeños campesinos (en la mayoría de los casos, empobrecidos).

Una segunda tendencia es la étnica; se trata de una demanda de reconocimiento muy generalizada y que se ha expresado en múltiples formas a lo largo de todo el siglo XX en torno a la lengua, la memoria y las creencias religiosas mapuches. Su manifestación política ha estado asociada a organizaciones como la Federación Araucana y la Corporación Araucana en el pasado; en el presente a ADMPU, Junta de Caciques del Butahuillimapu, etc.

<sup>51</sup> Al respecto, véase: Kotov y Vergara (1997). Este tema ha sido abordado extensamente por Sara Mac Fall en su tesis doctoral (Mac Fall, 1998).

<sup>52</sup> Un análisis detallado de las demandas mapuches, sobre todo durante las décadas de 1960 y 1970, corrobora la importancia del tema campesino en ellas (Foerster y Montecino, 1988). Por cierto, en este período aparecen también demandas étnicas, e inclusive el rechazo a la campesinización. De acuerdo a una crónica periodística de Eusebio Painemal, en enero de 1961 las comunidades de Cautín se movilizaron contra la Ley Indígena y la subdivisión de las comunidades, pues, de otro modo, “a corto plazo serán campesinos como todos los que no tienen tierras y que van de hecho a terminarse y a extinguirse como raza” (cit. por Foerster y Montecino, 1988: 302).

Una tercera tendencia es la “etnonacional”, más reciente y que merece un mayor espacio por tratarse además del discurso que domina hoy en las organizaciones más activas en los conflictos con empresas privadas, propietarios de tierras y el Estado.

“Nos encontramos –dice Víctor Naguil– no sólo ante un conflicto por tierra o territorio, sino ante un conflicto étnico-nacional –por lo tanto integral– que enfrenta a la Nación Mapuche con el Estado chileno” (Naguil, 1999: 39). En esta escueta pero enfática afirmación se sintetiza la forma como este importante segmento de la dirigencia y la intelectualidad mapuche define el carácter de sus reivindicaciones.

La política gubernamental de reconocimiento étnico es cuestionada severamente por esta corriente. Para el Consejo de Todas las Tierras, la Ley Indígena ni siquiera merece llamarse tal: es una ley hecha por y para el Estado<sup>53</sup>. Aunque en otras cuestiones discrepe con el Consejo, el asesor de la Meli Wixan Mapu y entonces vocero de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto en Santiago, Alihuen Antileo, coincide en este punto. La Ley es ajena al pueblo mapuche, porque no reconoce la nación mapuche. Hablar de “minoría étnica” o de “pueblos originarios” es imponerles una definición desde fuera con el fin de mantenerlos oprimidos. Sólo la definición de nación es propia y es en base a ella que el Estado y la sociedad chilena deben tratarlos<sup>54</sup>. Así,

“cuando nosotros decimos que somos una nación, corresponde a nuestra definición y por lo tanto cuando nos definimos con ciertas características determinadas, queremos que se nos trate y se nos defina de acuerdo a una nación” (Antileo, 1999: 5).

En consecuencia, la relación con el Estado chileno se entiende como un conflicto abierto, permanente y global. Para Antileo,

<sup>53</sup> “La ley propagandizada como ley indígena no es tal, no sólo por haber sido elaborada por funcionarios estatales, sino también porque no responde a las verdaderas necesidades y reclamos de justicia del pueblo mapuche, ni de los demás pueblos originarios del país”, dice un libro publicado por el Consejo de Tierras en 1997 (Aukiñ Wallmapu Ngulam, 1997: 71).

<sup>54</sup> Éste es justamente el problema sobre el que llama la atención Agnes Heller, en el texto citado en el apartado anterior, la exigencia de autorrepresentación y el cuestionamiento de toda representación externa.

de no producirse un cambio fundamental de parte del Estado chileno, las movilizaciones y acciones de los mapuches se transformarán en una lucha por la “liberación nacional”<sup>55</sup>. En dos documentos sucesivos, dados a la luz en marzo y junio de 1999, la Coordinadora estableció como objetivo “la lucha por reconstruir nuestra Nación y nuestra historia” y situó la ocupación de predios en disputa con empresas forestales “bajo un proyecto rearticulador de comunidades que vaya perfilando la idea de la reconstrucción de la Nación Mapuche, con un pensamiento y distintas formas de organización para un destino propio”.

Un nuevo documento programático, de marzo del 2000, reitera los puntos anteriores. Reconociendo la diversidad de posiciones dentro del movimiento mapuche, señala que las movilizaciones actuales de las comunidades en conflicto han significado un avance cualitativamente superior en la lucha y la organización mapuches. Esto se ha traducido en que:

“El concepto de Pueblo y Nación es incorporado por la dirigencia de las comunidades en conflicto, quienes ven en la defensa de sus tierras la defensa de un espacio territorial más amplio, que no sólo compete a los afectados sino que al conjunto de nuestro Pueblo” (Coordinadora, 2000: 3).

Evidentemente, es el concepto de territorio común el que sirve de base a la definición del pueblo-nación mapuche, como “el espacio vital de donde se proviene, se vive y se proyecta todo lo mapuche” (*Ibid.*: 3). Las actuales políticas neoliberales, y el mismo sistema capitalista vigentes, han puesto gravemente en cuestión la posibilidad de supervivencia en dicho territorio, amenazando, así, “nuestra existencia como Pueblo Nación mapuche” (*Ibid.*: 11)<sup>56</sup>. De aquí

<sup>55</sup> “Llevamos 500 años de resistencia, pero en esta nueva etapa decimos que toda expresión cultural, de rescate de nuestras tradiciones es válida, lo que llevará en algún momento a la etapa que nosotros llamamos de rebelión, una vez que tengamos masificado el concepto, y si no se producen los cambios necesarios respecto de un estado que nosotros denominamos opresor, no de integración, tendrá que llegar necesariamente una etapa de Liberación Nacional, y esto es en el plano político, cultural y en el plano militar” (*Ibid.*: 6).

<sup>56</sup> En una entrevista con la revista *Surda*, José Llanquilef, dirigente de la Coordinadora, precisa este punto: “...no aceptamos una sociedad capitalista, su modelo de desarrollo es absolutamente contrapuesto con nuestra concepción mapuche sobre el hombre, la vida y el mundo” (Coordinadora, 2001: 9).

que las reivindicaciones nacionales mapuches estén vinculadas con una crítica al modelo económico aplicado desde el gobierno militar en Chile, aunque ello no significa en modo alguno una relación de alianza o de apoyo con sectores de izquierda que podrían compartir dichas posiciones, dado que la lucha es específicamente mapuche. Las organizaciones de izquierda, afirma otro importante dirigente de la Coordinadora, José Huenchunao, “no se identifican con nosotros, porque nuestro proceso tiene una naturaleza propia”, precisamente la de una lucha como “Pueblo y Nación” (Coordinadora, 2001: 9-10). Se trata de un modo *sui generis* de enfrentamiento contra el capitalismo, sobre todo su modalidad neoliberal, fundada en premisas culturales e ideológicas netamente mapuches.

El Enlace Mapuche Internacional/Mapuche International Link habló en mayo de 1999, en términos similares, de “la reconstitución del Meli-Butalmapu y la creación de un gobierno provisional” y de “transformar el territorio ancestral mapuche, en una zona desmilitarizada, bajo el protectorado y control de las Naciones Unidas, con el objeto de prevenir el desarrollo de un conflicto con consecuencias imprevisibles”.

Por cierto, entre los intelectuales y dirigentes etnonacionalistas mapuches existen diferencias de pensamiento y estilo de acción. La Coordinadora refleja, probablemente, la visión del sector más radical dentro del movimiento. Otros no hacen una distinción tan tajante entre el Estado chileno y la “nacionalidad” mapuche. Instan a la sociedad chilena a reformular el concepto unitario del Estado-nación y su reemplazo por uno de tipo multinacional. El poeta e intelectual Elicura Chihuailaf afirma, en su obra más reciente, que la lucha de los mapuches, en tanto pueblo o “Pueblo Nación”, “tiene que ver con los derechos individuales” pero no se agota allí: “Lo que deseamos como Pueblo es el reconocimiento de los derechos colectivos como pueblo distinto. Es decir: somos un Pueblo distinto con derechos inherentes”. Y añade: “La redefinición de este país tendrá que incluir, en nuestra perspectiva, el reconocimiento de nuestros derechos colectivos como un Pueblo Nación distinto” (Chihuailaf, 1999: 203-206).

El mismo Consejo de Todas las Tierras adopta una posición similar en un importante documento de 1997: “La Nación mapuche exhorta al pueblo chileno a producir una nueva relación, considerando el estado de negación en que se nos mantiene a ambos y la privación del ejercicio de nuestros derechos” (Aukin Wallmapu Ngulam, 1997: 111).

Con uno u otro matiz, es indiscutible que esta perspectiva ha ido ganando fuerza en los últimos años. Aunque tímidamente, algunos analistas del movimiento indígena reconocen este fenómeno. Para José Bengoa,

“...estos jóvenes ilustrados [mapuches R.F. y J.I.V.] comienzan a retomar ideas también antiguas pero de manera diferente. Hablan de autogobierno, de autonomía, de autodeterminación de los Pueblos Indígenas” (Bengoa, 1999a: 230).

Para Bengoa, que conoce muy de cerca la dirigencia mapuche, esta idea de autogobierno y de autodeterminación se refiere a un “derecho sustantivo”. De allí que “tarde o temprano los autodesignados pueblos llegan a plantear el tema de la autonomía” (*Ibid.*: 233). No obstante, en términos generales, Bengoa considera que lo étnico y lo nacional no deben ser confundidos (Bengoa, 1997). Su propio planteamiento se basa más bien en un cuestionamiento de la idea de “la unidad entre pueblo, nación y Estado” y reconocer, como lo haría hoy la visión “moderna” de la democracia, que “la valorización de la diversidad del pueblo y esa diversidad forma[n] una nación más rica... No se debilita la identidad del Estado ni la nación si se reconocen en el interior del pueblo chileno numerosas diversidades” (Bengoa, 1999b: E/7).

Si se revisan las actuales propuestas de las organizaciones mapuches encontraremos numerosos elementos que permiten señalar que está en gestación dicho horizonte<sup>57</sup>. El mismo temor de *El Mercurio* contribuye a esa gestación (a la manera de una profecía autocumplida), igualmente las políticas del gobierno (aunque como efecto no esperado).

<sup>57</sup> Al respecto, véase: Foerster y Lavanchy (1999: 76-80).



La pregunta que surge es qué grado de divulgación y, sobre todo, qué fuerza emotiva tiene este “etno-nacionalismo” mapuche<sup>58</sup>. Sobre este punto no hay antecedentes claros, pero permítasenos reproducir un comunicado público de una de las tomas de fundos de noviembre de 1999, en la cercana ciudad de Temuco:

“A nuestros hermanos en el mundo. Desde nuestro mundo mapuche. Siendo las 6:30 de la mañana de hoy lunes 29 de noviembre, hemos iniciado el proceso de recuperación territorial Wenteché. El territorio de Xuf Xuf y sus Ayjarewe. A pesar de la dura respuesta armada que se nos dio en el fundo, prevaleció nuestro espíritu combativo y por siempre libertario mapuche. Tres heridos de mediana gravedad, de los oponentes, fue el resultado de la refriega. Doce lof mapu organizados, que significan, Pu papay, pu lamgen, pu peñi, pu logko, pu koha, hemos dicho, presente, aún estamos vivos. A pesar de la marginación y la pobreza en que nos encontramos, no hemos perdido nuestra dignidad. Hemos sacrificado a muchas generaciones de los nuestros, forzándolos a emigrar de su territorio ancestral, condenarlos a vivir muchas veces en la marginalidad de los grandes centros urbanos. Pero todo tiene un límite, señores autoridades de este reciente país, denominado CHILE.

“Basta de pobreza, marginación, discriminación y despojo territorial, cultural, religioso, político, social y económico. Por nuestros derechos, por nuestro pueblo, por nuestros hijos y su dignidad a vivir en un territorio digno. ¡Tus hijos estamos aún vivos y dignos! ¡Rumel newentuleayin! ¡Por siempre haremos fuerza! ¡Rumel Wewküleayin! ¡Por siempre triunfaremos! Desde el territorio de Xuf Xuf.

”José Quidel Comunicación Exterior.

”Organización Wenteché Ayjarewegetuayin”.

El tono de esta declaración no existía hace veinte años atrás, tampoco sus términos (“nuestros derechos, nuestro pueblo”). Aquí se habla de “territorios” recuperados al Estado chileno, que responde con la fuerza. También se apela a la dignidad, pero no individual sino colectiva, como pueblo. Se mencionan la po-

<sup>58</sup> Vida/muerte, según Benedict Anderson (1993: 25): “(La Nación) es esta fraternidad...que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas”.

breza, la discriminación, la marginación y el “despojo territorial, cultural, religioso, político, social y económico”, cuestiones que no son nuevas dentro del discurso mapuche, pero que ahora aparecen claramente vinculadas a un gran tema, el del territorio propio. Si bien no se habla de “nación mapuche”, está supuesto que la recuperación de dicho territorio habría de significar también la autonomía dentro de él.

Queremos insistir que la actual problemática del reconocimiento, vía la “nación mapuche” como expresión de un proyecto liberador<sup>59</sup>, está abierta en el seno de la sociedad mapuche y que su camino no será fácil. Como hemos señalado, este tipo de reconocimiento se cultiva hasta ahora en la elite del movimiento mapuche, y está en tensión con otras demandas de reconocimiento (campesina y étnica).

Asimismo, la existencia de un discurso etnonacional compartido por intelectuales y dirigentes políticos no significa que exista un movimiento nacionalista mapuche propiamente tal. El nacionalismo o etnonacionalismo, siguiendo los términos de Connor, son fenómenos de masas. Por ende, el rol de las elites intelectuales y políticas no debe ser exagerado (Connor, 1994: 85). Más que hablar de un movimiento, se podría afirmar que existen ciertas organizaciones y dirigentes que han desarrollado progresivamente un discurso etnonacional. Como ha señalado Hroch, si bien en las primeras fases de formación de un movimiento nacionalista, las elites juegan un papel considerable, éste requiere del apoyo de la mayoría de la población del grupo étnico para aspirar a tener éxito; debe convertirse en un fenómeno

<sup>59</sup> Alain Touraine (1997: 206) ha destacado recientemente la dimensión liberadora del nacionalismo: “La nación es la figura política del Sujeto porque, como toda figura de éste, asocia una actividad instrumental a una identidad cultural al constituirse en espacio de libertad”. Pero este reconocimiento nacionalista tiene sus límites: “El nacionalismo es un fenómeno específicamente moderno, porque sustituye la relación de señorío y servidumbre por un reconocimiento mutuo o igual. Pero no es plenamente racional, porque ofrece el reconocimiento sólo a los miembros de un grupo étnico o nacional dado” (Fukuyama, 1992: 362). Esto último es válido siempre que se trate de una concepción de nación-pueblo, *Volknation*. Distinto es el caso de la concepción republicana de la nación de ciudadanos, *Staatsnation*. Véase, al respecto el apartado anterior, y sobre todo los trabajos de Habermas citados en la nota 13.

de masas. De acuerdo a Hroch (1993: 81) existirían tres fases de formación de un movimiento etnonacional. En la primera fase (la fase A), “las energías de los activistas están dedicadas sobre todo a la indagación documental/académica (*scholarly inquire*) y a la diseminación de una conciencia de los atributos lingüísticos, culturales, sociales y, algunas veces, históricos del grupo no-dominante”. Esto supone, obviamente, una presencia importante de los intelectuales. En una segunda fase (fase B), en cambio, se acentúa el papel de los líderes políticos que buscan “despertar” la conciencia nacional de su grupo étnico y ganarlo para sus proyectos, “encontrando una audiencia crecientemente receptiva”. En la tercera fase (o fase C), ya se habría formado un movimiento de masas apoyado por la mayoría de la población. Aquí el rol de las elites sería secundario respecto de dicho apoyo masivo.

Por otro lado, y como hemos dicho, esta tendencia convive con otras dentro del movimiento indígena y la sociedad mapuche. Su éxito dependerá, en gran medida, de incorporar las demandas campesinas y étnicas, dándoles un nuevo sentido, en forma similar a cómo la tendencia étnica había integrado la demanda campesina, subordinándola dentro de un esquema distinto. La misma diferenciación interna del movimiento mapuche representa un obstáculo para llevar a cabo esto con éxito. Implícitamente, los líderes etnonacionalistas reconocen el problema, al plantear la necesidad de unir al movimiento y dar cabida a las demandas más inmediatas y acuciantes de las comunidades, por ejemplo, la recuperación de tierras. Pero aquello que es una construcción de hegemonía es visto, sin embargo, como una reconstrucción de una unidad cuasi-natural, la unidad nacional mapuche.

Por ende, retomando las distinciones anteriores, podría decirse que la concepción de nación dominante en las “elites” etnonacionales mapuches corresponde *mutatis mutandis* a lo que Habermas denomina una Nación-Pueblo (*Volksnation*). En efecto, se subrayan los lazos de descendencia de un ancestro común, la lengua y la cultura mapuche en general, como elementos propios y distintos de los de la sociedad chilena. Asimismo, se enfatiza lo territorial, la recuperación del territorio ancestral. La legitimidad de las ocupaciones de tierras radicaría aquí, aun cuan-

do no haya un título de propiedad otorgado por el Estado, como se muestra en las reivindicaciones de “tierras antiguas”, las jurisdicciones de lonkos anteriores a los títulos de merced<sup>60</sup>. Aquí se hace patente la diferencia con las ocupaciones de los años sesenta y setenta, que se orientaban hacia la recuperación de terrenos con títulos de merced.

La nación no se entiende como pertenencia a un espacio político compartido o por construir. Tampoco como una forma de ciudadanía ampliada dentro del estado-nación chileno, como una ciudadanía cultural<sup>61</sup>. Por ende, los presupuestos que dan sentido a un estado de derecho democrático, como los derechos individuales, si bien no son explícitamente rechazados, tienden a ser interpretados como la manifestación de una concepción de sociedad y de organización distinta a la mapuche, y, por tanto, extraña a ella. La política liberal de reconocimiento igualitario y la política de reconocimiento de las diferencias culturales, de las que hemos hablado en la primera parte del trabajo, aparecen como irreconciliables. O mejor, sólo bajo la forma de la autonomía política, bajo una nación mapuche, existiría la posibilidad de recuperar la dignidad individual perdida. En cualquier caso, prácticamente no encontramos nunca, salvo en el caso de Elicura Chihuailaf, una distinción entre los derechos de los mapuches como ciudadanos y como miembros de un grupo étnico. Obviamente, aquí está supuesta la necesidad de reconciliar ambos tipos de derechos, con lo que también se plantea el problema de cómo participar de un espacio ciudadano compartido con el res-

<sup>60</sup> Al respecto, véase: Vergara *et al.* (1999: 119-122).

<sup>61</sup> Sobre la “ciudadanía cultural”, pueden consultarse los trabajos de Hans Gundermann (1995, 1997 y 1998; y el artículo incluido en este libro). Compartiendo muchos de sus conceptos e ideas, nos separamos de él en un punto: la relación entre ciudadanía política social y cultural o étnica se sitúa en un plano más bien descriptivo, sin que se analicen los conflictos que estas formas de reconocimiento –en nuestra conceptualización– plantean al interior de los pueblos indígenas y entre éstos y el o los Estados nacionales. Recuérdese que tanto los mapuches como los aymaras se encuentran divididos por las fronteras de varios Estados nacionales (Argentina y Chile, en el primer caso; Perú, Bolivia y Chile, en el segundo). Esto constituiría un evidente obstáculo para la implementación de una ciudadanía ampliada por parte de los respectivos estados nacionales, así como un potencial foco de conflicto.

to de la sociedad chilena, basado en el derecho igualitario, y un espacio propio de los mapuches como etnia, basado en derechos colectivos y culturales. Habría que hacer muchas precisiones respecto a las diferentes posiciones. Sin embargo, la manera como se conceptualizan el pluralismo étnico y nacional no integra la reivindicación de un estado de derecho democrático con la exigencia de un respeto a la diversidad cultural.

## 2.2. *El Mercurio* y la visión conservadora

En general, *El Mercurio* denuncia que el gobierno genera, o por lo menos estimula el problema indígena con su política de discriminación positiva. No obstante parece olvidarse que la discriminación negativa que él mismo promueve (los mapuches no son un pueblo, o son sólo un sector dentro de los más pobres del país) también alienta el “conflicto étnico”. No dudamos de las reacciones de molestia que deben provocar la lectura de *El Mercurio* en los intelectuales mapuches; sería absurdo desconocer que es vocero de una política muy criticada por la dirigencia mapuche.

Pero la relación es más compleja, hay un efecto especular entre la intelectualidad mapuche y *El Mercurio*; ambos se necesitan, ambos juegan a través del otro a la profecía autocumplida. La argumentación mercurial confirma a los intelectuales mapuches lo que ellos siempre han pensado sobre los chilenos: el deseo de ser integrados a una nación que no les corresponde. Por otro lado, *El Mercurio*, al presentar y definir de forma tan negativa a determinados dirigentes mapuches, los ha transformado en verdaderos héroes locales. El caso de Aucán Huilcamán es paradigmático. Podría sostenerse que sin la mediación de la prensa y de la televisión “huinca” Aucán no tendría el peso que hoy día tiene.

Si la nación es una “comunidad imaginaria” y esa comunidad es posible gracias a la escritura (Anderson, 1993), uno podría sostener que la visión de *El Mercurio* es, de algún modo, el negativo (en un sentido fotográfico) de esa comunidad imaginada que reconocemos como mapuche. Miles de ejemplos podrían traerse a colación, ya que se trata de una operación permanente.

Unas familias se toman un predio, *El Mercurio* titula la noticia: “Mapuches se toman un fundo”; unas personas queman una camioneta, el título del suceso se transforma en “Violencia mapuche”. Éste es obviamente un ejercicio que promueve dicha comunidad; a los sujetos se les otorga una identidad y simultáneamente una colectividad, la mapuche. Ahora bien, esa colectividad no es autorreferida, forma parte de otra mayor, a la cual debe subordinarse o asimilarse, la nación chilena.

Para *El Mercurio*<sup>62</sup>, los mapuches no son más que un “sector de la nación” (11-06-99), por tanto no pueden exigir ni más ni menos de lo que puede exigir cualquier otro:

“El artículo primero de la Carta Fundamental establece que es deber del Estado promover la integración armónica de todos los sectores de la nación —lo que incluye a los indígenas—, y asegurar el derecho de las personas —también los de los indígenas— a participar con igualdad de oportunidades en la vida nacional”<sup>63</sup>.

Ésta es la clave de su argumento. Ahora bien, esto no significa que se desconozca el hecho de que los mapuches no están plenamente integrados a la nación. Se lo admite y se plantea que lo que debe hacerse es incorporarlos. No obstante, la política de la Concertación ha producido el efecto contrario:

“En las postrimerías del segundo gobierno de la Concertación, es evidente que su política indigenista, sostenida du-

<sup>62</sup> Salvo que se indique lo contrario, todas las referencias son a su página editorial, que contiene lo medular de su visión. Sorprende su coherencia, cómo sus grandes lineamientos se mantienen inalterables a través del tiempo, y cómo su voz se prolonga en los voceros regionales (por ejemplo, en *El Diario Austral* de Temuco). No obstante, un mínimo de pluralismo es necesario: los otros cuerpos han dado cabida, aunque muy parcialmente a expresiones que contradicen o no siguen la línea editorial. Puede consultarse, por ejemplo, *La Revista de Libros* N°254 del 13 de marzo de 1994 dedicada a “La poesía Mapuche Hoy”, o el suplemento *Artes y Letras* del 7 de noviembre de 1999, que dedicó 4 páginas al tema mapuche. Aquí aparece un artículo de O. Contardo sobre el mapudungün, una reseña de R. Foerster y una entrevista a José Bengoa. También debe considerarse el cuerpo D, de Reportajes, que tuvo como tema central el conflicto mapuche el 28 de febrero y el 5 y de 12 de marzo de 1999; la segunda página de la *Revista de Libros*, donde aparecieron dos o tres referencias el año anterior, y, por cierto, el cuerpo C, con informaciones nacionales.

<sup>63</sup> *El Mercurio* 11-06-1999.

rante la presente década contra todas las advertencias de la prudencia, arroja resultados desastrosos: no se ha logrado sacar a los presuntos beneficiarios de la extrema miseria ni se ha avanzado en su incorporación al resto de la nacionalidad chilena”<sup>64</sup>.

Más aún, la política del gobierno habría estimulado el “temperamento separatista” de los mapuches, cuestión que se podría haber mitigado por la economía de libre mercado:

“La Ley Indígena asignó a los miembros de la etnias originarias una condición parecida a la de personas relativamente incapaces, carentes de la libre disposición de sus bienes. Ello los ha marginado de los beneficios de una economía libre y ha contribuido a su temperamento separatista”<sup>65</sup>.

En esta misma línea se puede situar la siguiente afirmación: “Hasta que se inició el gobierno de la Concertación, el problema de los mapuches no era racial, sino de extrema pobreza. Debido a la política de aquélla, sin embargo, está transformándose en un problema seudorracial”<sup>66</sup>. La línea editorial de *El Mercurio* es aquí vacilante, ya que no duda en designar a los mapuches como un sector diferente de la nación, empleando términos como “etnia”, “etnias originarias”, “indígenas”, mientras también afirma, tributaria de las categorías decimonónicas, que estamos enfrentados a un “conflicto racial”. En cualquier caso, muestra que los mapuches son un grupo diferente, no plenamente homologable al resto de los chilenos.

Demos un paso más. Los juicios sobre el “temperamento” de los mapuches permiten bosquejar una suerte de antropología mercurial, en la que siempre aparecen como pasivos, y si son activos es por culpa de alguien externo a ellos: del gobierno, de la izquierda marxista, de los ecologistas. Influidas o intervenidas por estos agentes, las acciones de los mapuches se convierten en una seria amenaza al orden político y jurídico del país:

“...el Gobierno ha continuado llevando adelante la misma política que tales alarmantes resultados ha tenido; esto es, comprar a particulares, con recursos de los contribuyen-

tes, tierras exigidas por los ocupantes o que amenazan serlo, para entregárselas a éstos. Como era obvio, apenas así lo hizo respecto de dos comunidades, en Traiguén y Purén, se han multiplicado las ocupaciones de predios en Malleco y Arauco. Apoyadas por dos entidades denominadas Consejo de Todas las Tierras —nombre de suyo elocuente— y Coordinadora de Comunidades Mapuches, numerosos grupos se han declarado ‘en alerta permanente’, y fijan plazos al Ministerio de Bienes Nacionales para que se les ‘devuelvan’ sus tierras, anunciando que, de no recibir respuestas, entenderán que el Estado acoge su existencia.

Este cuadro desafía no sólo la Ley de Seguridad del Estado, sino que todo el marco constitucional y legal chileno”<sup>67</sup>.

La intervención externa en los “conflictos raciales” es un asunto que preocupa enormemente a *El Mercurio*. Su tematización evoca argumentos que estuvieron vigentes en el siglo pasado, durante el período de la ocupación de la Araucanía, por ejemplo, con la aparición de Orellie Antoine, el autoproclamado “Rey de Araucanía, Patagonia y Pampas”:

“Ningún inversionista arriesgará recursos en la zona perjudicada hasta que se vuelva a respetar el Estado de Derecho y se alcance una pacificación que dé sentido al derecho de propiedad...

”Los costos crecerán todavía más cuando a los robos y heridos se sumen los muertos que comenzarán a aparecer al hacerse más agudo el conflicto. Ya se habla de la existencia de grupos radicalizados y para nadie es un misterio que variadas organizaciones internacionales pueden financiar conflictos de envergadura. El país podría llegar a tener una especie de guerrilla con el apoyo y la simpatía de muchos chilenos y extranjeros, impresionados por las lamentables condiciones de vida de los indígenas...

”Los conflictos raciales no deben ser alentados, porque pueden llevar a extremos como los recientemente vistos en la ex Yugoslavia, donde, además de las luchas internas, se ha producido una abierta intervención foránea”<sup>68</sup>.

El imaginario mercurial es catastrófico: el futuro será de violencia y de muerte, nuestra realidad se hará equivalente a la de

<sup>64</sup> *El Mercurio* 15-04-1999.

<sup>65</sup> *El Mercurio* 12-08-1999.

<sup>66</sup> *El Mercurio* 16-03-1999.

<sup>67</sup> *El Mercurio* 3-05-1999.

<sup>68</sup> *El Mercurio* 18-12-1999 (La Setmana Económica).

la ex Yugoslavia o la del México de Chiapas (guerrilla indígena). La responsabilidad de que esto no se produzca es que el gobierno enmiende su política hacia los mapuches. No existe ninguna duda de que las recuperaciones de tierras hechas por los mapuches carecen “de asidero jurídico... y se relacionan con un plan de agitación política de envergadura con que la izquierda marxista aspira lograr determinadas ventajas”<sup>69</sup>. De este modo, estaríamos frente a un escenario donde el radicalismo político-racial o incluso el terrorismo y la delincuencia se revisten bajo el falso ropaje del “conflicto étnico”:

“En la IX Región se ha llegado a un estado de casi completa impotencia del aparato de defensa legal contra el delito, todo bajo la apariencia, que no es real, de un conflicto étnico con personas de origen mapuche”<sup>70</sup>.

De allí que *El Mercurio* sostenga que la solución de los problemas mapuches pasa por la intervención del Estado y su integración a él:

“Los hechos conocidos hasta el momento llevan a concluir que la solución al problema mapuche no pasa por la vía fácil de acceder a sus demandas, como ocurre hasta ahora. Ellas, en efecto, pueden ampliarse y mantenerse en el tiempo como resultado de un plan bien meditado. Por el contrario, ella pasa, en lo esencial, por el respeto al Estado de Derecho y por la aplicación de una política que se enmarque en el mismo y que busque una efectiva integración indígena a la institucionalidad vigente”<sup>71</sup>.

*El Mercurio* reproduce así la vieja tradición portaliana, el orden institucional trascendentalizado como “peso de la noche”. El reconocimiento constitucional como pueblo a los mapuches es entonces una locura, ya que de aprobarse “existirán dos naciones, la de los pueblos indígenas y la del resto de los habitantes del país”<sup>72</sup>. Con ello se desplomaría la unidad y el orden del país. En la misma dirección, el gobierno y el Estado chileno deben desestimar lo relativo a la deuda histórica con los mapuches

<sup>69</sup> *El Mercurio* 13-06-1999.

<sup>70</sup> *El Mercurio* 5-08-1999.

<sup>71</sup> *El Mercurio* 30-05-1999.

<sup>72</sup> *El Mercurio* 11-06-1999.

por ser ésta “(una) tesis... discutible en rigor científico”<sup>73</sup>. Se hace un llamado al gobierno a rectificar su política hacia los mapuches, a buscar su integración, en especial al mercado ya que él permite la movilidad, a “desvincularlos de la tierra”<sup>74</sup>; y a hacer prevalecer el estado de derecho en la región. Si se nos permite añadir una observación crítica, se trataría, de aplicarse, de una política de asimilación forzosa vía la combinación de estrategias represivas y de mercado. Las propuestas de *El Mercurio* crearían, desde nuestro punto de vista, el escenario de agudos conflictos étnicos que busca evitar.

Llevado a su extremo, este razonamiento significa que la sola preservación de la cultura mapuche o su no integración plena son una amenaza de ruptura a la unidad de la nación chilena; por ende, una amenaza también al orden social, económico y político. Las movilizaciones mapuches, inspiradas en concepciones de índole radical y fundamentalista e instigadas por la “izquierda marxista”, no harían sino corroborar esta percepción.

La concepción de nación que está en juego es, obviamente, la de una *Volknation* esencializada. ¿Qué sucede, entonces, con la amenaza de la división, la fragmentación nacional? Aquí puede resultar provechoso avanzar un poco en la interpretación, retomando los conceptos de Carl Schmitt.

*El Mercurio* y los sectores conservadores que representa conciben la relación con los mapuches a la manera de la lógica amigo/enemigo de Schmitt. Siempre está abierta la posibilidad de un conflicto en defensa de la unidad política del Estado nacional:

“El [enemigo] es justamente el otro, el extraño, y su esencia queda definida suficientemente por ser algo distinto y extraño en un sentido existencial especialmente intenso, de modo que en un caso extremo sean posibles los conflictos con él. Conflictos que no pueden ser decididos por una normativa

<sup>73</sup> *El Mercurio* 15-10-1999.

<sup>74</sup> *El Mercurio* critica duramente a los gobiernos de la Concertación por haber fomentado una política de “vincularlos a la tierra”, en la medida que al “mantener a los mapuches atados a la tierra, como a los siervos de la gleba medieval, les quitará movilidad y les limitará la posibilidad de hacer otros trabajos en la región o fuera de ella, que es una de las verdaderas soluciones para salir de la extrema pobreza” (18-12-1999).

general anterior y apropiada al caso, ni tampoco por el juicio de un tercero 'no incluido' (*unbeteiligt*) y por tanto 'imparcial'" (Schmitt, 1932: 27)<sup>75</sup>.

Estos conflictos que, como vemos, no pueden ser resueltos sobre una base normativa ni por la intervención de un mediador, pueden llegar a tener implicaciones extremas:

"Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su verdadero sentido en la medida que se refieren a y conservan la posibilidad efectiva del exterminio físico" (*Ibid.*: 33)<sup>76</sup>.

Un estado democrático se funda en la igualdad, pero ésta es una igualdad política, que se dirige hacia dentro del Estado y no hacia fuera ni a los extranjeros. Por ende, debe distinguirse de la idea de una igualdad de todos los hombres (*Menschengleichheit*) (Schmitt, 1928: 226). Esta última sería una igualdad sustantiva, opuesta a la igualdad política democrática, mientras que "la democracia real se orienta no sólo a que el igual sea tratado igual, sino también, y como una consecuencia inevitable, a que el no-igual sea tratado desigualmente (*nicht-gleich*)" (Schmitt, 1926: 13-14). Por tanto, la igualdad política democrática y la igualdad humana propugnada por el liberalismo se oponen radicalmente, y con ello también se plantea la contraposición entre liberalismo y democracia.

La democracia puede fundarse en distintos principios, pero desde el siglo XIX el principio fundamental es de la "pertenencia a una nación determinada, el de la homogeneidad nacional" (Schmitt, 1926: 14). En una "democracia nacional" la unidad del Estado sólo puede constituirse y mantenerse, en la medida en que Estado y nación sean uno, o sea, en tanto exista una homogeneidad étnica o nacional:

<sup>75</sup> Hay traducción al español: Schmitt (1984). Para un análisis crítico de Schmitt, véase: Habermas (1987) y Hinkelammert (1987b). Las interpretaciones más recientes han mostrado el núcleo teológico de la obra de Schmitt. Al respecto, véase: Lilla (1997) y, sobre todo, Meier (1994).

<sup>76</sup> En este caso, nos parece apropiado incluir el texto original, de difícil traducción: "Die Begriffe Freund, Feind und Kampf erhalten ihren realen Sinn dadurch, daß sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten".

"Un estado democrático que cumple con los requisitos de homogeneidad (*Gleichartigkeit*) nacional de sus ciudadanos, concuerda con el llamado principio de nacionalidad, de acuerdo al cual una nación forma un Estado, y un Estado, una nación" (Schmitt, 1928: 231)<sup>77</sup>.

En el caso de que un Estado esté compuesto de diferentes naciones o minorías nacionales, existen, según Schmitt, sólo dos alternativas: su separación o asimilación pacífica a la "nación dominante"; o bien la aplicación de un método más rápido y violento, "la eliminación (*Beseitigung*) de la parte extraña a través de la represión, la *evacuación* de la población heterogénea y otros métodos radicales similares". Dichos métodos pueden incluir el control de la inmigración de extranjeros a través de la legislación o la segregación espacial, esto es, la construcción de protectorados, colonias, etc. (*Ibid.*: 132). Schmitt es explícito en que esto es una consecuencia del principio de homogeneidad democrática (*demokratische Homogenität*), que se opone a la idea liberal de la igualdad y libertad de cada individuo con respecto a cualquier otro<sup>78</sup>. Toda democracia requiere la desigualdad y la consiguiente exclusión de los desiguales, "en caso necesario la expulsión (*Ausscheidung*) o eliminación (*Vernichtung*) de lo heterogéneo", pues "hasta ahora no ha habido ninguna democracia que no haya conocido el concepto de extraño (*Fremde*) y que haya realizado la igualdad de todos los hombres" (Schmitt, 1926: 14 y 16). Una democracia no sólo es compatible con la existencia del extraño y diferente, sino que inclusive la requiere.

Podría pensarse que, en nuestro caso, la identidad entre Estado y nación preconizada por Schmitt oculta una asimetría, y es la primacía del Estado sobre la nación. En efecto, según la historiografía conservadora, la nación chilena es un resultado de

<sup>77</sup> "Un Estado nacional homogéneo -agrega Schmitt- aparece entonces como algo normal; un Estado al que le falta esta homogeneidad, tiene algo anormal, que amenaza la paz" (*Ibid.*: 231). Respecto al "principio de nacionalidad" en Schmitt, véase también: Habermas (1996b: 166-169; 1999: 113 y 120-121).

<sup>78</sup> En otro texto afirma, al respecto: "La fuerza política de una democracia se muestra en que sepa eliminar (*beseitigen*) o mantenga a distancia a lo extraño (*Fremde*) y lo desigual (*Ungleiche*), lo que amenaza la homogeneidad" (Schmitt, 1926: 14).

la acción del Estado chileno a través de las guerras. Góngora ha sistematizado esta concepción de manera ejemplar en su trabajo sobre el Estado en Chile<sup>79</sup>. Pero esto no supone mayor problema para esta visión. La acción del Estado ha creado una conciencia nacional sobre la base de una unidad cultural anterior<sup>80</sup>. Por ende, como obra suya, el Estado tiene que protegerla y preservarla contra toda amenaza interna o externa.

No pretendemos afirmar que la doctrina jurídica de Schmitt sirva de inspiración directa a los conservadores chilenos y a *El Mercurio*<sup>81</sup>. Más bien nos interesa mostrar la lógica de este tipo

<sup>79</sup>Para Góngora, "la nacionalidad chilena ha sido formada por un Estado que ha antecedido a ella ... A partir de las guerras de Independencia, y luego de las sucesivas guerras victoriosas del siglo XIX, se ha ido constituyendo un sentimiento y una conciencia propiamente 'nacionales', la 'chilenidad'". Y aunque Góngora señala la importancia de otros elementos "puestos por el Estado", como los símbolos patrios, reitera que "son las guerras defensivas u ofensivas las que han constituido el motor principal". Esto debe ligarse, en todo caso, con la concepción portaliana de Estado, autoritaria y centralista, cuya decadencia durante el período parlamentario significa también la crítica radical al "ideal patriótico guerrero, principio inviolable para el siglo XIX chileno" (Góngora, 1981: 37-38 y 126). Por otro lado, la tesis de Góngora se refuerza con un argumento que desvaloriza a los pueblos "originarios" de Chile, al ser éstos incapaces de prefigurar la nación: "La nacionalidad chilena ha sido formada por un Estado que ha antedicho a ella, a semejanza, en esto, de la Argentina; y a diferencia de México y del Perú, donde grandes culturas autóctonas prefiguraron los Virreinos y las Repúblicas" (*Ibid.*: 37). Este argumento ya se encuentra en Eyzaguirre, como puede verse en la nota siguiente.

<sup>80</sup>"Ya en los tres siglos anteriores (a la Independencia R.F. y J.I.V.) el continuo oleaje de sangre española había creado una raza homogénea en la que no se integró el belicoso araucano del sur del Bío-Bío" (Eyzaguirre, 1967: 15). Obviamente, los mapuches, llamados por Eyzaguirre "araucanos", no forman parte de la "raza chilena", al menos hasta el siglo XIX. Y la idea de "patria" no podía surgir en ellos ni en los demás grupos indígenas que existían en el país a la llegada de los conquistadores, dice en otro texto. Su "mente primaria" sólo podía concebir "una imagen circunscrita del mundo" (Eyzaguirre, 1948: 13).

<sup>81</sup>Lo que no excluye que, de hecho, en el pensamiento político de la derecha chilena exista una influencia de Schmitt, sobre todo entre los juristas. Renato Cristi rastrea la presencia de Schmitt en el historiador Mario Góngora (Cristi, 1992: 144-145 y 155), así como en Jaime Guzmán, y, a través de él, en la Constitución de 1980 (Cristi, 2000). Particularmente ilustrativa respecto del caso que nos ocupa es la afirmación de Cristi, que Góngora "presenta al Estado como la fuerza más dinámica en el desarrollo de Chile como nación". Lo que Barrington Moore llamó "modernización conservadora" es interpretado

de discursos, que Schmitt llevó hasta sus últimas consecuencias: la necesidad de excluir al "otro", ya sea expulsándolo, sometándolo violentamente o inclusive exterminándolo<sup>82</sup>; en este caso, del extraño a la nación entendida ésta como unidad sustantiva. Y sin duda, no puede resultar entonces mera coincidencia que el pensamiento de Góngora sobre este tema tenga una impronta de Schmitt (véase la nota 81).

### 2.3. La postura del gobierno y de la Concertación<sup>83</sup>

Si para *El Mercurio* la actual Constitución puede ser utilizada para "velar por la protección y el desarrollo de las etnias nativas", el gobierno piensa lo contrario, que debe ser modificada. En las postrimerías de su mandato, Frei habló en agosto de 1999 de "reforzar la nueva relación con los pueblos indígenas" que se habría iniciado con el pacto de Nueva Imperial en 1989:

"como una forma de reforzar la nueva relación con los pueblos indígenas, se despachó al Congreso Nacional la ratificación del Convenio 169 de la OIT y la reforma a la Constitución Política del Estado. Ambos instrumentos, de rango superior, buscan reconocer y valorar la existencia de las culturas indígenas que integran nuestra sociedad" (Frei, 1999a).

por Góngora "de un modo emparentado con Spengler y Carl Schmitt. Así, el nacionalismo surge y se mantiene vivo en el Chile republicano como resultado de una mentalidad beligerante. Ésta constituye el legado de la era colonial cuya interminable guerra contra la resistencia mapuche determina todos los aspectos de la vida" (Cristi, 1992: 144).

<sup>82</sup>Esta última no sería ya una situación de dominación propiamente tal, ya que, como implícitamente reconoce Michael Walzer, la dominación estatal puede significar el sometimiento de un pueblo, pero la expulsión y el genocidio eliminan inclusive la condición para que el sometimiento exista, y ésta es la existencia física del dominado: "Debo subrayar que mi objeto de estudio es la *convivencia* de distintos grupos bajo dominio estatal. Mientras el sometimiento (*Unterdrückung*) es una forma concebible de convivencia, la expulsión y el genocidio claramente no lo son" (Walzer, 1996: 101).

<sup>83</sup>Cronológicamente, nuestro análisis llega fundamentalmente hasta marzo del 2000, fecha en la que concluyó la primera versión de este trabajo. Posteriormente (febrero de 2001 y octubre del 2002), hemos añadido algunos comentarios sobre los acontecimientos posteriores, pero sin pretender hacer un análisis propiamente dicho.

El problema de esta propuesta es doble: su viabilidad y su traductibilidad<sup>84</sup>. La tramitación ante el Parlamento de ambas reformas fracasó por segunda vez en octubre del año 1999 (la primera fue bajo la presidencia de Patricio Aylwin), al ser rechazada por la Cámara de Diputados. Inclusive, sólo 44 de los 70 diputados de la Concertación apoyaron el proyecto.

En cuanto a la traductibilidad, se trata del alcance que tiene el reconocimiento de los mapuches como pueblo. Si el escenario fuera el mismo que se ha dado en los conflictos de Ralco, de Lumaco-Traiguén y en los Diálogos Comunes (marzo-julio de 1999), las posibilidades de encuentro o coincidencia entre las organizaciones mapuches y el gobierno serían pocas. Se ha optado generalmente por tratar sólo con las familias o comunidades directamente afectadas, desconociendo las “organizaciones indígenas de carácter territorial” y evitando abordar temáticas como los derechos históricos sobre tierras y territorios, compensación por impactos ambientales y otras (Aylwin, 2000). En el caso de los Diálogos Comunes hubo, a nuestro juicio, una clara estrategia de fragmentar las demandas étnicas y etnonacionales mapuches, dándoles además mayor cabida a las demandas campesinas, que si bien existen, no tienen necesariamente el lugar de preponderancia que se les dio luego de los Diálogos Comunes. El trabajo de la actual Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato podría llegar a suplir estas deficiencias, aunque sus resultados todavía tardarán en verse.

Por otro lado, el gobierno sabe que hay un trasfondo histórico en los vínculos entre ambos pueblos; esta realidad es tematizada bajo la imagen de “la deuda histórica”. El entonces

<sup>84</sup> Siguiendo a Marcuse (1966: 133), consideramos que las ideas políticas —en este caso las ideas del Gobierno de la Concertación relativas al tema mapuche— deben ser analizadas no sólo en su coherencia interna, sino también en relación con las “condiciones existentes (políticas, económicas, intelectuales) que determinan la posibilidad de su realización. A menos que este factor logre surtir efecto sobre la idea, permanece solamente al nivel de discurso, publicidad, propaganda —a lo sumo de una afirmación de intenciones—. Es responsabilidad del estudioso tomar todo esto en serio, es decir, ir más allá de las palabras o mejor, permanecer más acá de las mismas, en el universo dado de los poderes, capacidades, tendencias, que definen su contenido”.

ministro de Planificación, Germán Quintana, encargado de conducir los Diálogos Comunes, lo expresó así: “Es evidente que no podemos retroceder en el tiempo. Tenemos que partir del presente, de donde estamos, reconociendo las injusticias, la deuda histórica que los *huincas* tenemos con el pueblo mapuche y ahí reparar” (Quintana, 1999: 26). Aquí se deja traslucir la conciencia de que el problema mapuche tiene una dimensión muy distinta a la de otros grupos marginales o pobres, y que no podría reducirse a su condición económica campesina. Sin embargo, de acuerdo a Quintana, el resultado de los Diálogos Comunes habría sido que las “demandas efectivas” de los mapuches son, en primer lugar, de infraestructura y servicios; luego económico-productivas y sólo en tercer lugar “sociopolíticas”, de “asignación de tierras” y de “inserción cultural” (*Ibid.*: 26)<sup>85</sup>. Lógicamente, deberían privilegiarse las demandas campesinas.

Además, la idea de una “deuda histórica” con el pueblo mapuche, que podría abrir la puerta a una política de reconocimiento étnico, queda a un nivel meramente discursivo o bien se restringe a una dimensión: la compra de terrenos. Así se comprueba en el discurso del entonces presidente Frei frente a los dirigentes mapuches, en agosto de 1999, donde señala una de las vías para encarar la deuda:

“El problema del acceso a las tierras por parte de los indígenas y sus comunidades, refleja de modo particularmente significativo la deuda asumida con los chilenos indígenas. Como lo señalé ante el Congreso Pleno el pasado 21 de mayo, hubo en Chile una larga historia de ocupación y de apropiación de territorios indígenas. Es por ello que hemos tomado las medidas que nos permitirán tener resuelto en no más de dos años el conjunto de demandas pendientes de tierras formalizadas y aprobadas por el Consejo de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena en 1997, destinando para ese efecto montos crecientes de recursos.

“Además, he dispuesto el estudio de un nuevo mecanismo para la adquisición futura de tierras, que supere las insuficiencias del actual procedimiento. De este modo estamos respondiendo con responsabilidad y con una mirada de país, a las aspiraciones de nuestros compatriotas indígenas” (Frei, 1999a).

<sup>85</sup> Véase también: *La Tercera* del 4, 5 y 6 de agosto de 1999.



Para el gobierno, entonces, el tema del reconocimiento de los mapuches tiene una carga que puede ser superada en el tiempo, lo que permitiría que al fin ellos pudieran gozar plenamente de su calidad de ciudadanos (“compatriotas indígenas”)<sup>86</sup>. Se requiere de una sociedad tolerante y respetuosa con la diferencia, una sociedad pluralista que respete y valore la diversidad. No resulta extraño que el acto final de clausura de los Diálogos Comunitarios terminara en Santiago con la firma del “Pacto por el Respeto Ciudadano”. Se nos dice que con este Pacto, se sella el compromiso de:

“1. Desarrollar una sociedad que sea cada día el espacio fecundo para que cada individuo o comunidad pueda desarrollar con orgullo su identidad cultural en armonía con los otros; donde la paz, el respeto y la celebración de la diversidad erradiquen la ignorancia, la violencia y la discriminación.

”2. Promover una cultura y una educación que valoren la expresión de las identidades particulares, el respeto de las comunidades diferentes y la consideración de los demás, el aprendizaje sobre los pueblos indígenas, el florecimiento del potencial latente en cada persona y grupo que habita este suelo.

”3. Impulsar un modelo de desarrollo que contemple e integre la diversidad de nuestras costumbres, modos de vida y deseos de futuro; buscar siempre el respeto y el diálogo la solución de intereses a veces contrapuestos y en la equidad, una guía orientadora.

”4. Velar por el perfeccionamiento de un orden jurídico que respalde y proteja los derechos y responsabilidades de los ciudadanos, eliminando y sancionando toda forma de discriminación e intolerancia, y que cautele el cumplimiento de las leyes que favorecen el respeto de la diversidad.

”5. Promover formas de participación que permitan la expresión de las necesidades y ejercicio de los derechos y responsabilidades de cada ciudadano, comunidad o pueblo in-

<sup>86</sup> Esta dimensión ciudadana es omitida por Naguil (1999: 36) cuando asevera que “el Estado y en particular el gobierno, quiere resolver la situación mapuche, y en particular las reivindicaciones de las comunidades, mediante el aumento de los recursos en las instituciones responsables de tratar la problemática, sin querer entender aún que la solución de estos conflictos desborda estos restringidos aspectos y tiene que ver con un cambio total de los enfoques políticos, los instrumentos y las medidas a adoptar”.

dígena, haciéndolo protagonista de su identidad y proyectos en el respeto de los demás seres humanos.

”El ejercicio de una convivencia basada en estos compromisos nos hará posible construir este espacio de fraternidad llamado Chile, donde la riqueza de la diversidad de las expresiones culturales, espirituales y religiosas sean motivo de orgullo para todos y garantía de mejor vida para las generaciones futuras” (Frei, 1999b).

A primera vista, esta postura del gobierno resulta sumamente atrayente y consonante en gran medida con una política de reconocimiento de las diferencias. Sin embargo, adolece de dos limitaciones básicas.

En primer término, enuncia una serie de propósitos y metas, con las cuales difícilmente podría no coincidir, pero no establece el modo cómo cumplirlas ni tampoco cómo los propios pueblos indígenas podrían tomar parte en dicha realización. La participación de dichos pueblos no es definida, o se hace en términos muy ambiguos y generales, lo que permite que se califique –indirecta o directamente– a quienes inician movilizaciones en pos de la satisfacción de sus demandas, como opositores al diálogo. Al respecto las palabras del ex ministro Quintana son ejemplificadoras.

Quintana insiste en su escrito en que los diálogos comunitarios son “el símbolo de una relación” entre el “poder político” y “los representantes de las comunidades étnicas para lograr alianzas y acuerdos tendientes a efectuar cambios institucionales y productivos”, pues allí reside “la clave del éxito”. Se trata de una verdadera *creatio ex nihilo* pues los diálogos realizados con los mapuches “deberían ser un antecedente fecundo para la convivencia de estas comunidades *que recién empiezan a conocerse*” (Quintana, 1999: 25, subrayados nuestros). Aquí se omite en principio toda consideración respecto a las políticas de gobierno desde 1990, o incluso antes, desde 1989 con el Acta de Nueva Imperial. Recién al final del artículo se habla de la continuidad entre dicha Acta y el Pacto de Respeto Ciudadano. Obviamente, no se plantea porqué ni cómo se ha producido el desencuentro entre el gobierno y los pueblos indígenas, sobre todo con sus organizaciones, que ha hecho necesario un nuevo acuerdo.

Por otro lado, afirma Quintana, con este proceso de diálogo “se ha impuesto una vez más el sistema democrático” e incluso se ha inaugurado un “nuevo trato” —expresión que después recogerá el actual presidente Lagos— entre “la sociedad chilena y las minorías en general”. Y el diálogo, a la manera como él lo entiende, es la única vía posible de solución de las demandas mapuches. Lo opuesto es “la simplificación, la caricaturización fácil, la agresión”, y “Chile sabe a dónde conducen esas intolerancias. La violencia sólo contribuye a levantar muros entre ciudadanos, a agrandar las brechas” (*Ibid.*: 26). ¿Quiénes ejercen dicha violencia?: los que están contra el diálogo. Quintana no lo dice explícitamente, pero hay una referencia a los movimientos mapuches que realizan tomas o se niegan a participar en las instancias de negociación erigidas por el gobierno. Se trata de una oposición entre alternativas excluyentes: democracia/diálogo versus autoritarismo/violencia.

Al respecto vale la pena recordar lo que Marcuse diagnosticó una vez como un vaciamiento de las ideas en el discurso político, que opera a través de una “asimilación de lo ideal con lo real” (Marcuse, 1964: 57; 1965: 87). Todos los términos del discurso de Quintana así como la Declaración del Pacto son, efectivamente, expresiones ideales, pero vacías o sin sentido si no se les da un contenido más concreto y definido ni se ponen los medios de realización de ellas. Su única realización es la que lleva a cabo el gobierno: lo ideal se confunde con lo posible y éste con lo real. Se trata de una peculiar forma de utopismo democrático, que no renuncia del todo a enunciar alguna forma ideal de convivencia, pero restringe su viabilidad a las condiciones presentes. En dicha visión, la resolución democrática de los conflictos es desvinculada de “toda historia concreta” y de “la propia discusión de las condiciones económicas y sociales de la organización democrática del poder político” (Hinkelammert, 1987a: 226). La democracia aparece como “un paraíso prometido de simple diálogo, donde las divergencias son de opinión y no de intereses”; no comprenden las cuestiones económicas y sociales, y, en este caso, agregaríamos también las cuestiones culturales relativas a los pueblos indígenas. Los movimientos sociales que hacen dichas rei-

vindicaciones son, por tanto, una amenaza o un peligro “para la democracia” (*Ídem*: 226).

En tercer lugar, no hay una consideración respecto a cómo dentro del propio Estado se produce y reproduce la dominación étnica, y, en consecuencia, la necesidad de introducir modificaciones substantivas dentro de su organización y estructura jurídico-institucional a fin de reconocer y dar espacio a las formas de organización de los pueblos indígenas. En otras palabras, se ignora o minimiza la dimensión de poder sobre los grupos étnicos que está presente dentro de la propia institucionalidad estatal. Aquí tiene sentido la caracterización de Kymlicka (1996) o Smith (1997) de la dominación de una “mayoría nacional” sobre una “minoría nacional”, que no es considerada o percibida por posturas como las del gobierno, por una naturalización de los vínculos sociales.

## Conclusiones

Queremos ahora hacer algunas reflexiones amplias sobre el proceso que hemos descrito antes. En primer lugar, como se ha subrayado, con la modernidad el problema del reconocimiento se convierte en una cuestión fundamental. De Rousseau y el liberalismo (sobre todo del liberalismo democrático) heredamos la idea del reconocimiento a la dignidad individual de cada persona y la concepción de derechos universales igualitarios como base de un estado democrático. La crítica socialista y feminista han sostenido convincentemente que dichos principios se han realizado en forma parcial o limitada. Esta crítica ha sido ampliada recientemente por los defensores del multiculturalismo, en Europa y Estados Unidos, y por los dirigentes de grupos étnicos o intelectuales opuestos al indigenismo, en América Latina. Ello ha llevado en muchos casos a un cuestionamiento radical del derecho igualitario universalista, no sólo por su realización incompleta sino inclusive de sus principios. Se ha planteado su carácter abstracto: sus portadores son definidos con independencia de su historia y cultura; de su condición social y

su género. Desde el punto de vista de sus defensores, esta abstracción "físicamente metafísica" (Hegel) es condición necesaria de la realización de dichos derechos, que, de otro modo, se transformarían en privilegios especiales de ciertos grupos y dejarían de ser universales.

En otro caso, se ha cuestionado al liberalismo como la ideología de ciertos grupos definidos; o sea, el universalismo liberal como una forma de engaño ideológico, una argumentación que encontramos también en críticos conservadores del liberalismo como Carl Schmitt<sup>87</sup>. Desde esta perspectiva, los derechos individuales deben ser reemplazados o, en una versión más moderada, complementados por los derechos colectivos. Taylor se inclina por esta última visión, privilegiando los derechos colectivos por sobre los individuales. Habermas, en cambio, cuestiona la oposición entre ambos tipos de derechos y los bienes jurídicos sobre los que éstos se fundarían (lo bueno versus lo justo), y sostiene la preeminencia de los derechos individuales. Los derechos colectivos de reconocimiento diferenciado culturalmente serían un medio de realizar los derechos individuales. El planteamiento de Habermas no renuncia al universalismo, pero se niega a definirlo —a la manera de Foucault o Schmitt— como una ideología al servicio de intereses particulares. Más bien lo considera como una exigencia que pone en cuestión dichos intereses, y obliga a todos, y al propio Estado, a redefinir sus estructuras e instituciones en función de dar sentido a sus propios valores normativos y principios jurídicos. La negación abstracta de los principios universalistas da paso a una negación concreta, determinada, de los mismos, que no rechaza dichos principios como tal, sino que cuestiona las formas limitadas en que éstos se han interpretado y llevado a la práctica, en favor de los grupos que han sido históricamente discriminados, como los pue-

<sup>87</sup> Este aspecto de Schmitt está bien analizado por Hinkelammert (1987b). Citando a Proudhon, Schmitt afirma: "Quien dice humanidad, quiere engañar" (Schmitt, 1932: 55). La humanidad no es pensable como concepto político, pues la política requiere la distinción amigo/enemigo. Quien pretende luchar por la humanidad, deshumaniza al enemigo, lo deja "hors-la-loi" y "hors l'humanité", y, por ende, inaugura la peor forma de guerra, la conducida por la "más extrema deshumanidad" (*Ibid.*: 55).

blos indígenas. La idea de nación se puede redefinir como una nación de ciudadanos, o sea, integrada por personas libres e iguales que reconocen a la vez derechos morales universales, como los derechos universales y el patriotismo constitucional, y los derechos éticos particulares de grupos específicos.

En el caso concreto de los mapuches en Chile, la discusión política sobre el reconocimiento se ha movido en un horizonte todavía fuertemente marcado por una visión homogenizante de la Nación, donde la política de reconocimiento multicultural ha sufrido un triple cuestionamiento: por parte de los sectores conservadores, en cuanto a que significa una amenaza a la integración nacional y al estado de derecho; por parte de un sector del movimiento mapuche, más cercano al gobierno, por las limitaciones de esta política en cuanto a dar cabida a las demandas étnicas mapuches; y, por parte del sector etnonacional de dicho movimiento, pues significa la mantención de la situación de opresión sobre el pueblo-nación mapuche.

Así, las concepciones sobre la política de reconocimiento son diversas y complejas. Tenemos al menos tres posiciones: la de los mapuches, la del gobierno y la del sector conservador. Como hemos visto, existen pocos puntos en común entre ellas. El sentido que se pretende dar al reconocimiento es muy diverso. En el caso mapuche, se busca cada vez con mayor fuerza el reconocimiento etnonacional, subordinando a él las demandas étnicas y campesina (aunque éstas continúan estando presentes). Por parte del gobierno, el reconocimiento es étnico y ciudadano, aunque con ciertas tendencias a retomar una política campesinista. Para los conservadores, en cambio, el único reconocimiento posible es el que se ofrece a todos los chilenos, insistiéndose además en la necesidad de restaurar el "estado de derecho", y llevar a cabo la deseada, pero nunca concluida integración de los mapuches a la nación chilena.

Sin embargo, estas diferencias ocultan una similitud, una concepción compartida que consideramos un obstáculo para la conformación de un debate amplio sobre el carácter de la nación chilena y la pertenencia a ella de los grupos indígenas, especialmente los mapuches. Se trata de la presencia de una visión de la

nación como nación-pueblo, como una comunidad natural, cuyos vínculos no son problemáticos, sino que están dados y definidos.

Difícilmente el gobierno podrá dar a la dimensión ciudadana la relevancia que le atribuye mientras no problematice la definición tradicional de la nación chilena como unitaria y homogénea culturalmente. El ejercicio pleno de los derechos ciudadanos y la participación social no sólo se encuentran hoy limitados por un sistema político e institucional de carácter no plenamente democrático y un modelo económico que genera desintegración social y exclusiones, sino también por una configuración del Estado-Nación que no deja suficientes espacios a la diversidad étnica y cultural. Lo dicho es aún más claro en el caso de *El Mercurio* y los sectores conservadores, que sustentan a la vez una defensa irrestricta de la política económica neoliberal, de la herencia autoritaria del régimen militar y una concepción de la nación como unidad homogénea, incluso racial.

Para los mapuches, como todos los demás pueblos indígenas que habitan en nuestro país, el desarrollo de la ciudadanía está íntimamente ligado al desarrollo y respeto de su cultura y formas de organización social, política y económica<sup>88</sup>. Mientras no se plantee la necesidad de un amplio debate para redefinir el carácter de la pertenencia "nacional" de los grupos indígenas, poco podrá avanzarse en la solución de los conflictos étnicos que han marcado la relación de la sociedad chilena con los mapuches en los últimos años. Si hay un círculo vicioso, éste no consiste en acoger favorablemente demandas étnicas para, de ese modo, contribuir a su progresivo aumento e irresolución, sino en la desconsideración de las exigencias de reconocimiento realizadas por las organizaciones y comunidades mapuches, exigencias que hoy tienen en buena medida un contenido etnonacional.

No nos concierne indicar pasos concretos a seguir para alcanzar esta meta, pero al menos podemos señalar algunas condiciones que harían posible un diálogo de este tipo y los obstáculos

<sup>88</sup> Remitimos aquí a los trabajos de Hans Gundermann (1995; 1997 y 1998; y el estudio incluido en este libro).

que existen actualmente<sup>89</sup>. En relación con las condiciones, creemos que la realización de un diálogo efectivo requiere un tratamiento más integral de los diversos puntos y temas de conflicto, en el que puedan participar no sólo las comunidades afectadas, sino también las organizaciones y los líderes representativos. Por otro lado, dicho diálogo no puede darse sobre la base de una situación de hecho que los mapuches deben aceptar, por ejemplo, la ejecución de un megaproyecto en marcha. Por el contrario, debería hacerse sin presiones de ningún tipo y bajo la premisa de una igualdad de los participantes. En tercer término, debe llevarse a cabo una discusión seria sobre el carácter de la "nación" chilena y el lugar que han tenido y deberían tener en ella los diversos pueblos indígenas del país, dando pie al reconocimiento de las diversidades culturales y los derechos colectivos. Por último, nos parece fundamental que exista una voluntad de implementar cambios en la estructura misma del Estado, que permita que haya una mayor participación de los mapuches en las decisiones sobre sus propios asuntos. En otras palabras, que haya un aumento efectivo del poder y la autonomía indígena y se reduzca o minimice la dominación estatal.

En cuanto a los obstáculos, muchos de ellos han sido mencionados indirectamente antes. Habría que agregar algunos que comprometen al propio movimiento indígena. También de parte de éste, no sólo del sector conservador y del gobierno (aunque en tensión con la idea de reconocimiento étnico y ciudadano), se formula una concepción sustancializada de la nación, tal como hemos mostrado en las páginas anteriores. La idea de recuperación de la nación mapuche y su territorio, independientemente de su viabilidad política, indica una clara separación entre la sociedad chilena y la sociedad mapuche, con las consecuencias del caso. No sólo se trata de autonomía, como señala Bengoa (1997; 1999a y 1999b), sino de independencia territorial y nacional. Nos parece que los planteamientos de intelectuales mapuches como Chihuailaf, de indigenistas como Bengoa y

<sup>89</sup> Al respecto, véase también el artículo de Aylwin (2000), uno de los pocos que se aventuran en el difícil camino de las propuestas sobre la resolución de los conflictos étnicos.

Aylwin, así como los aportes de Taylor y Habermas sugieren una posibilidad diferente: repensar la relación de pertenencia nacional sin dejar por ello de lado la legítima exigencia de respeto a la diversidad. La integración nacional no necesariamente debe ir de la mano con la opresión étnica y el falso reconocimiento. Si se acepta esto, entonces también puede concebirse una lucha por el reconocimiento que signifique un proceso de aprendizaje no sólo para los mapuches y demás pueblos indígenas del país, sino también para los propios chilenos. En este sentido pueden entenderse las propuestas de Chihuailaf y del mismo Consejo en algunos documentos. Indiscutiblemente, como analistas del problema, no pretendemos de ninguna forma decir cuáles deben ser las metas del movimiento mapuche. Éste se da y seguirá dándose aquellas que considere más apropiadas. Pero sí creemos válido indicar al menos algunos caminos de diálogo y acuerdo (tan libre de coacciones como sea posible) entre dicho movimiento, el gobierno y la sociedad chilena, que permitan sustentar una utopía realista de una convivencia de respeto e igualdad entre las distintas culturas, etnias y poblaciones de Chile<sup>90</sup>.

## Bibliografía

- América Indígena (1979). "Surgimiento de una conciencia étnica" (Editorial), en: *América Indígena*, Vol. XXXIX, N°3, México, págs. 433-448.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas*, FCE, México.
- Antileo, Alihuen (1999). "Las forestales tendrán que irse de nuestro territorio" (Entrevista), en: *El Rodriguista*, Año XV, separata especial, mayo de 1999, Santiago, págs. 1-8.
- Aravena, Andrea (2000) "Derecho consuetudinario y costumbre indígena. La consideración de la costumbre como atenuante o eximente de responsabilidad penal: informe pericial", en: AA.VV., *XII Congreso Internacional. Derecho consuetudinario y pluralismo*

<sup>90</sup>"[N]o se hubiera conseguido nunca lo posible, si en el mundo no se hubiera recurrido siempre a lo imposible", dice Max Weber al final de su famosa conferencia "La política como vocación" (Weber, 1919: 82).

- legal: desafíos en el tercer milenio* (2 tomos), Tomo I, Universidad de Chile-Universidad de Tarapacá, sin ciudad, sin fecha, págs. 146-153.
- Armiño, Mauro (1980). "Prólogo" a: Rousseau, Jean Jacques, *Del contrato social//Discurso sobre las ciencias y las artes//Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, págs. I-XIV.
- Aukiñ Wallmapu Ngulam (1997). *El pueblo mapuche su territorio y sus derechos*, Impreso en los Talleres de Impresos Kolping, Temuco.
- Aylwin, José (1998). "Indigenous Peoples Rights in Chile: Progresses and Contradictions in a Context of Economic Globalization", Ponencia presentada al XXVIII Congreso de Calacs, Simon Fraser University, Vancouver, B.C., 19 y 21 de marzo de 1998, en: *Fundación Rehue*: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/ayl1a.html>.
- (2000). "Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas", en: *Fundación Rehue*: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/ayl1a.html>. Publicado originalmente en: *Perspectivas*, Vol. 3, N°2, 2000, Universidad de Chile, Santiago.
- Aylwin, Patricio (1990). "Discurso del Presidente de la República con motivo del Acto de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas", en: *Nüttram*, Año VI, N°2, Santiago, págs. 43-46.
- (1991). "Discurso de S.E. el Presidente de la República, Don Patricio Aylwin Azócar, en clausura del Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (Temuco, 18 de enero de 1991)", en: *Nüttram*, Año VII, N°1, Santiago, págs. 3-9.
- Bachrach, Peter (1967). *Crítica a la teoría elitista de la democracia*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- Beck, Ulrich (1996). "Wie aus Nachbarn Juden werden: Zur politischen Konstruktion des Fremden in der reflexiven Moderne", en: Miller, Max y Soeffner, Hans-Georg (Editores) *Modernität und Barbarei*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, págs. 318-343. Traducción al inglés: «How neighbors become Jews: the political construction of the stranger in a age of reflexive modernity», in: *Constellations* Vol. 2, N° 3, 1996, pp. 378-396.
- Bengoa, José (1990) "Entrevista a José Bengoa C. Director de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas", en: *Nüttram*, Año VI, N° 2, Santiago, págs. 47-55.
- (1995) "Los indígenas y el Estado Nacional en América

- Latina", en: *Revista de Antropología*, Vol. 38, N° 2, Sao Paulo, págs. 151-186.
- (1997). "Los derechos de los pueblos indígenas", en: *Liwen* N° 4, Temuco, págs. 193-215.
- (1999a). *Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX*, Ed. Planeta, Santiago.
- (1999b). "Una historia inconclusa" (Entrevista de Daniel Swinburn), en: *Artes y Letras, El Mercurio*, 1 de noviembre de 1999, Santiago, págs. E/6-7.
- (2000). *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, Santiago.
- Benjamin, Walter (ca. 1942). "Sobre el concepto de historia", en: Idem, *La dialéctica en suspenso*, Arcis-Lom, Santiago, sin fecha, págs. 45-68.
- Bernstein, Richard (1996). "Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges: Laws, Morals, and Ethics: The retrieval of the democratic ethos", en: *Cardozo Law Review*, Marzo de 1996, págs. 1127-1146.
- Boletín (1956). "Absolución de araucana homicida por brujería", en: *Boletín Indigenista*, Vol. 15, N° 2, México, Instituto Indigenista Interamericano, págs. 160-168.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1985). "Indigenismo", en: Bobbio, Norberto y Matteuci, Nicola, *Diccionario de Política*, Tomo I, Editorial Siglo XXI, Madrid, 4ta edición, págs. 837-839.
- (1987). *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México.
- (1989). "El patrimonio cultural mexicano: un laberinto de significados", en: Idem, *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México, 1991, págs. 125-145.
- (1991). "Las culturas indias como proyecto civilizatorio", en: Idem, *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México, págs. 71-87.
- Bovero, Michelangelo (1988). "Por una filosofía política realista" (Entrevista), en: Consino, César y Alarcón Olguín, Víctor, *La filosofía política de fin de siglo*, UIA-Triana Editores, México, 1994, págs. 57-78.
- Cerroni, Umberto (1969). "La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público", en: Cerroni, Umberto et al, *Marx, el derecho y el Estado*, Oikos-Tau, Barcelona, págs. 17-48.

- Colleti, Lucio (1969). "Rousseau, crítico de la 'sociedad civil'", en: Idem, *Ideología y sociedad*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1974, págs. 197-262.
- Connor, Walker, (1994). *Ethnonationalism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey. Corresponde a trabajos publicados entre 1967 y 1993.
- (1998). *Etnonacionalismo*, Trama Editorial, Madrid. Traducción del trabajo anterior, que incluye un "Prefacio a la edición española", págs. XI-XII.
- Coordinadora de Comunidades Mapuches en Conflicto (2000). *Planteamiento político-estratégico de la Coordinadora de Comunidades Mapuches en Conflicto Arauco-Malleco*, Marzo del 2000, 16 págs. (Ms).
- (2001). "Desde la clandestinidad. Hablan dirigentes de la Coordinadora Arauco-Malleco de Comunidades en Conflicto", en: *Surda*, Año VIII, N° 31, diciembre 2001/enero 2002, Santiago, págs. 7-11.
- Cristi, Renato (1992). "Estado nacional y pensamiento conservador en la obra madura de Mario Góngora", en: Cristi, Renato y Ruiz, Carlos, *El pensamiento conservador en Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, págs. 140-157.
- (2000). *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Autoridad y Libertad*, Lom Ediciones, Santiago.
- Chihuailaf, Elicura (1999). *Recado confidencial a los chilenos*, Lom Ediciones, Santiago.
- Degler, Carl N. (1992). "Un reto para el multiculturalismo", en: *Facetas* N° 98, 4/1992, Washington, págs. 36-40.
- Del Val, José Manuel (1993). "El indigenismo", en: Arizpe, Lourdes (Compiladora) *Antropología breve de México*, Academia de la Investigación Científica, México, págs. 245-264.
- Denitch, Bogdan (1994). *Nacionalismo y etnicidad. La trágica muerte de Yugoslavia*, Siglo XXI, México, 1995. Original: *Ethnic nationalism. The tragic death of Yugoslavia*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Eyzaguirre, Jaime (1948). *Fisonomía histórica de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 3a. edición 1973.
- (1967). *Historia de las instituciones políticas de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 2da. edición 1977.

- Farber, Daniel y Sherry, Suzanna (1997). *Beyond all reason. The radical assault on truth in American Law*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford.
- Favre, Henri (1996). *El indigenismo*, FCE, México, 1999.
- Fetscher, Iring (1983). "Rousseau, Voltaire und wir", en: Idem, *Arbeit und Spiel*, Reclam Verlag, Stuttgart, págs. 125-145.
- Foerster, Rolf (1999). "¿Movimiento étnico o etnonacional mapuche?", en: *Revista de Crítica Cultural* N°18, Santiago, págs. 52-58.
- y Lavanchy, Javier (1999). "La problemática mapuche", en: *Análisis del Año 1999*, Departamento de Sociología, Universidad de Chile, Santiago, págs. 65-102.
- y Montecino, Sonia (1988). *Organizaciones, líderes y contendas mapuches (1900-1970)*, CEM, Santiago.
- y Vergara, Jorge Iván (2000). "Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena", en: *XII Congreso Internacional. Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio* (2 Tomos), Tomo I, Universidad de Chile-Universidad de Tarapacá, sin ciudad, sin fecha, págs. 191-206.
- Frei, Eduardo (1999a). "Discurso del Presidente Eduardo Frei en Ceremonia Efectuada el 5 de Agosto de 1999 en el Palacio de la Moneda ante los Representantes Mapuches", en: *Fundación Rehue*, www.xs4all.nl/~rehue/act/act198.
- (1999b). *Mensaje del Presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle en la Firma del Pacto por el Respeto Ciudadano*, MIDEPLAN, 5-8-1999.
- Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Buenos Aires.
- Gadamer, Hans Georg (1960). *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.
- García, José Fernando (1999). "Espacio público, sentido común y conflicto político en Chile", en: *Revista de la Academia* N°4, otoño, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, págs. 35-46.
- Gentes, Ingo (2002). "El 'patriotismo constitucional'. ¿Mera retórica o búsqueda verdadera de la inclusión del 'otro'?", en: *Persona y Sociedad*, Vol. XVI, N°1, abril de 2002, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, págs. 133-159.

- Glazer, Nathan (1997). *We are all multiculturalists now*, Oxford University Press, Cambridge-Londres, 3era, reimpresión 1998.
- Góngora, Mario (1981). *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Editorial Universitaria, Santiago, 1986.
- González, Sergio (1999). "De la solidaridad a la xenofobia: Tarapacá-Chile, 1907-1911", en: *Estudios Sociológicos*, Vol. XVII, N° 51, Colegio de México, México, págs. 837-845.
- González, Sergio et al (1993). "Ligas patrióticas", en: *Revista de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*, N° 2, Universidad Arturo Prat, Iquique, págs. 37-49.
- Gray, John (1986). *Liberalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- Gundermann, Hans (1995). "Comunidad indígena y ciudadanía. La experiencia aymara en el norte de Chile", en: *Allpanchis*, Año XXVII, N° 46, Cusco, Perú, págs. 91-130.
- (1997). "Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y en el norte de Chile", en: *Estudios Atacameños* N°13, San Pedro de Atacama, págs. 9-26.
- (1998). "Comunidad aymara, identidades colectivas y estados nacionales", en: Artaza Barrios, Pablo et al., *A 90 años de los sucesos de la Escuela Santa María de Iquique*, Lom Ediciones-DIBAM, Santiago, págs. 153-181.
- Habermas, Jürgen (1965). "Erkenntnis und Interesse", en: Ídem, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1967, págs. 146-167.
- (1968). *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1994.
- (1984). "Conocimiento e interés", en: Ídem, *Ciencia y técnica como ideología*, Ed. Tecnos, Madrid, págs. 159-181. Traducción de Habermas (1965).
- (1987). "Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf Englisch", en: Ídem, *Eine Art Schadensabwicklung (Kleine Politische Schriften VI)*, Suhrkamp, Francfort del Meno, págs. 101-113.
- (1988). "Ser resueltamente modernos", en: *Revista de la Universidad del Valle* N° 6, noviembre de 1993, págs. 38-43. Original, en: *Autrement* N° 102, París, págs. 23-29.
- (1989) "Carl Schmitt: los terrores de la autonomía", en:

- Idem, *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989, págs. 67-82. Traducción de Habermas (1987).
- (1990). *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid. Traducción de Habermas (1968).
- (1992). "Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo", en: *Debats* N°39, Valencia, 1992, pp. 11-18.
- (1996a). "The European Nation-state- Its Achievements and Its Limits. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship", en: Balakrishan, Copal (Editor) *Mapping the Nation*, Verso, London, 1ª reimpresión 1999, pp. 281-294.
- (1996b). *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1997.
- (1996c). "Entrevista con Barbara Freitag y Sergio Paulo Rouanet", en: *Diálogo Científico*, Vol. 5, N°s. 1-2, Tübingen, págs. 161-188.
- (1998). "Was ist ein Volk? Zum politischen Selbstverständnis der Geisteswissenschaften im Vormärz, am Beispiel der Frankfurter Germanistenversammlung von 1846", en: Idem, *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp, Francfort del Meno, págs. 18-26.
- (1999). *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona. Traducción de: Habermas (1996b, capítulos 1 y 4-10).
- (2000). "¿Qué es un pueblo? Sobre la autocomprensión política de las ciencias humanas en el 'Vormärz'. El ejemplo de la Asamblea de Germanistas celebrada en Francfort en 1846", en: Idem, *La constelación post-nacional*, Paidós, Barcelona, págs. 15-42. Traducción de Habermas (1998).
- Hinkelammert, Franz (1987a). "El estado de seguridad nacional, su democratización y la democracia liberal en América Latina", en: Idem, *Democracia y totalitarismo*, Amerindia, Santiago, págs. 211-228.
- (1987b). "El concepto de lo político según Carl Schmitt", en: Idem, *Democracia y totalitarismo*, Amerindia, Santiago, págs. 113-131.
- Honneth, Axel (1989). "Moralische Entwicklung und sozialer Kampf", en: Honneth, Axel et al (Editores), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Francfort del Meno, págs. 549-573.

- (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1994.
- Hroch, Miroslav (1993). "From national movement to the fully-formed nation: the nation-building process in Europe", en: Balakrishan, Copal (Editor) *Mapping the Nation*, Verso, London, 1ª reimpresión 1999, págs. 78-97.
- Jurisprudencia (1956). "La absolución de la mujer araucana homicida por brujería es formulada como doctrina jurídica", en: *Revista Chilena de Derecho y Jurisprudencia*, Tomo III, N°s 5-6, Segunda parte, Sección Cuarta, págs. 85-102.
- Kmylicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- Koselleck, Reinhart (1959). *Kritik und Krise*, Suhrkamp, Francfort, 1973.
- (1965). *Crítica y crisis del mundo burgués*, Ediciones Rialp, Madrid. Traducción de la obra anterior.
- Kotov, Rita y Vergara, Jorge Iván (1997). "La identidad mapuche en la perspectiva de los intelectuales indígenas", en: AA.VV., *Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología (Valdivia, 1995)*, Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago, Tomo I, págs. 452-461.
- Larraín, Jorge (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Editorial Andrés Bello, Santiago.
- Lavanchy, Javier (1999a). "Perspectivas para la comprensión del conflicto mapuche", Santiago, septiembre de 1999, en: *Fundación Rehue*, <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava2.html>.
- (1999b). "Conflicto y propuestas de autonomía mapuche", Santiago, junio de 1999, en: *Fundación Rehue*, <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>.
- Lechner, Norbert (1980). "La teoría y la práctica de la política", en: *Estudios Sociales Centroamericanos*, Año IX, N°25, San José, Costa Rica, 1980, págs. 207-263.
- (1984). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Flacso, Santiago.
- (1985). "De la revolución a la democracia", en: Idem, *Los patios interiores de la democracia*, Flacso, Santiago, 1988, págs. 21-43.
- (1991). "Repensar el Estado democrático", en: Tagle, Matías (Editor) *Desafíos del Estado en los años 90*, Corporación de Promoción Universitaria, Santiago, págs. 57-59.



- \_\_\_\_\_ (1992). "El debate sobre Estado y mercado", en: *Nueva Sociedad* N°121, septiembre- octubre, Caracas, Venezuela, págs. 80-89.
- \_\_\_\_\_ (1997). "Tres formas de coordinación social", en: *Revista de la Cepal* N° 61, Santiago, págs. 7-17.
- Lilla, Mark (1997). "The enemy of liberalism", en: *The New York Review of Books* N°8, 15 de mayo de 1997, Nueva York, págs. 38-44.
- Locke, John (1690). (*Segundo*) *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Aguilar Ediciones, Madrid, 1990. Original: *Two Treatises of government*, Cambridge, 1960.
- MacCarthy, Thomas (1989). "Philosophy and social practice: avoiding the ethnocentric predicament", en: Honneth, Axel et al. (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Francfort del Meno, págs. 190-209.
- Mac Fall, Sara (1998). *Keeping identity in its place. Culture and politics among the mapuche of Chile*, Tesis de doctorado en Antropología, St. Cross College, Oxford University (Ms).
- MacPherson, C. B. (1962). *La teoría política del individualismo posesivo*, Editorial Fontanella, Barcelona, 2da. edición 1979.
- \_\_\_\_\_ (1976). *La democracia liberal y su época*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Mallon, Florence (1999). "Cuando la amnesia se impone con sangre, el abuso se hace costumbre: el pueblo mapuche y el Estado chileno, 1881-1998", en: Drake, Paul W. y Jaksic, Iván (eds.), *El modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa*, Lom Ediciones, Santiago, págs. 435-464.
- Marcuse, Herbert (1964). *The One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Beacon Press, Boston.
- \_\_\_\_\_ (1965). *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona. Traducción del trabajo anterior.
- \_\_\_\_\_ (1966). "El individuo en la 'Gran Sociedad'", en: Ídem: *La sociedad opresora*, Editorial Tiempo Nuevo, Caracas, 2da. edición 1972, págs. 133-162. Hay otra traducción en: Marcuse, Herbert, *Ensayos sobre política y cultura*, Ariel, Barcelona, 1970, págs. 41-86.
- Marimán, José (1998). "Lumaco y el movimiento mapuche", Denver, 1998, en: *Fundación Rehue*, <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar6.html>.

- Meier, Heinrich (1994). *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler Verlag, Stuttgart.
- Meinecke, Friedrich (1936). *El historicismo y su génesis*, FCE, México, 1943.
- Naguil, Víctor (1999). "Conflictos en el territorio mapuche. Intereses, derechos y soluciones políticas en juego", en: *Liwen* N° 5, Temuco, págs. 11-41.
- Namuncura, Domingo (1999). *Ralco: ¿represa o pobreza?*, Lom Ediciones, Santiago.
- Quintana, Germán (1999). "Diálogo con el Pueblo Mapuche: Puentes y no Muros", en: *La Revista de Mideplan*, Año 1, N°2, septiembre 1999, MIDEPLAN, Santiago, págs. 25-26.
- Rousseau, Jean Jacques (1754). "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres", en: Ídem, *Del contrato social/Discurso sobre las ciencias y las artes/Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, págs. 177-287.
- \_\_\_\_\_ (1762). "Carta a Malesherbes, Montmorency, 12 de enero de 1762", en: Ídem, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 181-185.
- Sartori, Giovanni (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid.
- Schlesinger, Arthur (1992). *The disuniting of America. Reflections on a multicultural society*, W.W. Norton & Company, Nueva York-Londres, edición revisada y aumentada 1998.
- Schmitt, Carl (1926). *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlín, 8ª edición 1996.
- \_\_\_\_\_ (1928). *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlín, 8ª edición 1993
- \_\_\_\_\_ (1932). *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlín, 6ta. edición 1996.
- \_\_\_\_\_ (1938). *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Teoría de la Constitución*, Alianza Editorial, Madrid, 1982. Traducción de Schmitt (1928).
- \_\_\_\_\_ (1984). *El concepto de 'lo político'*, Folios, México. Traducción de Schmitt (1932).

- Skewes, Juan Carlos (1999). "La muerte de la bruja, la supervivencia de un pueblo y el pluralismo legal", en: *Austerra* N°1, Universidad Bolivariana, Santiago, págs. 91-92.
- Smith, Anthony (1997). *La identidad nacional*, Trama Editorial, Madrid.
- Starobinski, Jean (1957). *Jean Jacques Rousseau, la transparencia y el obstáculo*, Taurus Ediciones, Madrid, 1983.
- Stuchlik, Milan (1974). *Rasgos fundamentales de la sociedad mapuche contemporánea*, Ediciones Nueva Universidad, Santiago.
- (1985). "Las políticas indígenas en Chile y la imagen de los mapuches", en: *Cultura-Hombre-Sociedad (CUHSO)*, Vol. 2, N°2, Temuco, Universidad Católica de Temuco, págs. 159-194.
- Taylor, Charles (1985). "La ciencia social como práctica", en: *Revista de la Academia* N° 3, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 1998, págs. 165-188. Traducción del capítulo 3 de: *Philosophy and Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1992). "¿Qué principio de identidad colectiva?", en: *La Política* N°3, octubre de 1997, Barcelona-Buenos Aires, págs. 133-137. Publicado originalmente en: Lenoble, Jacques y Dewandre, Nicole (eds.), *L' Europe au soir du siècle*, Éditions Esprit, París.
- (1993). "La política del reconocimiento", en: Taylor, Charles et al., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, págs. 43-107.
- (1994). "Los problemas de la sociedad multicultural. Entrevista por María Elósegui", en: *Debats* N°47, Valencia, págs. 41-46.
- Touraine, Alain (1997). *¿Podremos vivir juntos?*, FCE, Buenos Aires.
- Vergara, Jorge Iván (2000). "La cuestión nacional y el rol del Estado en los procesos de integración étnica en el debate latinoamericano y chileno", en: *Revista de la Academia* N°5, Otoño 2000, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, págs. 127-168.
- (2001). *Los pueblos indígenas y el debate sobre el multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina y el Primer Mundo*, Iquique (Ms).
- Vergara, Jorge Iván et al. (1999). "Las tierras de la ira. Los sucesos de Traiguén y los conflictos entre comunidades mapuches, em-

- presas forestales y Estado", en: *Praxis. Revista de Psicología y Ciencias Humanas*, Universidad Diego Portales, Santiago, págs. 112-128.
- Vergara Estévez, Jorge (1989). "El paradigma liberal democrático", en: *Sociológica* N°7/8, UAM, México, págs. 15-44.
- (1990). "Acción comunicativa y democracia en Habermas", en: *Cuadernos del Cendes* N°s 13-14, Caracas, págs. 268-282.
- (1995). "Concepciones de justicia en el liberalismo", en: *Decursos*, Año 1, N°1, USM, Cochabamba, 1995, págs. 5-23.
- (1997). "El tema de la igualdad en el liberalismo contemporáneo", en: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N°15, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, Valparaíso, págs. 63-86.
- Walzer, Michael (1984). "El liberalismo y el arte de la separación", en: *Opciones* N°16, Mayo-agosto 1989, CERC, Santiago, págs. 19-44.
- (1993). "Comentario", en: Taylor, Charles et al., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, págs. 139-145.
- (1996). *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Fischer, Francfort del Meno.
- Wagner, Peter (1995). *Sociología de la modernidad*, Herder, Barcelona, 1997.
- Weber, Max (1919). *Politik als Beruf*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1992. Traducción al español: "La política como vocación" (1919), en: Idem, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1969; también en: Idem, *Escritos políticos* (1958), Tomo II, Ediciones Folios, México, 1982, págs. 308-364.

## Postdata: autodeterminación en las comunidades indígenas de América

*Ángel R. Oquendo\**

Los pueblos originarios de América llevan siglos luchando por sus derechos. Han batallado no sólo por conseguir, sino también por definir lo que les corresponde. En este esfuerzo, se han enfrentado a una sociedad que se ha mostrado consistente en la violación de sus prerrogativas, pero ambivalente en la concepción de éstas. A través de la historia, los gobiernos en Iberoamérica han mudado radicalmente su entendimiento de las garantías que han estado conculcando.

Durante el período colonial, el derecho indiano puso empeño en amparar a las comunidades autóctonas y en defenderlas de abusos. Se esmeraba por preservar sus costumbres, tradiciones y estructuras sociales, siempre y cuando se sometieran al soberanía y a la religión del imperio. Obviamente, este ánimo benéfico redundó en escasos resultados. Los emisarios imperiales inexorablemente devastaron culturas y civilizaciones. Comenzó entonces en Latinoamérica la tristemente característica distancia entre norma y realidad jurídica.

Sin duda, la falta de cumplimiento no se dio por accidente. La colonización constituía de por sí una empresa de dominación

---

\* Profesor Catedrático de la Universidad de Connecticut A. B., M.A. y Ph. D. Harvard University y J. D. Yale University.

y aniquilación cuya naturaleza la superestructura legislativa india no podía alterar. Los edictos y pronunciamientos mal podían transformar a los ávidos conquistadores en apóstoles de la tolerancia racial.

La independencia aportó una nueva retórica a la cuestión indígena. Las constituciones y los códigos de la época consolidaron el liberalismo que había inspirado la insurrección secesionista. Concedieron a los integrantes de los pueblos originarios los derechos políticos y civiles que les correspondían a todos los demás ciudadanos. Haciendo eco de la ideología revolucionaria francesa, les comunicaban a estas personas que la familia republicana tenía cabida para todos ellos como individuos, pero para ninguno de ellos como miembros de sus respectivas comunidades.

Una vez más, del dicho al hecho ha habido un largo trecho. Las personas de origen indígena nunca han gozado plenamente de las prometidas libertades. Las autoridades invariablemente les han dado largas tanto a la letra como al espíritu de la ley. Cuando no han ignorado las exigencias legislativas, han impuesto innumerables requisitos, como la posesión de un cierto nivel de educación o de solvencia, que han acabado excluyendo a muchos integrantes de los pueblos originarios. Esta situación se mantuvo constante durante la incorporación de derechos sociales y económicos a lo largo del siglo veinte.

De esta manera, se ha repetido la rutina de una realidad objetiva que desborda el caparazón jurídico. En cierta medida, el proceso de asimilación forzosa bajo la bandera del igualitarismo decimonónico ha operado como una segunda conquista. El proyecto de consolidación y expansión de las naciones iberoamericanas traía su propia lógica que rompía los esquemas ideológicos que se le habían impuesto jurídicamente.

En los últimos años se ha escuchado en América Latina un clamor por terminar con este paradigma formal de los derechos indígenas. Parte del impulso ha surgido internamente, de la intensa movilización política y militar de algunos pueblos originarios en países como México, Ecuador y Bolivia. Sin embargo, hay fuerzas internacionales en juego también, como el adveni-

miento de una tercera generación de derechos colectivos para minorías y grupos aborígenes en el contexto de la revolución de los derechos humanos.

En esta coyuntura histórica se presentan dos desafíos fundamentales. En primer lugar, es preciso evitar un mero retroceso al modelo colonial en el que los grupos autóctonos, si bien mantenían intacto su modo de vida, se veían marginados y privados de los beneficios del resto de la sociedad. Se tienen que encontrar fórmulas que permitan respetar, a la vez, la igualdad y la diferencia de estas comunidades. Por otro lado, hay que combatir la distancia entre la ley escrita y la vigente. Hay que asegurarse de que los decretos, reglamentos, estatutos, constituciones y convenciones que promulguen las normas reformadas no se conviertan en papel mojado.

Los ensayos de este libro contribuyen fundamentalmente a todo este debate. Leerlos es un poco como irrumpir en un cuarto en donde un grupo de amigos conversan extendida e intensamente. En efecto, el debate entre los autores se remonta a muchos años atrás. A pesar de sus divergentes especialidades, Rolf Foerster, Hans Gundermann y Jorge Iván Vergara comparten una pasión por la cuestión indígena y la convicción de que la teoría puede ayudar a entender la situación de las comunidades autóctonas de América. El lector se siente convidado a sentarse a la mesa, a participar en el opíparo coloquio y a hacer suya la devoción por el tema.

Las reflexiones de Hans parten desde las poblaciones aymara y atacameña del norte andino chileno, atravesando por las "tierras altas de Perú, Ecuador, Bolivia, Noroeste de Argentina y Chile" (pág. 17), hasta tocar todo el continente latinoamericano. Hans explica cómo el concepto de ciudadanía irrumpe inicialmente en estos escenarios con un afán de suprimir diferencias. Impone una igualdad formal sobre la estratificación colonial. Así, sustituye la marginación de las comunidades originarias por su asimilación. De esta suerte, además de exterminar culturas, crea una desigualdad sustantiva al preservar el desequilibrio socioeconómico de la colonia. De paso, la vocación igualadora inicial se mostró incompleta e hipócrita aun en el plano formal.

Los pueblos indígenas se beneficiaban menos de las prestaciones estatales que otros sectores sociales y no gozaban plenamente de derechos políticos puesto que el sistema electoral excluía a analfabetos y desposeídos (amén de mujeres). Estas deficiencias de forma se alivian considerablemente con el transcurrir del siglo veinte, en especial durante el último tercio, y la situación económica y política de estos grupos mejora significativamente.

Hans aboga por un cambio de fondo en el concepto de ciudadanía para asumir el derecho a la diferencia. Desde este punto de vista, las ciudadanas y los ciudadanos deberían disfrutar no solamente de una inclusión completa y por igual en el sistema de libertades y garantías jurídicas, sino también de prerrogativas especiales para mantener sus idiosincrasias y particularidades. Específicamente, se postula una ciudadanía dinámica y procesal:

...la ciudadanía no es algo definible de manera ahistórica o fuera de las contingencias sociales y políticas de un país y sus grupos sociales. Por el contrario, la entendemos como un proceso. No es una meta a alcanzar, luego de lo cual no habría nada más sino la ciudadanía realizada. En las circunstancias históricas de las poblaciones andinas aquí tratadas es algo esencialmente inacabado (pág. 89).

En consecuencia, la transformación postulada no se da por un "salto de fe", sino por una extensa lucha política, y se manifiesta de manera diferente en contextos disímiles.

Este proyecto ciudadano enfrenta "enormes... dificultades" tanto en Chile como en el resto de la región iberoamericana, principalmente por el atrincheramiento de la interpretación formal. No obstante, los pueblos originarios exigen pasiva y activamente su reconocimiento pleno, no siempre como comunidades nacionales separadas, sino que a veces como minorías étnicas. El acceso a la educación y la organización política ha permitido el desarrollo de una elite intelectual y directiva capaz de impulsar este esfuerzo. Si bien partes de la cultura primordial se han perdido para siempre, ha surgido una nueva perspectiva cultural que se nutre del legado que aún queda y de la experiencia actual de estos grupos.

Rolf y Jorge, a su vez, examinan la condición de los mapuches en Chile. Se proponen resolver una paradoja. Es decir, "no obstante los logros alcanzados con la promulgación de la ley indígena y la mayor sensibilidad hacia la sociedad mapuche y sus demandas, no ha habido una transformación sustantiva en los modos de relacionarse con ella por parte del Estado, las empresas, ni menos de la siempre influyente elite dominante y su vocero, *El Mercurio*" (pág. 103). En este trabajo se traen a colación dos hechos, que parcialmente elucidan la aparente contradicción. Por un lado, las instituciones estatales para cuestiones indígenas se han burocratizado y han comenzado a actuar más como agentes del Estado y menos como genuinas representantes de los indígenas. Además, las elites chilenas han presionado al Estado para que propague una primitiva y homogénea nación étnica y abandone el ideal de una republicana y plural comunidad de ciudadanos.

Para entender el problema a cabalidad, Rolf y Jorge definen acuciosamente un marco teórico apropiado. Específicamente, desarrollan el concepto de reconocimiento a partir de la abundante discusión en su torno tanto en Europa y Estados Unidos, como en América Latina. Desde esta óptica, destilan de la pretensión mapuche tres demandas diferentes: la campesina, la étnica, y la etnonacional. La primera de estas exigencias se refiere a medios para la producción agraria, como créditos agrícolas o mejoras de infraestructura. La segunda reclamación incluye asuntos como "el respeto a la identidad mapuche, educación intercultural bilingüe y discriminación legal positiva, etc." (pág. 105) La última reivindicación abarca la "pugna por una autonomía político-territorial", así como la consagración de un "pueblo-Nación" (pág. 105).

Rolf y Jorge argumentan que el Estado recientemente se ha ocupado de las primeras dos demandas, si bien con retrocesos y titubeos al confrontar la oposición de la oligarquía a cualquier concesión. Sin embargo, ha ignorado crasamente el tercer reclamo y éste se ha intensificado como consecuencia. He ahí la explicación del misterioso aumento del conflicto étnico a pesar de los esfuerzos estatales en pos de los mapuches. Los autores tra-

tan de abstenerse sobre la legitimidad última de esta pretensión con la siguiente declaración: "...como analistas del problema, no pretendemos de ninguna forma decir cuáles deben ser las metas del movimiento mapuche. Éste se da y seguirá dándose aquellas que considere más apropiadas" (pág. 163). No obstante, Rolf y Jorge insinúan algo de recelo frente a la reivindicación de marras cuando notan su simetría con el etnonacionalismo de la clase dominante (págs. 141-142 y 161-162), cuando se rehusan a avalar su legitimidad nacional e internacional (págs. 105-106), y cuando plantean una "posibilidad diferente, repensar la relación de pertenencia nacional sin dejar por ello de lado la legítima exigencia de respeto a la diversidad" (pág. 163).

Ambos ensayos coinciden en reconocer los recientes progresos en la política indígena, en señalar deficiencias fundamentales que aún existen y en recalcar que los pueblos originarios deben autónomamente participar en la solución del problema. Hans apunta la necesidad de trascender la ciudadanía y el reconocimiento formal. Rolf y Jorge, por su parte, advierten que una ciudadanía substantiva puede satisfacer las demandas campesinas y étnicas, pero no las etnonacionales.

No cabe duda de que un movimiento autonomista o separatista de corte etnonacional presenta serios problemas de legitimidad. Como Habermas ha señalado incansablemente, el etnonacionalismo, además de dificultar la reconciliación y convivencia en sociedades multiculturales, oprime a las minorías étnicas y a los disidentes y, por lo tanto, no podría justificarse discursivamente. Rawls aseveraría que el etnonacionalismo le endilga un concepto grueso del bien o una doctrina comprensiva a individuos y grupos que no la comparten y, consecuentemente, viola el principio de la imparcialidad e imposibilita un consenso sobrepuesto. En ambos teorías repercute la noción kantiana del respeto a la dignidad humana, así como el imperativo de que se trate a las personas como un fin en sí mismas y nunca exclusivamente como un medio.

Ahora bien, la lucha por la autonomía o secesión política podría tomar un forma radicalmente diferente. Podría tener como objetivo, no imponer un *ethos* totalitario y exclusivo, sino prote-

ger colectivamente una cultura nacional amenazada. La premisa sería que los individuos, aun en una sociedad liberal o pluralista, son incapaces realizar la labor protectora por sí mismos. Podrían enfrentar dificultades de acción colectiva, como en el dilema de prisioneros, o de akrasia, es decir, debilidad de voluntad.

Por supuesto, un proyecto de esta índole corre el riesgo de degenerar en opresión nacionalista. Consecuentemente, es indispensable imponer restricciones severas. La comunidad tendría que demostrar no solamente que la cultura enfrenta una amenaza que requiere una defensa comunitaria, sino también que las medidas desplegadas se entallan al peligro existente y preservan razonablemente el espacio cultural autónomo de grupúsculos divergentes y disidentes. En la práctica, sería ideal contar con instituciones imparciales capaces de someter las pruebas a un escrutinio objetivo.

Lo que estoy describiendo es una suerte de nacionalismo progresista. En otras palabras, se busca colocar la cultura nacional en una posición de igualdad y no de hegemonía con respecto a las demás culturas. Además, se interpreta la cultura nacional de manera inclusiva y no excluyente. Finalmente, se valora la autonomía cultural del individuo. El nacionalismo elitista y reaccionario que mencionan Rolf y Jorge quedaría descartado absolutamente, no solamente por no cumplir estas condiciones, sino porque no podría demostrar que la cultura chilena corre peligro alguno dentro de Chile.

Este tipo de propuesta se aferra a la convicción hegeliana de que una comunidad política puede organizarse alrededor de una eticidad integral y, a la vez, respetar los derechos individuales. Así concebida, la sociedad mantiene tanto la unidad y armonía de la polis griega, como la individualidad y la subjetividad que postula la modernidad. La integración social deja de ser intuitiva y se comienza a mostrar reflexiva.

La proyección de este modelo o cualquier otro a la realidad indígena requiere extrema cautela pues, como nos recuerda Hans, existe una infinidad de matices, diferencias y variaciones. Por lo tanto, cada comunidad debe construir su paradigma en base su propia experiencia. Igualmente, debe estar lista a hacer revisiones en la medida en que se transforma su contexto.

En particular, la autonomía o independencia aludida exige que la comunidad tenga un cierto grado de concentración territorial y cultural. En el caso mapuche, por ejemplo, puede que la receta propuesta se adecue solamente a las comunidades que viven relativamente separadas y por su cuenta, mas no a los grupúsculos que existen dentro o en la periferia de las urbes chilenas. Por consiguiente, tal vez sea precisa una solución nacionalista progresista, que permita la creación de una estructura política independiente, en el primer caso y una solución étnica, que facilite el reconocimiento pleno como minoría, en la segunda situación. De todas maneras, es fundamental no aislar a los dos grupos entre sí. Al contrario, se debería permitir el flujo libre entre ellos para no escindir familias y para que desde ambos lados se enriquezca la cultural compartida. Quizás los miembros expatriados deberían adicionalmente gozar de un derecho a retorno a su comunidad de origen.

La complejidad que presenta el ejemplo mapuche es análoga a la que exhiben otras comunidades que también se debaten entre patria y diáspora. Puertorriqueños, quebequenses y corsos enfrentan dialécticas similares. Es útil comparar y contrastar estas realidades en busca de una solución individual para cada una.

Hasta ahora he discurrido ambigua e indistintamente sobre autonomía y secesión. Por supuesto, las dos alternativas divergen nacional e internacionalmente en sus posibilidades y consecuencias. Sin embargo, la diferencia es más de forma que de fondo. De lo que se trata finalmente en ambos es de crear una comunidad separada, estructurada sobre una cultura política diferente, que rechaza la neutralidad y autoriza al Estado a identificarse con una perspectiva nacional particular. Una vez que se supera la enorme controversia que ineluctablemente antecede la decisión de emprender este camino, resulta mucho menos complicado determinar si la entidad que nace de este proceso debería ser un país soberano o una región autónoma.

Si los pueblos originarios optan por quedarse dentro del territorio nacional, se podría intentar alcanzar la antes mencionada síntesis entre igualdad y diferencia. Estas comunidades disfrutarían así tanto de las libertades ciudadanas básicas como del

derecho a la autodeterminación. Podrían integrarse a la sociedad que habitan sin tener que sacrificar su identidad en contrapartida. Estarían en condiciones óptimas para contribuir espléndidamente a la república pluralista.

## Índice

Presentación .....	7
Prólogo: Ciudadanía y reconocimiento, por <i>Carlos Peña González</i> .....	9
Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía, por <i>Hans Gundermann</i> .....	19
Etnia y Nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena, por <i>Rolf Foerster G. y Jorge Iván Vergara</i> .....	105
Postdata: autodeterminación en las comunidades indígenas de América, por <i>Ángel R. Oquendo</i> .....	179