

Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología

TESIS PARA OPTAR AL TITULO DE ANTROPOLOGO

**“EL CONFLICTO MAPUCHE Y EL ESTADO-NACIÓN CHILENO, UN
PROBLEMA POLÍTICO.**

LA PERSPECTIVA DISCURSIVA DESDE LOS PARTIDOS.”

Profesor guía: Rolf Foerster.

Alumno: Sebastián Monsalve.

Santiago. Mayo del 2001

INTRODUCCION

Este trabajo busca dar cuenta de la mirada que tienen los partidos políticos chilenos respecto al llamado "conflicto mapuche", y de cómo esa mirada se sustenta en una concepción de lo que, siguiendo a Tönnies constituye la Comunidad, que entendida como un conjunto social "orgánico", es una unión de los individuos que sobrepasa cualitativamente a la mera articulación o coordinación de acciones que constituyen a la Sociedad (como articulación mecánica), por lo que como concepto no remite solamente a la idea de personas que vivan juntas bajo ciertas reglas, si no que también a la idea de comunión entre dichas personas, en el sentido de que ese vivir juntos tiene un significado en sí. Ahora bien, el mismo Tönnies plantea que en toda agrupación humana se presentan, en distinto grado y de forma cambiante, ambas dimensiones (todo conjunto social es a la vez Comunidad y Sociedad, por lo que no se trata reemplazo de la Comunidad por la Sociedad, si no que más bien de aplicar el concepto de Comunidad para dar cuenta de una dimensión que es central a la hora de tratar de comprender la convivencia social en el mundo moderno¹ ya que permite poner en juego las distintas formas de concebir el vínculo social, o sea lo que da pie a la vida en común.²

En el presente trabajo la comunidad es abordada desde la idea de nación, la que producto del desarrollo histórico de Chile se encuentra estrechamente relacionada con el Estado, conformándose así un modelo de Estado-nación propio de la época moderna, lo que implica identificar al Estado con la Nación (un Estado para una nación). Si se entiende que la nación como construcción cultural (que remite a valores, imaginarios, símbolos, etc.) funda una unidad expresada en un "Nosotros", se entiende también que el Estado (dentro de este modelo Estado-nación) tiene por función mantener tal unidad, reciclando las diversidades

¹ Para mayor referencias ver Tönnies, Ferdinand *Comunidad y Sociedad*. Losada. 1947. Buenos Aires y *Principios de Sociología*. Fondo de Cultura Económica. (s/f). México. Como también Galvan, Francisco. 1986 "De Tönnies y la sociología alemana." en *Revista Sociológica*, año 1, n°1 y Portantiero, Juan Carlos. 1997 "Gramsci y la crisis cultural del 900: en busca de la comunidad." en www.fsoc.uba.ar/publicaciones/sociedad/soc11/portantiero.html.

² En este punto me apego aquí al tratamiento del concepto que hacen C. Cousiño y E. Valenzuela en *Pollitización y monetarización en América Latina*. Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. 1994. Santiago.

culturales en una unidad nacional, siempre y cuando esa diversidad cultural sea leída como amenazante a la existencia de la unidad que le da sentido al Estado (siempre dentro del modelo Estado-nación). De aquí que no sea posible un Estado-nación que comprenda a varias naciones a la vez, por lo que siempre se busca constituir una unidad superior a las diferencias o bien, como se dijo, eliminar la diferencia que puedan poner en cuestión a la unidad.

Ahora bien, hoy en día este modelo de Estado-nación se encuentra sometido a una fuerte presión, que incluso llega a cuestionar su futuro. En el caso de Chile las presiones son por un lado externas al Estado mismo (sobrepasan su territorio y están fuera de su capacidad de control) y por otro son internas (se generan dentro del territorio y por los miembros de su propia sociedad).

Un ejemplo de este cuestionamiento "interno", se puede ver en el llamado "Conflicto Mapuche" que se ha desarrollado en Chile durante la década de los noventa y que tiene como característica, que lo diferencia radicalmente de otros periodos de manifestación mapuche, la fuerza con la que se reivindica, en el plano discursivo, una particularidad sociocultural respecto al resto de la sociedad chilena. Es así como además de las históricas exigencias económicas (tierras agrícolas, subsidios, capacitación, etc.) se han presentado exigencias de tipo político, como la posibilidad de una autonomía institucional y territorial del pueblo mapuche o al menos de parlamentos paralelos o de discriminación positiva para los mapuches. Pero es sobretodo en el ámbito cultural donde se presentan los aspectos más interesantes del conflicto (los que ciertamente están relacionados a los planteamientos políticos), que se refieren a ser reconocidos como un "Otro", distinto del resto de la sociedad chilena, a la que se le exige que lo respete como a un "Otro" válido, y con derechos, que surgen de su particularidad. Si bien es claro que existen diferencias entre las diversas organizaciones mapuches esta concepción esta cada vez más extendida.

No es difícil darse cuenta que estos planteamientos político-culturales que han surgido desde los mapuches conllevan un profundo cuestionamiento a la concepción tradicional del Estado-nación chileno, o sea como la construcción histórico-cultural a la cual se remiten todos los miembros de la sociedad, fundando una comunidad que constituye un "Nosotros"

(chilenos) frente a un "otros" (argentinos, peruanos, europeos, asiáticos, etc.), un "Nosotros" idéntico de norte a sur, un "Nosotros" que en definitiva permite hablar de lo "chileno" y concebir a Chile no como un mero territorio si no que como una entidad viva, con cualidades propias, en definitiva como Una sola comunidad.

De hecho la misma palabra "conflicto" que se ha venido utilizando en la década de los '90 da buena cuenta de esta situación. Me parece que no es menor este punto, ya que es muy sintomático que se hable de conflicto y no, por ejemplo, de problema. En este sentido conflicto remite a tener conciencia de la existencia de un otro activo y de cuya actividad se genera una complicación. En cambio la idea de "problema" se remite más bien a que la complicación surge de una carencia o falencias propias más que a la actividad o intrusión de otro, en otras palabras, a mi parecer, el concepto de conflicto implica la interacción de dos o más sujetos que se enfrentan entre si y en cambio la idea de problema no involucra necesariamente una interacción si no que se puede remitir a un problema de constitución de un sujeto.³ De ahí que me parece clave el que se haya instaurado la idea de conflicto para el tema mapuche, por que da cuenta de una lectura en la que surge un ente activo que genera toda la situación, el mapuche se constituye entonces en un sujeto activo y con capacidad de interacción propia, por lo que cuando desde la sociedad chilena se habla de "conflicto" se establece implícitamente esta mirada.

Este nuevo planteamiento de la "cuestión" mapuche tiene como correlato los cambios propios de la sociedad chilena de los '90 (que obviamente vienen gestándose desde fechas anteriores), la cual también ha experimentado cambios políticos, sociológicos y culturales que la han llevado, por ejemplo, a cuestionarse el tema de la diversidad sociocultural que existe en su interior y por lo mismo establecer (en ciertos ámbitos y para algunos sectores) una nueva forma de afrontar y concebir la heterogeneidad, un surgimiento de nuevos actores sociales, los que adquieren expresión política, por lo que es decidida la forma en que en esta década se institucionaliza, en el aparato del Estado, la diversidad social (Sernam, Injuv,

³ Así por ejemplo es interesante constatar que por lo general, y en términos comparativos, siempre se ha hablado de un "problema campesino" y no así de un conflicto. Lo que da buena cuenta de que este tema ha sido leído como una falencia de la sociedad en si y no como producto de la acción de un grupo social que se sitúa fuera de la sociedad.

Fonadis, etc.). Por lo mismo puede decirse que la sociedad chilena de los '90 es una sociedad enfrentada a la heterogeneidad, a la particularidad social que se encuentra en su interior. El desenvolvimiento del conflicto mapuche en esta década da buena cuenta de este proceso de cambio de la sociedad chilena, pero también de las contradicciones y reacciones que este conlleva.⁴

Por otra parte las "presiones externas" a las que se enfrenta el modelo de Estado-nación chileno provienen especialmente del proceso de la globalización que ha sido de tal magnitud que ha puesto en jaque a uno de los elementos centrales del Estado-nación en Chile: la soberanía que pretendía detentar sobre la economía, la cultura, la territorialidad de la Ley, etc.

Así dentro del territorio nada se concebía superior al Estado nacional, hasta que las fronteras fueron permeadas económica, política y culturalmente. Obviamente esto no niega que el Estado chileno haya sido históricamente afectado por los imperialismos europeo y norteamericano, tanto en el ámbito económico como cultural transformando su soberanía en algo ficticio, si no que apunta más bien a la percepción generalizada de que en las circunstancias actuales el Estado como ente político ha perdido fuerza, pues ha sido desplazado tanto de su rol productivo en la economía como de creación en lo cultural.

El acento de esta investigación se pone en el aspecto político, el que se genera por las "presiones internas" (en este caso el conflicto mapuche) a este modelo de Estado, que surgen especialmente de una puesta en cuestión de la idea de nación homogénea sobre la cual se sustenta el proyecto cultural del Estado-nación chileno. Es en esta perspectiva donde se sitúa la dimensión política del fenómeno de la "etnicidad", como un desafío radical a la construcción histórica de la idea de Nación en Chile. Idea que ha sustentado históricamente la construcción del aparato estatal. Por esto al momento de proclamarse los mapuche como un

⁴ La Ley Indígena de 1993 (n° 19.253) es un claro ejemplo de esta nueva dinámica que la sociedad chilena adquiere en la década de los '90. Hay que recordar que esta ley tiene una particularidad esencial respecto a las leyes indígenas anteriores, ya que establece que tanto el Estado como la sociedad en general deben "respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades". lo cual la constituye en una ley de reconocimiento y aceptación de la heterogeneidad en la sociedad.

“Otro” dentro de la sociedad chilena, pueden impactar directamente en las características tradicionales con que se percibía el Estado chileno.

Este fenómeno es un claro desafío para el sistema político chileno, en especial para los partidos políticos, pues son estos los que, teóricamente, en un sistema democrático (de carácter liberal) canalizan las expresiones y ambiciones políticas, económicas y culturales de los miembros de la sociedad y son ellos los que deberían generar respuestas políticas a todas estas demandas.

En este sentido es paradójico lo que ha sucedido en esta década de transición democrática, ya que políticamente el gran tema (al cual se han supeditado los consensos políticos y los derechos humanos) ha sido el de la reconciliación o la llamada “unidad nacional”. Los esfuerzos de los gobiernos de la Concertación, de la Iglesia Católica y también los de la derecha apuntan (al menos en el discurso) a “cerrar heridas”, “mirar al futuro”, “acabar con las divisiones”, en definitiva a reconstituir una comunidad que se percibe rota (sangrante), o sea poder volver a remitirnos a un “nosotros” válido para todos, desterrar al “Otro” (que durante la dictadura se ubicaba en el bando contrario). El problema es que precisamente en este momento surge un grupo social, los mapuches (concebido como parte de la Nación), que reniega del “Nosotros” y se reivindica como un “Otro”, ya que el conflicto mapuche, como se dijo más arriba, no plantea meramente la heterogeneidad interna de la sociedad chilena, si no que la otredad respecto a esa sociedad.

La tesis consta de dos partes, un marco teórico y un análisis de la información recopilada respecto a los partidos investigados. En el marco teórico se busca, por un lado, establecer los conceptos centrales (Nación y Estado) y por otro, abordar la discusión respecto al Estado-nación en Chile y de cómo las dinámicas de la globalización y del conflicto mapuche lo afectan. Es por esto que el carácter del marco teórico en esta investigación no es el de una selección y justificación de una perspectiva teórica que sirva de herramienta para la delimitación y observación de un objeto de estudio, si no que más bien establecer los aspectos básicos respecto al tema y así poder situar en forma más precisa el discurso de los partidos políticos investigados.

La segunda parte, que se refiere a la información recopilada sobre los partidos investigados, da cuenta tanto de los objetivos planteados en la investigación y de la metodología utilizada para su consecución como también el análisis de la información conseguida. Por último se plantean un par de ideas que más que conclusiones finales son aspectos a discutir, cuestionamientos que surgen a partir tanto de lo trabajado en el marco teórico como de la recopilación de información.

MARCO TEORICO

El marco teórico comienza por trabajar dos conceptos que son claves en la temática que se aborda (Nación y Estado), buscando establecer los criterios básicos con que van a ser entendidos en el marco de este trabajo y la relación entre ambos (para dar cuenta de lo que se entenderá por Estado-nación). Por lo que no pretende establecer nuevas definiciones si no que rescatar aspectos centrales de las que ya existen.

A continuación se busca establecer el cómo lo expuesto, en términos teóricos, en los capítulos anteriores se ha dado en el caso chileno, tanto en su constitución como Estado-nación en el siglo XIX como también en el desenvolvimiento de la dinámica político partidaria del siglo XX.

Los últimos dos capítulos dan cuenta de dos dinámicas que en cierta forma implican un cuestionamiento para el modelo político de Estado-nación chileno, la globalización y el conflicto mapuche. Así para el caso de la globalización se busca establecer en forma general sus principales dimensiones y como afectan al Estado nacional. Por su parte el capítulo respecto al conflicto mapuche se aboca a una pequeña síntesis de la relación histórica entre el Estado chileno y los mapuches y de la actualidad de esa relación que (con sus particularidades actuales) da pie para poner en cuestión al Estado-nación en Chile.

I.- EL CONCEPTO DE NACION

El abordar este capítulo y ponerlo en primer lugar responde a que el tema de la nación pone en juego un aspecto político central, que se refiere a la lógica del vínculo que une a los miembros de una sociedad, o sea en otras palabras el tema de la nación permite adentrarse en la lógica que sustenta la convivencia social, dar cuenta de cómo y por qué se vive en común y de cómo esa vida en común (ese compartir) no es mera casualidad si no que tiene o crea una razón de ser, un significado. Así entonces a través de este capítulo se trata de dar cuenta de la dimensión política (entendida como constitución de comunidad) que implica el concepto de nación y por lo mismo no se pretende abarcar toda la complejidad que el concepto en sí puede encerrar, como tampoco dar una definición final.

i.- El problema de la conceptualización

El intento de definir qué es una nación es un problema por demás complejo, no por que se carezca de fuentes teóricas ni de autores que hayan reflexionado sobre el tema en cuestión, si no por el contrario existe una gran gama de diversas interpretaciones y concepciones entorno a lo que es o debería ser una nación, a esto se suma la gran cantidad de variables diferentes que los distintos autores y corrientes teóricas incluyen en sus análisis y el distinto grado de importancia que se le asigna a cada una de las variables (estas van desde el elemento étnico hasta las características del mercado como institución económica, pasando por el desarrollo tecnológico, las características geográficas, la dimensión biológica, la conformación de la estructura social, etc.).

A decir de Gil Delannoï la nación: "Se trata de un ente que es teórico y estético, orgánico y artificial, individual y colectivo, universal y particular, independiente y dependiente, ideológico y apolítico, trascendente y funcional, étnico y cívico, continuo y discontinuo. La nación es la prosa de monsieur Jourdain y enigma de Esfinge. Ante la dificultad, las teorías de la nación no se ponen de acuerdo y parecen hallarse ante una

evidencia que deslumbra, una certidumbre que se evapora. No se ponen de acuerdo ni sobre la definición de lo nacional ni sobre la definición del nacionalismo.”⁵

Toda esta gama de variables que se ponen en juego cuando se trata de definir lo que es una nación (y de su origen como tal) se complica aun más por el hecho de que “nación”, siendo un término de uso corriente en el vocabulario político es utilizado permanentemente como un sinónimo de Estado, lo que complica su definición como concepto particular.⁶ Lo que lleva a concordar con la opinión de que “la nación se ha convertido no sólo en un concepto clave de la teoría política, sino también en el arma favorita de la polémica política.”,⁷ por lo que, como concepto no es neutro, ni política ni valóricamente hablando.

A la luz de lo anterior no es pertinente postular o elaborar alguna definición concreta de un autor o corriente teórica precisa, puesto que necesariamente entraríamos a una discusión teórica que rebasa los objetivos de la presente investigación, además de no aportarle nada importante, porque lo que interesa es la concepción de nación de los entrevistados.

ii.- Los puntos en común del concepto

Aun así me parece necesario dejar establecidos los puntos en común que existen entre los diversos autores y sus definiciones, como una forma de presentar a grosso modo los elementos básicos que implica el concepto de Nación.

a) Nación como fenómeno histórico

La nación es un fenómeno histórico, porque es producto de un proceso que se ha dado en el tiempo, que ha sufrido modificaciones y que seguramente las seguirá teniendo e incluso pudiendo llegar a desaparecer, en otras palabras “..no es un fenómeno natural, ni un producto

⁵ Delannói, Gil. *La teoría de la nación y sus ambivalencias* en “Teorías del nacionalismo”, Paidós, 1993, Barcelona, cap. 1, Pág. 9.

⁶ Connor, Walker. *Etnonacionalismo*, Trama editorial, 1998, Madrid. Pág. 87.

⁷ Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, 1975. Pág. 301.

de leyes 'eternas' o 'naturales'; es el resultado del crecimiento de factores sociales e intelectuales en cierta época histórica."⁸. En este sentido existe una coincidencia generalizada entre los autores de que la existencia de las naciones en sí no es algo eterno. Si bien puede haber variaciones, casi todos los autores coinciden en relacionarla con la época moderna, ya sea tomando como hitos a la Reforma o a la Revolución Francesa, lo que en todo caso marca una diferenciación que no es menor, por que el optar por la Reforma, como crisis religiosa, implica acentuar más una perspectiva de un cambio de mentalidades y en cambio postular a la Revolución Francesa es acentuar más un proceso político-institucional (que obviamente también conlleva un cambio de mentalidad).

Así para Touraine la nación está muy relacionada con los procesos de racionalización e individualismo generados por la Reforma y con el surgimiento de la idea de soberanía popular derivado de las críticas a las instituciones políticas y religiosas.⁹ En un sentido parecido opina Benedict Anderson quien concibe el surgimiento de las naciones como resultado de un proceso de desgaste de antiguas concepciones culturales (como por ejemplo la cosmovisión religiosa) que genera una metamorfosis radical de la sacralidad en las sociedades occidentales, en la cuales tiene su origen el fenómeno nacional, proceso que iniciaría en el siglo XVI, en relación a la Reforma, la economía capitalista, la secularización de la Ilustración y el desarrollo de la imprenta, etc.¹⁰

Por su parte Hans Kohn sitúa el origen de las naciones en la segunda mitad del siglo XVIII y con la Revolución Francesa como hito principal, que le dió "...al nuevo movimiento una fuerza dinámica creciente."¹¹. En la misma perspectiva opina Renan, para quien la Revolución Francesa marca la independencia de la nación, como un ente en sí, respecto al principio que le dio origen (el absolutismo monárquico).¹²

Habermas también comparte esta concepción histórica del fenómeno nacional, y lo hace en dos perspectivas. Por un lado que la nación es producto de un proceso histórico, de

⁸ Kohn, Hans. *La historia del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, 1949, México. Pág. 19.

⁹ Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos?*. Fondo de Cultura Económica, 1998, Argentina. Pág. 16.

¹⁰ Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica, 1993, México. Pág. 61.

¹¹ Kohn, Hans. 1949. Op. Cit. Pág. 17.

¹² Renan, Ernest. *¿Qué es una nación?*. Alianza, Colección El libro de bolsillo, 1987, Madrid. Pág. 67.

un momento en el devenir de la humanidad (“...tal como se desarrolló en Europa (..) es una forma específicamente moderna de identidad colectiva.”¹³). Y por otro lado, al igual que para Renan, la nación es una elaboración de “la historiografía, ampliamente difundida y eficaz, que pudo servir como medio a una nación o a un pueblo en el proceso de devenir consciente de su propia identidad.”¹⁴

Por su lado Akzin, si bien disiente de la concepción generalmente compartida y postula que la existencia de la nación, entendida por él como “grupos étnicos más que locales cuyas características y *mores* decisivamente influyen en las estructuras políticas”,¹⁵ es un fenómeno muy antiguo (presente ya en los judíos bíblicos), no por eso deja de concebirla como producto de un proceso histórico que la va modificando, diferenciando así el nacionalismo antiguo (en palabras mías) de un nacionalismo moderno que empieza a surgir con el Renacimiento y la Reforma y se consolida en el siglo XIX, a la par del liberalismo y las ideas democráticas (con el nombre de principio de las nacionalidades), proceso en el cual nuevamente se postula a la Revolución Francesa como hito histórico.

En un sentido parecido opina Smith cuando postula que las naciones son un fenómeno cultural propio de la modernidad, pero que hunde sus raíces en las *ethnies* premodernas, en otras palabras para Smith la nación es una suerte de continuidad moderna de la *ethnie* lo que se encuentra relacionado al desarrollo del capitalismo y a la instauración, en Europa, de una nueva forma política, el Estado racional.¹⁶

b) Nación como fenómeno psicológico

Por otro lado la nación es un fenómeno psicológico, en el cual entran a jugar una serie de elementos subjetivos, que son centrales para su conformación y desarrollo. Esto es así porque en el tema de la nación (al igual que en la discusión en torno a cualquier grupo humano) se pone en juego la identificación intersubjetiva de los individuos. Es por esto que

¹³ Habermas, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*. Tecnos, 1989, Madrid. Pág. 89.

¹⁴ Habermas, Jürgen. 1989, Op. Cit. Pág. 89.

¹⁵ Akzin, Benjamin. *Estado y nación*. Fondo de Cultura Económica, 1968, México. Pág. 53.

¹⁶ Smith, Anthony. *La identidad nacional*. Trama editorial, 1997, Madrid.

la gran mayoría de los autores integran factores psicológicos en sus análisis, aflorando por ello conceptos como por ejemplo la lealtad, los sentimientos de pertenencia, las emociones "básicas", la fe, la consciencia colectiva o de grupo, etc., lo que dota de todo una carácter abstracto a la nación.

Connor es uno de los autores que mayor importancia le asigna a esta característica de la nación, más aun, para él esa es precisamente la esencia de la nación, "Dicha esencia es el vínculo psicológico que une a un pueblo y, en la convicción subconsciente de sus miembros, lo distingue de una forma fundamental del resto de los pueblos."¹⁷ De hecho es precisamente este factor psicológico el que determina la existencia de una nación, diferenciándola de un grupo étnico, en el sentido de que es la toma de consciencia por parte del grupo étnico de su particularidad, en otras palabras una nación sería en este sentido un grupo étnico autoconsciente, así Connor postula que "..este (el grupo étnico) no se convertirá en nación hasta que sus miembros no tomen consciencia de la singularidad de su grupo."¹⁸

También para Kohn este es un punto central y a semejanza de Connor su explicación psicologista de este punto resalta la importancia de la autoconsciencia, "La consciencia del ego domina la vida psíquica del hombre tanto como la consciencia del grupo. A ambas actitudes psíquicas, bastante complejas, hemos llegado por experiencias de diferenciación y oposición entre el ego y el mundo circundante, entre nuestro grupo y los que están fuera de él."¹⁹ lo que en definitiva entraría a conformar una consciencia de grupo la cual sería (a cierto nivel y producto del desarrollo histórico) el nacionalismo.

En la misma definición de nación que postula Anderson ("comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana"²⁰) el factor psicológico está implícito. Es en la característica de "imaginada" donde se postula la dimensión psicológica cuando afirma que "..los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno

¹⁷ Connor, Walker. *Etnonacionalismo*. Trama editorial, 1998, Madrid. Pág. 88.

¹⁸ Connor, Walker. 1998, Op. Cit. Pág. 100.

¹⁹ Kohn, Hans. 1949, Op. Cit. Pág. 23.

²⁰ Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica, 1993, México. Pág. 23.

de ellos vive la imagen de su comunión.”²¹ Es bastante clara la semejanza que en este punto se establece con Connor, cuando este afirma que “..lo que influye en las actitudes y en la conducta no es *la realidad sino lo que la gente percibe como real.*”²²

En el mismo sentido, y con mayor precisión, está la afirmación de Zizek, de que “La Cosa nacional existe en tanto que los miembros de la comunidad crean en ella, es literalmente un producto de la creencia en ella misma. La estructura es aquí la misma que la del Espíritu Santo en la cristiandad. El Espíritu Santo *es* la comunidad de creyentes en la que Cristo vive después de su muerte: *creer en Él equivale a creer en la creencia misma*, es decir, creer que no estoy solo, que soy parte de una comunidad de creyentes. No necesito una prueba o una confirmación externa de la verdad de mis creencias: por el simple acto de mi creencia en la creencia de los otros el Espíritu Santo está aquí. En otras palabras, todo el sentido de la Cosa gira entorno al hecho de que ‘significa algo’ para la gente.”²³

c) Nación como fenómeno de masas

La nación es también (junto a lo histórico y lo psicológico) un fenómeno de masas, esto significa que se postula como integradora de todos quienes son englobados por su delimitación y más aún, la nación sólo pasa a constituirse en nación en el momento en que la masa social se suma a esta idea. Es por esto que más allá de que la ideología nacional, sus símbolos, sus mitos, etc. sean elaborados por el impulso de una elite, esta sólo adquiere carácter de nacional cuando es capaz de sumar a la masa y hacer que ella comparta y se identifique con tales elementos.

En este sentido Miroslav Hroch establece una secuencia básica de constitución de un nacionalismo a partir de 3 fases las cuales darían cuenta de la expansión masiva de la concepción nacional. Así en una primera fase (A) la idea de nación sólo se ubica en un ámbito cultural (folclórico y literario) sin ninguna dimensión política. Es la fase en la cual se genera el sustrato simbólico y narrativo de la nación. La fase B se caracterizaría por la

²¹ Anderson, Benedict. 1993, Op. Cit. Pág. 23.

²² Connor, Walker. 1998, Op. Cit. Pág. 185. (cursivas son mias).

²³ Zizek, Slavoj. *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI, 1999, México. pág. 45

presencia de una pequeña elite que asumiendo la simbología (el sujeto nacional construido en la fase A lo dotan de una dimensión política, que permite trascender lo meramente "cultural" para transformarlo en un proyecto de comunidad. Por último la fase C consagrará el esfuerzo de esta elite al asumirse, por parte de las masas, el proyecto nacional por ellas propugnado. En este momento podríamos estar hablando de una nación.²⁴

De ahí que para Kohn "El crecimiento del nacionalismo es el proceso de integración de las masas populares en una forma política común"²⁵ "y la integración de ellas con un cuerpo demasiado vasto para cualquier experiencia concreta"²⁶ (es clara la semejanza respecto a lo postulado por Anderson).

Por su parte, para Connor, la nación sólo surge en el momento en que las masas se identifican con ella, no basta con la simple elaboración teórica de las elites, de hecho para Connor la confusión entre las obras de una elite y la real formación de una nación a partir de la identificación de las masas con tal proyecto ideológico es una de las grandes falencias fundamentales de muchos estudiosos, así afirma que "la conciencia nacional no es un fenómeno de elite, sino de masas.", y la nación sólo empezaría a existir cuando en "...una proporción suficientemente grande de personas ha internalizado la identidad nacional y el nacionalismo se convierte en una fuerza efectiva para movilizar a las masas."²⁷

d) Nación como fenómeno político

La discusión teórica entorno al tema de la nación se ha centrado (aparte de definir el "qué es") especialmente en dilucidar sus orígenes, el cuándo y el por qué surgió, a partir de qué surgió (de una etnia, de una clase social, una elite, etc.) y cuáles son las condiciones de su surgimiento en el mundo actual. Es este el ámbito central en donde se postulan las diferentes concepciones respecto a qué se entiende por nación, de ahí surgen teorías como las de la modernización y conflictos étnicos, las del difusionismo y funcionalismo, etc., que a

²⁴ En Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Crítica (Grijalbo), 1997, Barcelona.

²⁵ Kohn, Hans. 1949, Op. Cit. Pág.18.

²⁶ Kohn, Hans. 1949, Op. Cit. Pág. 21.

²⁷ Connor, Walker. 1998, Op. Cit. Pág. 212.

través de un método comparativo, analizando diferentes casos de conformaciones de naciones, pretenden establecer los procesos básicos desde los cuales se generan las condiciones para constituir una nación.

Ahora bien, siendo la nación un concepto clave en el marco de esta investigación, no lo es en tanto concepción histórica de su origen, si no que más bien en una dimensión sincrónica que apunta a dimensionar la capacidad que tiene la idea de nación de ser un vinculante social capaz de abarcar a la “masa” y sus diferencias sociales. Esta acentuación permite ubicar la temática de la nación en un plano político, por que, como bien dice Smith (refiriéndose a la identidad nacional) “..cualquier intento de forjar una identidad cultural es también un proceso político que tiene consecuencias políticas.”²⁸, en la misma línea Crowley afirma , con notable precisión, “..el problema de la nación no es, de hecho, sino una formulación particular del problema fundamental de los fundamentos de la sociedad política.”²⁹, en otras palabras, referirse a la nación es dar cuenta de los principios sobre los que se asienta la vida en común (una “comunidad política” en palabras de Smith y Anderson). De aquí que la concepción de nación a utilizar en la investigación apunta esencialmente a las características del vínculo social que bajo el término “nación” se postulan.

Así por ejemplo Hans Kohn³⁰ esbozó un esquema en que establece dos corrientes o tipos de nacionalismo que si bien comparten características estructurales que son condición del surgimiento del nacionalismo (como por ejemplo una conformación social con fuerte presencia del “tercer estado”) tienen orígenes y fechas distintas, surgen en países diferentes y bajo concepciones filosóficas discrepantes. Estos son los casos de Inglaterra y de Francia.

El proceso inglés (fundamento a su vez del caso estadounidense) tiene como acontecimiento clave a la llamada “Revolución Gloriosa” de Cromwell y a Locke como representante filosófico. Esta “modalidad” nacional se caracteriza por un vínculo

²⁸ Smith, Anthony. 1997. Op. Cit. Pág. 91.

²⁹ Crowley, John. *Etnicidad, nación y contrato social* en “Teorías del nacionalismo”. Paidós, 1993, Barcelona. cap. 7, Pág. 256.

³⁰ Kohn, Hans. “*El nacionalismo, su significado y su historia*”, Paidós, 1966, Buenos Aires.

estrechamente ligado con la idea de la libertad individual, a partir de la cual el pueblo (como suma de individuos) limita el poder del monarca, es este pueblo el que pasa a constituirse en una nación, entendido eso sí, como una suerte de conjunto de hombres libres, los cuales gracias a su libertad son autónomos de la monarquía a la cual le ponen condiciones. La otra forma de concebir la nación (que sería la más expandida) es la francesa, que tiene a la Revolución Francesa como hito histórico y a Rousseau como exponente filosófico. Esta modalidad concibe a la nación desde una óptica comunitaria, ya que la nación, como tal, tiene vida propia, y por lo tanto es más que la suma de los individuos libres que la componen. La Revolución Francesa expresaría la independencia de la nación respecto a la monarquía, a la que de hecho se derroca para defender a la nación (es clara la semejanza con Renan).

Por su parte Delannoi establece otra dicotomía en la que se contraponen “la concepción francesa (suelo, ciudadanía) y la concepción alemana (sangre y cultura). Estas dos concepciones, la nación como voluntad y la nación como herencia son ambas tradicionales.”³¹. En este segundo modelo Francia ocupa el puesto de una comunidad liberal, que se basa en los derechos de las personas, donde la nación se construye a partir de un vínculo de carácter contractual entre los individuos políticos (los ciudadanos) y por ende basado en la voluntad de los sujetos contratantes. Alemania ocupa aquí el rol de “nación romántica”, en la cual prima el vínculo “natural” (sanguíneo por ejemplo) por sobre el reflexivo y voluntario, la nación es en sí una comunidad viva, con alma propia. Esta es una concepción de carácter esencialista en donde la diferencia entre las naciones es constitutiva de su existencia. Los individuos, bajo esta concepción, se relacionan vitalmente con la comunidad nacional, de hecho su esencia como persona sólo la obtienen de su pertenencia a una nación.³²

Touraine establece en cambio dos tipos de Estado nacional (el Estado-nación y el Estado nacionalitario), que generan dos modelos de ciudadanía que expresan formas opuestas de relación entre el individuo y la sociedad política. Así la primera forma de ciudadanía

³¹ Delannoi, Gil. *La teoría de la nación y sus ambivalencias*, en “Teorías del nacionalismo”. Paidós, 1993, Barcelona. Cap.I, Pág. 15.

³² Es interesante mencionar aquí la relación de esta concepción con uno de los derechos fundamentales que postula la O.N.U., el derecho a una nacionalidad, como derecho inalienable de toda persona, derecho que sino fuera por esta concepción vitalista no tendría mucha razón de ser.

“lleva en sí la idea de conciencia colectiva, de voluntad general, idea que, desde Hobbes hasta Rousseau, no constituyó la democracia liberal respetuosa de los derechos fundamentales del hombre sino el espíritu republicano.”³³, y más adelante “La idea de república evoca los deberes y hasta los sacrificios que el ciudadano debe aceptar para defender y hacer viable la comunidad de los ciudadanos”. Esta se diferencia de “ la otra concepción de la ciudadanía (...) que afirma los derechos del individuo, no en tanto miembro de la sociedad política sino como Hombre, en el sentido de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, por lo tanto frente a los poderes y las instituciones, y eventualmente contra ellos. Este enfoque de la ciudadanía brinda a los individuos garantías fundadas sobre un derecho natural contra el cual no podría atentar el derecho positivo de los estados”³⁴, el ejemplo más claro de este segundo tipo de ciudadanía es, para Touraine, el caso de los EE.UU.

David Miller reproduce esta dicotomía contraponiendo la óptica liberal a la “nacionalista”, delimitándola a cuatro puntos centrales. Estos son, sucintamente, en primer lugar la gran importancia que asignan los liberales a la autonomía individual, creando “la imagen del yo como elector radical” (o sea que los fines, valores, identidades, etc., están sujetas a elección individual), que se contrapone a la concepción de “que nuestra pertenencia a una comunidad nacional no está abierta a elecciones (...) y que la cultura pública que encarna la comunidad forma un trasfondo no elegido...”³⁵ La segunda contraposición refiere a que para los liberales “las instituciones sociales y políticas son legítimas sólo cuando cada persona les da su consentimiento. En cambio para la postura nacionalista la legitimidad de las instituciones se basa en que expresan la voluntad de una comunidad nacional, lo que no hace necesario el consentimiento individual. En tercer término está el poco valor que los liberales le otorgan a la vida pública y a la participación política, prefiriendo la acción individual orientada a fines privados o a la asociación voluntaria, en cambio los nacionalistas darían un valor intrínseco a la vida pública “y a adoptar una perspectiva republicana de la ciudadanía”³⁶ La cuarta y última contraposición estriba en que los liberales “se inclinan, explícita o

³³ Touraine, Alain. 1998, Op. Cit. Pág. 207.

³⁴ Idem.

³⁵ Miller, David. *Sobre la nacionalidad*. Paidós, 1997, Barcelona. Pág. 235.

³⁶ Miller, David. 1997, Op. Cit. Pág. 236.

implícitamente, a favorecer una política de neutralidad cultural”,³⁷ en la cual cada persona elija su plan de vida y el Estado debe respetar tal elección (en la medida en que no afecte a los otros miembros de la sociedad); los nacionalistas en cambio concebirían una cultura nacional, la cual debe ser protegida y gozar de una discriminación positiva.

Pero más allá de la discusión referente a cuál es el “apellido nacional” correcto o el caso más paradigmático a citar, es claro que la diferenciación fundamental respecto al carácter del vínculo persiste entre una concepción “comunitaria” en la cual la comunidad, como un todo social, es concebida como un ente, en sí mismo, con vida propia, que sobrepasa y subordina al individuo, el cual sólo pasa a tener identidad gracias a su pertenencia a una comunidad la cual le dota de sentido. Y por otro lado la concepción “individualista” marcada por un individuo dotado de libertad y autonomía existencial, que puede ejercitar una opción respecto a su relación con la comunidad. En esta perspectiva los ordenamientos dicotómicos aquí planteados, casi no difieren entre sí, ya que por ejemplo la postura “nacionalitaria” de Touraine no difiere en esencia de la “inglesa” de Kohn o de la liberal de Miller. Así, definiciones más, definiciones menos, la nación en su dimensión de vínculo social se elabora, filosófica, mítica, política e históricamente siempre a partir de uno de los dos extremos, por supuesto estableciendo diferencias de grado entre los autores.

La elección de esta perspectiva para concebir conceptualmente a la nación no es gratuita, ya que esta expresa todo el peso político que se juega en la idea de la nación, en otras palabras, políticamente hablando la nación es un vínculo social. Por lo mismo tiene relación con buena parte de lo que es el desarrollo de la teoría política desde Platón y su “República” hasta Marx, pasando por Locke, Hume, y decenas de otros pensadores, quienes también establecen teorías del vínculo social a partir de la relación entre individuo y comunidad, sobre las que se sustenta el tipo de institucionalidad que cada uno postula. Es por esto que esta concepción analítica es muy útil ya que permite compatibilizar la discusión entorno a la nación con respecto al discurso que surge desde el sistema político, a su acción cotidiana y su construcción ideológica, con la cual enfrenta el día a día de la sociedad chilena.

³⁷ Miller, David. 1997. Op. Cit. Pág. 236.

iii.- Nación política y Nación cultural

Así la perspectiva individuo-comunidad permite situar claramente la discusión teórica de la nación en el plano político, entendido éste, como lo señala Crowley, como “..los fundamentos de la asociación política.”³⁸, o sea, que cuando me refiero al plano político sobre la discusión de lo nacional, me refiero a la concepción del vínculo social que se pretende establecer y a partir del cual se ordenan los aspectos míticos, de poder, administrativos, etc. de una sociedad.

Si bien la perspectiva individuo-comunidad da buena cuenta de las características del vínculo social, que se postula a partir de lo que se percibe que es una nación, da la impresión de que aún es incompleto para dar cuenta cabal del elemento que entra a jugar como vinculante social, lo que en definitiva permite “aterrizar” la discusión a un plano político más contingente y no tan teórico (no habría que olvidar que es precisamente alrededor de este elemento vinculante en donde se desarrolla la discusión política sobre lo nacional y no tanto en el plano más teórico del individualismo o comunitarismo).

Es por esto que me parece necesario buscarle una complementación a la perspectiva individuo-comunidad para poder enfocar de mejor forma el objetivo del estudio. Por lo tanto resulta aquí totalmente pertinente adoptar la dicotomía postulada por Andrés de Blas Guerrero³⁹ y que él a su vez recoge de Meinecke. Esta dicotomía se refiere a la distinción entre “Nación política” y “Nación cultural”, las que constituyen, para él, los dos grandes tipos de conformaciones nacionales presentes en la historia.⁴⁰

Así en el caso de la Nación política, esta se caracteriza por el hecho de que el Estado entra a jugar un rol preponderante y central como creador de la nación (la cual no tiene como

³⁸ Crowley, John. 1993, Op. Cit. Pág.256.

³⁹ De Blas Guerrero, Andrés. *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*. Espasa-Calpe, 1984, Madrid.

⁴⁰ Se plantea aquí una coincidencia muy interesante los conceptos de Nación política y nación cultural postulados por Blas Guerrero y los conceptos de Smith de nación cívico-territorial y nación étnico-genealógica respectivamente

fundamento *necesario* a algún grupo étnico ni ninguna realidad biológica o natural característica que lo diferencie de otras naciones, pudiendo tenerlo, como en el caso de una "ethnie lateral" homogeneizante⁴¹). Este tipo de nación Blas Guerrero la identifica a todo lo ancho del mundo, incluyendo a EE.UU. y, sobretodo, a Latinoamérica. En palabras de Blas Guerrero: "El continente americano genera sus propias naciones en función de un hecho político (la crisis del imperio español o el proceso de independencia norteamericano), siendo radicalmente ajeno a un nacionalismo de base cultural que desde luego se veía imposibilitado por la sustancial realidad pluricultural de esas naciones."⁴² Este tipo de nación surge, siguiendo a Blas Guerrero, con la Revolución Industrial en la Europa occidental, donde nuevamente Francia pasa a ser un caso paradigmático de este tipo de nación, aún cuando lo recubra con "una nueva estética del amor y del servicio a la comunidad."⁴³

Lo interesante de este postulado es que el Estado (como ente político) pasa a ser un impulsor de lazos culturales (ya sea que los cree de la nada o que se sustente en alguno de los grupos étnicos que se encuentren en su territorio), así el Estado pasa a tener la capacidad de ser un generador de cultura (de simbolismo, de mito, de sentido de vida, de experiencia histórica, etc.) y por ende fundador de comunidad, de solidaridad entre sus miembros, traspasando así esa concepción en la cual el Estado era un mero ente pasivo sin ninguna injerencia social ni cultural.⁴⁴ Es así que el ejemplo más claro de la Nación política es el Estado-nación⁴⁵ en el cual tienen por característica esencial su "coincidencia entre la creación de una organización para el ejercicio de la autoridad y el desarrollo de una específica solidaridad entre su población en relación a otros grupos."⁴⁶ Los dos casos más paradigmáticos que Blas Guerrero postula son el de EE.UU. y el de la ya mencionada Francia, ya que ambos son hijos de realidades históricas y no de una realidad natural, esencialista.

⁴¹ Smith, Anthony. 1997, Op. Cit.

⁴² De Blas Guerrero, Andrés. 1984, Op. Cit. Pág.39.

⁴³ De Blas Guerrero, Andrés. 1984, Op. Cit. Pág. 44.

⁴⁴ Es muy importante en este sentido la clara relación que establece Smith entre lo que es una comunidad (identidad) cultural y una comunidad (identidad) política, como correlatos necesario en el marco de una nación.

⁴⁵ En el marco de este trabajo "Estado-nación (al)" va a ser entendido como sinónimo de Nación política.

⁴⁶ De Blas Guerrero, Andrés. 1984, Op. Cit. Pág. 29.

Es interesante constatar la estrecha relación que se establece entre esta categoría de Nación política y concepciones teóricas del Estado, como la que postula Hermann Heller, en relación a la dinámica que se establece entre el Estado y la comunidad nacional. Heller afirma que "No puede aceptarse que el pueblo o la nación sean una unidad en cierto modo natural, anterior a la del Estado, que viniera a constituir a esta en virtud de sus propia efectividad. Muy frecuentemente fue la unidad del Estado la que, al contrario cultivó y creó la unidad 'natural' del pueblo y de la nación. Con sus medios de poder, el Estado se encuentra en las mejores condiciones para hacer un solo pueblo de pueblos diferentes."⁴⁷ Esta concepción está claramente en consonancia con la idea de la Nación política, como comunidades en las cuales el Estado ha jugado un rol cultural preponderante.

Por lo mismo me parece que el planteamiento que hace Connor y que recoge Smith respecto a que el Estado-nación no es más que una ficción, ya que "...solamente el diez por ciento de los Estados podrían afirmar que eran auténticos 'Estados-nación', en el sentido de que los límites fronterizos del Estado coincidían con los de la nación..."⁴⁸ es un error que proviene de una concepción reduccionista del Estado, en la cual se le concibe solamente como un aparato burocrático-legal. El Estado-nación no es meramente el aparato político representativo de una comunidad cultural, si no que más bien es un aparato político con "vocación" cultural, o sea que este no puede ser medido comparando sus fronteras con las de una identidad cultural (etnia) determinada, si no que por su voluntad política de construir cultura compartida para su población (identidad cultural en palabras de Smith). Así el Estado-nación es un intento construcción político-cultural que comparte con la *ethnie* su intento de establecer una identidad común. Ahora en este marco puede ser que tanto una *ethnie* busque establecer un Estado propio como también que "...una comunidad política, por muy artificialmente organizada que esté, (sea) la que inspira la creencia en la etnicidad común."⁴⁹

Por su lado la característica fundamental de la categoría de Nación cultural es el elemento naturalista o esencialista de la comunidad nacional, que Blas Guerrero define de la

⁴⁷ Heller, Hermann. *Teoría del Estado*. Fondo de Cultura Económico, 1992, Argentina, Pág.181.

⁴⁸ Smith, Anthony. 1997. Op. Cit. Pág. 13.

⁴⁹ Weber, Max. *Economía y sociedad*. en Smith, Anthony. Op. Cit. Pág. 24.

siguiente forma "...se considera como algo dado por la naturaleza (se refiere a la nación) y anterior a cualquier forma de organización política..."⁵⁰, o también "El protagonista de la nación es la etnia, los derechos de la nación no son los que se derivan de los ciudadanos que la integran, sino los que se deducen del 'organismo vivo y eterno' que es la nacionalidad de base cultural."⁵¹

Pero el punto central y el más interesante y pertinente se da en el carácter de la solidaridad vinculante, que es distinta entre una y otra forma de nación. Una fundada en el rol del Estado (que determina la relación con su población, especialmente bajo el concepto de ciudadano) y la otra a partir de su carácter étnico (natural, esencial) y que determina la relación del individuo para con la comunidad, a la cual pertenece.

A partir de todo lo anterior queda claro que la idea de nación remite, más allá del elemento vinculante que se postule (Estado o etnia), a concebir un "Nosotros", un sentimiento colectivo que no se sustenta en una mera articulación de individuos, lo que en definitiva permite entender que la idea de nación da cuenta de lo que abstractamente se denomina comunidad (en los términos sociológicos derivados de Tönnies), de ahí que el cómo se conciba a la nación implica el cómo se va a concebir a la comunidad, fundada en un "Nosotros" que se diferencia de un "Otro" (de ahí que en su constitución sean tan importantes los aspectos identitarios como los diferenciadores).

Por lo mismo la idea de nación hace referencia a una comunidad política propia de la modernidad; como comunidad implica la idea del "Nosotros" (una concepción psicológica masiva), como política plantea una forma de vinculación social, y propia de la modernidad, por que responde a ciertas características históricas y sociológicas que ésta plantea (como por ejemplo el replanteamiento social del Estado y la política en general).⁵²

⁵⁰ De Blas Guerrero, Andrés. 1984, Op. Cit. Pág. 79.

⁵¹ De Blas Guerrero, Andrés. 1984, Op. Cit. Pág. 37.

⁵² Ver apartado respecto al Estado.

II.- EL CONCEPTO DE ESTADO

El concepto de Estado debe ser uno de los más cruciales a la hora de intentar una comprensión de algún fenómeno sociopolítico de la modernidad, más aún, me parece que es imposible pretender reflexionar la sociedad moderna sin incluir al Estado como variable (en este sentido me parece que Balandier se equivoca al subestimar al Estado como objeto de reflexión).⁵³ Por lo mismo es uno de los conceptos sobre el que más se ha escrito y debatido tanto en la teoría académica (ya sea en la Filosofía como en las Ciencias Sociales) como en la contingencia política, aunque sin llegar, aún hoy en día, a una conclusión definitiva, la que en todo caso me parece ilusoria, a no ser que se presentara una homogeneización ideológica radical. Es por esto que el presente apartado no tiene por objeto establecer nuevas definiciones si no que más bien dar cuenta de los lineamientos básicos de su discusión.

i.- El Estado moderno y la sociedad civil

La concepción habitual sobre la conformación del Estado moderno se relaciona generalmente con la idea de dicotomía entre Estado y sociedad civil, en la cual el Estado surge en oposición a la sociedad civil. Esta oposición se sustenta en la premisa de que el Estado es un ente aislado y por ende autónomo del resto del mundo con el cual sólo puede interlocutar en el lenguaje de la dominación (dominando o siendo dominado). Esta concepción de autonomía es asignada especialmente a un autor, Maquiavelo, a quien se le adjudica el haber separado al Estado del resto de la sociedad desembocando así en lo que conocemos como "Estado moderno". Cassirer lo expresa de la siguiente manera; "Con Maquiavelo nos situamos en el umbral del mundo moderno. Se ha logrado el fin que se deseaba: el Estado ha conquistado su plena autonomía. Pero este resultado cuesta caro. El Estado es completamente independiente; pero al mismo tiempo está completamente aislado. El afilado cuchillo del pensamiento maquiavélico ha cortado todos los hilos por los cuales el estado, en generaciones anteriores, estaba atado a la totalidad orgánica de la existencia humana. El mundo político ha perdido su conexión no sólo con la religión o la metafísica,

⁵³ Balandier, Georges. *Antropología Política*. Ediciones Península, 1969, Barcelona.

sino también con todas las demás formas de la vida ética y cultural del hombre. Se encuentra solo en un espacio vacío."⁵⁴

Entonces siguiendo a Cassirer, el Estado moderno surge de la ruptura de un orden social previo. Adquiriendo fisonomía al aislarse de otras instituciones que le daban un sentido, para adquirir sentido en sí mismo, la famosa "Razón de Estado" que se le adjudica a Maquiavelo. Este proceso lo llevaría a enfrentarse al resto de la sociedad, denominada ahora "civil" por carecer en sí misma de poder político, por lo mismo la sociedad civil surgiría en forma paralela a esa autonomía del Estado.

Claramente se desprende de esa lectura una oposición que deviene en conflicto entre una sociedad civil desprovista de poder político (que incluye a la coerción) y un Estado, que concebido exclusivamente como poder político coercitivo aislado del orden social tiene como única razón de ser la dominación de la sociedad civil.⁵⁵

Estado
Poder
Sociedad

Pero esta lectura dicotómica resulta insuficiente cuando se visualiza el accionar del Estado en el orden social. Analíticamente puede ser útil para dar cuenta de la existencia del Estado moderno, pero en la práctica reducirlo a un mero ente coercitivo no da cuenta de la complejidad que implica el fenómeno estatal.

Por lo que habría que tender más bien a pensar una articulación entre los dos elementos puestos en pugna. Así Prélot sostiene que "...El Estado-poder necesita al Estado-sociedad, así como el Estado-sociedad necesita al Estado-poder."⁵⁶ Por lo tanto esa relación entre sociedad civil y Estado hay que leerla de otra forma, no como una contradicción conflictiva, ya que suponer que alguno de los elementos pueda ser aniquilado es sencillamente acabar con el orden social, bajo el cual ambos se sustentan. Pero esto tampoco implica el no reconocer el conflicto, más bien hay que entender que ese conflicto va a ser el centro y la forma en que se recrea la lucha por el poder en el orden social.

⁵⁴ Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica, 1992, México. Pág. 166.

⁵⁵ Una clara imagen de esta concepción se presenta, por ejemplo, en la historia de Chile de Salazar y Pinto.

⁵⁶ Prélot, Marcel. *La Ciencia Política*. Eudeba, 1972, Buenos Aires. Pág. 83.

En otras palabras lo anterior significa que el Estado y la sociedad civil se articulan en función a un mismo principio, la división social. Lo que en palabras de Lechner es “..el referente común a todo el pensamiento moderno sobre el estado: *la división en la sociedad*. La pregunta por lo qué es el estado siempre es también una pregunta por la división en la sociedad que produce y a la cual éste se refiere.”⁵⁷, en igual sentido, afirma Balandier refiriéndose a M.H. Fried, se puede “..reconocer finalmente todo poder estatal como el instrumento de la desigualdad.”,⁵⁸ por lo mismo se plantean “..dudas acerca de si la usual contraposición entre *sociedad civil* y *estado* sigue siendo un adecuado marco de análisis. Probablemente sea más fructífero enfocar al estado como *momento* de la producción de la sociedad por ella misma.”⁵⁹. O sea que en definitiva el Estado moderno y su consiguiente sociedad civil son fenómenos históricos que responden a la transformación de las características de la división social. División social que, según Gellner, se remonta al surgimiento de la sociedad agraria y a sus procesos de generación y acumulación de excedentes, lo que desencadena una serie de procesos culturales (alfabetismo, monoteísmo, etc.) que permiten el establecimiento del Estado centralizado.⁶⁰

Por lo mismo es inoficiosa la discusión respecto a si el Estado origina a la sociedad civil o viceversa, ya que ambos son dos caras de la misma moneda, la división social. Lo que no implica que analíticamente uno pueda establecer una relación dialéctica entre ambos, así por un lado la construcción del Estado en América Latina (como ejemplo) responde a las características de la sociedad civil de esa época (siglo XIX), pero a la vez es innegable que esta ha sido fuertemente configurada por la misma construcción estatal.

ii.- De la soberanía y la legitimidad

En esta articulación entre Estado y sociedad civil son centrales dos conceptos, la soberanía y la legitimidad, los cuales apuntan precisamente a dar cuenta de esa imbricación del orden social moderno.

⁵⁷ Lechner, Norbert. *Estado y Política en América Latina*. Siglo XXI. 1986, México. Pág. 13.

⁵⁸ Balandier, 1969, Op. Cit. Pág. 169

⁵⁹ Lechner, Norbert. 1986, Op. Cit. Pág. 15.

⁶⁰ Gellner, Ernest. 1997, *Antropología Política. Revoluciones en el bosque sagrado*. Gedisa, Barcelona.

Así, en primer término, la noción de soberanía esta íntimamente ligada al establecimiento del Estado moderno, de hecho surgen paralelamente,⁶¹ en otras palabras el Estado moderno es un Estado soberano. La soberanía "...supone la existencia de un poder final e ilimitado que rige, en consecuencia, la comunidad política. El principio de soberanía ha sido adaptado a las democracias actuales para que exprese el momento fundante en el que los ciudadanos, sin ninguna autoridad previa ni superior a ellos, permiten a los poderes públicos que ejerzan como tales."⁶² La soberanía se constituye así a partir de una doble faceta, por un lado es la constatación de la autonomía del Estado moderno, pero a la vez es el mito que lo unifica con la sociedad.

La idea de la soberanía va a marcar la posibilidad de existencia del Estado moderno, como un sujeto en sí mismo, autonomizándolo del resto de la sociedad y a la vez de los otros Estados. "La soberanía es entonces un concepto jurídico político, y supone la independencia del Estado como único sujeto con poder de decisión autónoma en el ámbito de sus competencias."⁶³

Míticamente la idea de la soberanía del Estado moderno se sustenta sobre un acto en el que los hombres ceden su autonomía al Estado. Esto implica el sometimiento de los ciudadanos a los dictados del Estado por una concesión que éstos hicieron (míticamente) de su propia autonomía en función del bien común. De esta manera el Estado pasa a tener un control sobre los ciudadanos por un acto de entrega que éstos mismos realizaron para que el Estado pudiera fundarse.

Ciertamente como todo buen mito su importancia central no está en su interpretación del pasado, si no que en la explicación del presente que éste sustenta. Como mito, entonces, esta idea se sustenta en que el poder que se expresa en la soberanía no proviene del Estado mismo si no que del pueblo, la nación o de los individuos, por lo tanto el Estado si bien es

⁶¹ Molina, Ignacio. *Conceptos fundamentales de Ciencia Política*. Alianza, 1988, Madrid. Pág. 48.

⁶² Molina, Ignacio. 1988 Op. Cit. Pág. 118.

⁶³ Molina, Ignacio. 1988 Op. Cit. Pág. 118-119.

autónomo no es autopoyético, por que depende de una fuente de poder externa a él.⁶⁴ Por lo tanto lo importante de este mito fundante no es si la autonomía de los individuos fue cedida voluntariamente o expropiada por la violencia, si no que la soberanía del Estado, lo que le da su existencia, sólo puede entenderse en relación a un colectivo humano que lo sustente y sobre el cual ejercer el poder. De ahí que el Estado se tenga que pensar a sí mismo como comunidad, no puede pensarse como mero órgano especializado de la sociedad, su soberanía no tiene ningún sentido si no es a la vez la soberanía general de la sociedad.

Es a partir de esta noción de soberanía que viene a instalarse el monopolio, por parte del Estado, en los más diversos aspectos de la vida social. Córdoba lo afirma de la siguiente manera: "Giovanni Botero, partiendo de Maquiavelo, consolidó el concepto de la razón de Estado, que es una primera formulación de la preeminencia del poder estatal sobre la sociedad, que pasó después, con Bodino, a cobrar forma en el concepto más moderno de soberanía. En ambos casos, el propósito es el de distinguir el poder estatal de cualquier otro que pueda surgir en competencia con él y postular su carácter absoluto, irresistible y, sobre todo, exclusivo, único, monopólico."⁶⁵ Pero me parece que es un error reducir esto a un mero ajuste de conceptos, ya que en definitiva la Razón de Estado va a ser la propia soberanía, o sea su reproducción como sujeto autónomo. Al monopolizar la soberanía el Estado se transforma en la expresión de la voluntad de autonomía de la comunidad política.⁶⁶ Así la apropiación que hace el Estado de las soberanías individuales lo sitúa como expresión de la autonomía general, de ahí que la comunidad política moderna sólo pueda pensarse (visualizarse, imaginarse, configurarse) a sí misma a través del Estado (sobretudo en su versión nacional).

En consonancia con el tema de la soberanía, surge el aspecto de la legitimidad respecto del poder estatal. Es importante acotar que el concepto de la legitimidad no niega de por sí la presencia de la violencia coercitiva, ya que la violencia también pueda ser

⁶⁴ Esto marca una diferencia, por ejemplo, con la Iglesia, la cual no extrae su poder, su soberanía, de la comunidad (no es expresión del poder de la comunidad) si no que desde fuera de esta (Dios) y a la cual se la impone.

⁶⁵ Córdoba, Amaldo. 1988, *El método de la Ciencia Política*. UNAM. 1988, México. Pág. 20.

⁶⁶ Concepto que si bien P. Clastres plantea en el marco de las sociedades primitivas me parece completamente adecuado a la dimensión de las sociedades estatales. Ver Clastres, *Investigaciones en Antropología política*.

legitimada, por lo que hablar de legitimidad no es referirse meramente a paz y amor, si no que más bien a la aceptación del ejercicio del poder estatal el cual es mucho más amplio que el mero factor de la coerción física.

Ahora bien esta "aceptación" se traduce en la práctica política en obediencia, es por esto que Prélot, siguiendo a H. Laski, puede afirmar que "...el primer fenómeno político no es el poder, sino la obediencia.",⁶⁷ y para que exista obediencia no basta el poder coercitivo, "Contrariamente a lo pretendido por cierta 'física social', el fenómeno del poder no se apoya, en su conjunto, en la fuerza de los que lo detentan. La fuerza de los poderosos no sería nunca suficiente si no respondiere, de manera explícita o no, al consentimiento de los 'humildes'.⁶⁸ El temor a la violencia no permite explicar la sumisión. Aún así lo anterior no niega la importancia del monopolio (por parte del Estado) del poder físico o coercitivo como condición para la existencia del Estado, si no que más bien establece que este no es condición suficiente, no basta con la concentración de la fuerza física en una sola institución como para poder hablar de Estado.

Es en este punto que Weber⁶⁹ introduce la condición determinante del poder estatal, su legitimidad. Para Weber el poder estatal sería entonces el monopolio de la fuerza física (lo que lo asemeja a toda la tradición política desde Hobbes hasta Marx, pasando por Hegel), pero el cual debe ser legítimo, como condición de durabilidad del poder estatal, o sea en otras palabras, para Weber el Estado sería un dominio continuo basado en el monopolio *legítimo* de la fuerza física. Ahora bien la legitimidad, en términos weberianos, se sustenta en la subjetividad de la gente, es la internalización del mandato como una máxima de la propia actitud, así "...sólo el momento interno transforma el poder de hecho en poder de derecho; y puesto que el poder propio del estado es un poder de derecho(..), el aspecto interno se vuelve esencial..⁷⁰

⁶⁷ Prélot, Marcel. 1972, Op. Cit. Pág. 84.

⁶⁸ Prélot, Marcel. 1972, Op. Cit. Pág. 84-85.

⁶⁹ Me refiero aquí a la lectura que Bobbio hace sobre Weber, en su *Estudio de Historia de la Filosofía*. Edit. Debate, 1991.

⁷⁰ Bobbio. 1991, Op. Cit. Pág.268.

Podrá discutirse largamente si en definitiva es el Estado quien impone su legitimidad o si esta surge de la sociedad civil para manifestarse en el Estado, pero lo realmente importante es entender que el poder del Estado se sustenta en su capacidad de vincularse a la subjetividad de sus súbditos, con su sociedad, por ende no es un mero aparato de administración y represión, si no que además y sobretodo es un aparato de sentido, compartido socialmente. Por lo mismo no está separado del resto del orden social, es constitutivo de él, pertenece a su subjetividad, al inconsciente. De ahí que el dominio estatal implique una forma histórica de Comunidad.

De esta manera este sentido compartido, esta legitimidad, sustenta la capacidad de mandato del Estado, el "consentimiento de los humildes" que planteaba Prélot, por lo que el ciudadano es obediente a las ordenes y normas del Estado en el que habita porque las concibe legítimas. De esta forma el concepto de legitimidad expresa un elemento clave para que el Estado pueda ser soberano frente a sus súbditos.

Los conceptos de soberanía y legitimidad adquieren una expresión histórica particular en el Estado nacional. El agregado de lo nacional sobre el Estado a secas, le entrega las fronteras de la soberanía ya que todo aquel que es un nacional es parte del Estado y la legitimidad de su accionar se funda en ser parte integrante de esa nacionalidad, esta le confiere toda una dimensión de subjetividad que fundamenta la legitimidad del dominio estatal.

iii.-El Estado como contrato

Si lo arriba expresado tiene una clara relación con la teoría contractualista no es mera casualidad, ya que esta es la primera gran teoría para explicar y justificar el origen del Estado moderno, o incluso más que teoría es un principio básico, que durante cerca de tres siglos marcó la reflexión occidental entorno al Estado. Es a partir de este principio que los conceptos de soberanía y legitimidad van a tener las características arriba planteadas.

Si bien, por el mismo hecho de ser un principio se pueden encontrar una gran

diversidad de teorías fundadas a partir de él, todas van a compartir una misma lógica del Estado.⁷¹ Este principio (a grandes rasgos) sostiene que el Estado se funda en un “contrato” por el cual los hombres convergen en establecer el orden que los va a regir en la convivencia social. Es el contrato el que dota de soberanía al Estado, ya que a través de él los miembros de la sociedad van a sacrificar su propia autonomía política para concentrarla en este “Leviatán” (en términos de Hobbes). El mismo contrato dota de legitimidad al Estado moderno al concebirse como producto de un acuerdo libre, así el Estado es legítimo por que todos sus súbditos acudieron libremente en su construcción, pero más aun, el Estado es legítimo por que él es visto como la respuesta a un problema que los hombres “pre-contrato” no podían resolver de otra forma.

Ciertamente esta idea del contrato no está exenta de críticas, sobre todo respecto al hecho mismo del contrato como origen. En este sentido Kant (según Bobbio), reconociendo “..la existencia de un contrato originario (..) niega que sea necesario presuponerlo como un hecho histórico, porque ni siquiera sería posible como tal, y sostiene por el contrario que tiene su realidad como ‘mera idea de la razón’”⁷². Esto porque el contrato original tiene como función ser un principio de legitimación del poder, por lo que no necesita derivar de un acontecimiento verdaderamente acaecido para constituirse como válido. En igual sentido Cassirer sostiene que es un error situar el tema medular de la visión contractualista en el tema del origen como acto fundante del Estado, más bien hay que remitirse a la lógica legal que funda; “Sólo unos pocos pensadores tuvieron la ingenuidad de creer que el “origen” del estado, tal como lo explicaban las teorías contractualistas, permitiera conocer sus comienzos. Es manifiesto que no se puede fijar el momento determinado de la historia en que el estado apareció por vez primera. Pero esa falta de conocimiento histórico no preocupa a los teóricos del estado contractual. Su problema es analítico, no histórico. El término “origen” lo entienden en su sentido lógico y no cronológico. Lo que ellos andan averiguando no es el comienzo del estado, sino su principio, su razón de ser.”⁷³

⁷¹ Bobbio, 1991. Op. Cit. “Las diferentes teorías contractualistas se distinguen en base a la cantidad y cualidad de los derechos naturales a los que el hombre renuncia para transferirlos al Estado.”, Pág. 124.

⁷² Bobbio, 1991. Op. Cit. Pág. 119.

⁷³ Cassirer, Ernst. 1992, Op. Cit. Pág.205.

Es desde esta perspectiva que hay que leer, por ejemplo, la obra de Thomas Hobbes,⁷⁴ quien funda su teoría en el rol que juega el Estado como el único depositario del poder en la sociedad. Hobbes va a asimilar el Leviatán (personaje bíblico) al Estado en tanto cumplen con una función pacificadora, que como toda pacificación implica el ejercicio del terror que puede llegar a producir un monstruo. Es interesante destacar esa imagen del Leviatán como la concentración del poder en forma de monstruo, por que remite a la necesidad de personalización del poder a la cual se refiere Gellner.⁷⁵ Una vez establecido el contrato mediante el cual los miembros de un colectivo ceden su derecho de gobernarse por sí mismos a la figura del soberano (que puede ser un monarca o una asamblea) se establecen las condiciones para que surja el Leviatán: “..la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO. Esta es la generación de aquel gran LEVIATAN, o más bien, de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esa autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz (...) en ello consiste la esencia del Estado.”⁷⁶

La razón de constitución del Leviatán se sustenta en que para Hobbes el hombre es un ser lleno de pasiones y deseo por el poder, lo que se expresa en una conducta egoísta e individualista que genera un estado de guerra y anarquía permanente. La situación creada por los hombres a partir de su egoísmo engendra un miedo a la violencia, a sufrir la muerte en este estado de guerra. La génesis del Estado radicará en ese miedo a la muerte, en otras palabras, en ser la única posibilidad de sobrevivencia. El Leviatán se levanta para, mediante el terror que produce su poder total, pacificar a los hombres. Se conjura de esa manera el mítico estado de guerra total, asimilado al estado de naturaleza. El costo de la paz es la entrega del ejercicio de la violencia individual al Estado, vaciados de todo poder los individuos se convierten en súbditos que estarán gobernados por leyes civiles, las que tienen una inspiración racional que se contraponen al caos que imperaba en el estado de naturaleza.

⁷⁴ Hobbes es central por que marca la línea básica de la concepción contractualista.

⁷⁵ Gellner, Ernest. 1997, Op. Cit.

⁷⁶ Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Sarpe, 1984, España. Pág. 179.

Es en la naturaleza más íntima de por qué el Estado llega a constituirse que el pensamiento de Hobbes cobra pleno sentido, en ese paso de lo natural a lo humano el Estado tiene un papel fundamental como el ente que asienta la condición humana, le da su estatuto social. "Cuando Hobbes describe la transición del estado natural al estado social, lo que le importa no es el origen empírico del estado. La cuestión que se debate no es la historia, sino la *validez* del orden social y político."⁷⁷

Aquí se manifiesta el gran punto en común de todos los contractualistas, la validez del Estado consiste en ser el depositario, casi monopólico, de la Razón, y por ende es el que permite el pleno desenvolvimiento de la humanidad del hombre (entendida por supuesto como Razón), de lo social, por lo mismo el establecimiento del Estado en el mundo implica una exigencia de un cambio cualitativo, no es una mera transformación administrativa, implica un transformación tal que involucra a la constitución de los sujetos supeditados a él.

Si bien esta concepción política ya no impera en la teoría del Estado (según Bobbio el último gran exponente de esta corriente fue Hegel) sus principios han definido la lógica de la formación del Estado moderno marcándolo hasta el día de hoy. Ese principio, del Estado como lugar de la razón, es recogido por concepciones políticas posteriores, como claramente se percibe, en el caso de América Latina en general y de Chile en particular, a través de la ideología liberal-republicana propia de la Ilustración que definió la construcción del Estado chileno⁷⁸ desde su independencia, como también de los postulados positivistas que la complementaron. Desde ambas concepciones se asume que la constitución del Estado implica un verdadero salto cualitativo del pueblo que lo diferenciará de un pasado oscuro e ignorante. En definitiva es la búsqueda de establecer un hombre nuevo en estas tierras.⁷⁹ Así la construcción del Estado era la condición primera para poder establecer una nueva sociedad (lo que recuerda nítidamente a Portales).

⁷⁷ Casstret, Ernst, 1992, Op. Cit. Pág.206.

⁷⁸ Jocelyn-Holt, Alfredo, *La independencia de Chile: Tradición, Modernización y Mito*. Planeta/Ariel, 1999, Santiago, ver capítulo del Estado-nación.

⁷⁹ Un caso claro de esto es la pretensión moralizante de O'Higgins de prohibir buena parte de las fiestas populares.

Toda esta concepción del Estado por cierto no coincide plenamente con la perspectiva marxista (en la versión más propiamente de Marx y Engels) la cual concibe al Estado desde otros parámetros. En este sentido, siguiendo a Bobbio, se puede decir que Marx limita o constriñe (respecto a la tradición política anterior) la dimensión que el Estado va a tener, tanto en relación con la sociedad como en su dimensión de temporalidad. Así a grandes rasgos, en esta perspectiva marxista, el Estado se concibe a partir de 3 elementos fundamentales; en primer lugar el Estado es básicamente un aparato de coerción, lo que implica (más allá del tema de la violencia) que se le conciba desde un perspectiva instrumental; en segundo lugar el Estado, como instrumento de dominación (coerción) responde solamente a los intereses de una clase de la sociedad (en este caso al servicio de la burguesía) y no al conjunto de esta; en tercer y último lugar es un producto de las dinámicas de la sociedad civil (como superestructura surgida de la infraestructura de las relaciones de producción). Todo esto a diferencia de la postura anterior en la cual la sociedad es delimitada desde el Estado, como ente que permite la sociabilidad, del cual emana la Razón que permite vivir en sociedad. En palabras de Bobbio "Como aparato coercitivo, particularizado y subordinado, el Estado no es el momento último del movimiento histórico, sin posibilidad de superación ulterior: el Estado es una institución transitoria."⁸⁰ Así entonces el Estado deja de ser un fin en sí mismo, promesa teleológica del futuro, y se constituye en una institución histórica que responde a las dinámicas de la transformación de la sociedad.

Es claro que en esta concepción marxista los conceptos de soberanía y legitimidad, tan caros a otras concepciones del Estado no tienen mucho sentido, por que, por un lado el Estado no es soberano desde el momento en que no es autónomo en sí, si no que reflejo de las relaciones de producción, por lo que la sociedad no se constituye a partir de la Razón que encarnaría el Estado (es instrumento y no centro), y tampoco es legítimo por que básicamente es coerción, por lo que su poder no es posible de concebirlo como un mandato del pueblo (al cual precisamente coarta), su razón de ser no es el bien común (tan propugnado por la Ilustración) si no que el mantenimiento de la relaciones de producción basadas en la propiedad privada.

⁸⁰ Bobbio, 1991, Op. Cit. Pág. 340.

Aun así esta postura no cuestiona lo arriba planteado, por que su objetivo es la crítica del Estado moderno, ya concebido y delimitado, y no marcar lógicas de construcción del Estado moderno (ciertamente ambas concepciones se ubican en etapas históricas diferentes⁸¹), y por eso no le presta mayor atención al fenómeno de la soberanía y la legitimidad, que solamente (y en forma tangencial) va a ser asumido por pensadores y corrientes marxistas posteriores, como el caso de Gramsci, quien, como exponente del "marxismo occidental", va a oponerse a corrientes reduccionistas y mecanicistas del marxismo (como la kautskiana) como única forma de poder dar cuenta de la realidad del Estado en su época (principios del siglo XX).

Gramsci redefine, dentro del canon del marxismo, la concepción del Estado, complejizándolo en lo que respecta a la dimensión de la dominación y de la relación con la sociedad civil. Así para Gramsci, en palabras de Portantiero, "...el Estado moderno se convierte en 'educador', en instrumento de 'unidad intelectual y moral', como complejo de relaciones sociales a través de las cuales no sólo se domina sino también se dirige a la sociedad, integrando a los gobernados en un consenso de valores universales."⁸² esta capacidad de integración que detenta el Estado (y que es central en su capacidad de dominación) es la llamada "hegemonía" la cual remite a la construcción de cultura ("Lo que la hegemonía construye es una verdadera comunidad de valores, una 'voluntad colectiva'"⁸³) que integre tanto a la población como también a la estructura con la infraestructura conformando así un todo, denominado "bloque histórico". Es en esta dimensión en la cual Gramsci restablece para el Estado un carácter más totalizador y no tan instrumental, con respecto a la sociedad, por lo mismo tampoco está separado de esta sociedad civil, al contrario la sociedad moderna (civil) sólo puede ser entendida a partir de la acción del Estado, el cual da pie para la construcción de la hegemonía cultural que permite configurar la sociedad.⁸⁴

⁸¹ Es notorio que el marxismo postule la desaparición final del Estado, en su superación y no en su construcción, lo que es central para entender la forma en que se concibe al Estado.

⁸² Portantiero, Juan Carlos. *Gramsci y la crisis cultural del 900: en busca de la comunidad*. En www.fsoc.uba.ar/publicaciones/sociedad/soc11/portantiero.html, 1997.

⁸³ Portantiero, 1997, Op. Cit.

⁸⁴ Incluso para Cortes Terzi el Estado gramsciano se constituye en la síntesis de la totalidad social, el Estado sería tanto sociedad política como sociedad civil. *Gramsci: Teoría política*, América Latina Libros, 1989, Santiago.

Es a partir de esta concepción que se puede retomar la idea de la legitimidad y soberanía, arriba expresadas, desde otra perspectiva, pero siempre como elementos constitutivos del Estado moderno. Así por ejemplo la capacidad del Estado de legitimarse implica que pueda establecer una hegemonía cultural desde la cual pueda constituir una subjetividad que supere la mera dominación coercitiva. Se da aquí una interesante confluencia entre distintas corrientes de pensamiento político entorno al Estado, las cuales en definitiva terminan por dar cuenta de la densidad cultural que implica el Estado moderno.

iv.-El Estado-nación como Estado fetiche

En este punto es posible retomar la discusión respecto al Estado-nación, entendiéndolo como una forma moderna de Estado que difícilmente puede ser reducida a la de un mero aparato burocrático y legal, si no que (siendo eso) además concentra en sí todo un proceso de reelaboración y reproducción cultural que lo complejizan.⁸⁵

Aquí adquiere completo sentido el que Taussig defina al Estado moderno con la noción de "fetiche",⁸⁶ la cual a su vez recoge de Durkheim, para quien el fetiche (y la fetichización) da cuenta de un proceso social en que el significante "absorbe" al significado, o sea que no simplemente lo represente si no que también lo constituya, así Durkheim afirma que "el emblema no es sólo un proceso conveniente para clarificar el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma; también sirve para crear ese sentimiento; es uno de sus elementos constitutivos",⁸⁷ en otras palabras el significado no es independiente de su significante, lo representado está condicionado por su representación, ambos constituyen una unidad, en la que incluso "...la representación adquiere no sólo el poder de lo representado, sino también poder sobre él."⁸⁸ Así entonces el fetiche es la anulación de la independencia del significado.

⁸⁵ En este sentido me parece que muchos teóricos del fenómeno nacional tienden a una visión demasiado reduccionista de lo que significa el Estado.

⁸⁶ Taussig, Michael. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como un sistema nervioso en emergencia permanente*. Gedisa. 1995. Barcelona.

⁸⁷ En Taussig, Michael. 1995, Op. Cit. Pág. 163.

⁸⁸ Taussig, Michael. 1995, Op. Cit. Pág. 165.

el cual sólo adquiere sentido en su significante (como en el caso de un emblema), el que es entronizado como valor, sacralizándolo.

Es en esta lógica que se logra vislumbrar con claridad la potencia cultural del Estado-nación moderno como Estado fetiche, en el cual el Estado sobrepasa la calidad de mero representante (significante) de algo independiente a él, para constituirse en la encarnación de su significado (la nación), o sea que el Estado-nación es a la vez significante y significado, es un representante de un sentimiento (de una idea, de un valor) a la vez que es el creador de tal sentimiento. Es en esta línea en que se desenvuelven los conceptos de soberanía y legitimidad arriba desarrollados, en el sentido de que la soberanía de la nación no es independiente de la soberanía del Estado, es la misma, por lo que tampoco pueden ser contrapuestas, a la vez que la legitimidad del Estado proviene de su sustento nacional, en otras palabras, esto quiere decir que en el marco del Estado-nación el Estado moderno subsume en tal grado a la nación (que le da sentido) que la anula como significado independiente, así la nación sólo puede representarse socialmente a través del Estado y este a su vez necesita generarse un significado como lo es la nación.

III.- EL ESTADO-NACION CHILENO.

Este capítulo busca dar cuenta de cómo los aspectos teóricos antes analizados entran a jugar en una construcción histórica concreta. A la vez el capítulo trata de mostrar sobre qué bases se constituye el orden político del Estado-nación en Chile, ya que esto es básico cuando se trata de comprender la complejidad del conflicto mapuche. Por lo mismo este capítulo se centra en el siglo XIX al ser ese el periodo en cual se constituye el orden político que se desenvolverá en el siglo XX. Por lo mismo no remite a un resumen de la historia de Chile en sí, si no que a una revisión de ciertos aspectos que dan cuenta de la interrelación entre el proceso de construcción del aparato político y su correspondencia identitaria en Chile.

i.- La aparición del Estado-nación chileno.

El surgimiento del Estado-nación chileno se inicia (aun cuando parezca obvio decirlo) con la independencia respecto a la monarquía española, ya que esto marca el inicio de la construcción de un nuevo Estado, o sea de una nueva estructura de poder. La independencia implicó todo un impacto político cultural, que generó una rearticulación del orden social, en el cual la distribución del poder se transforma, al igual que los actores que se disputan ese poder, como también la forma de obtenerlo. Así los sectores sociales dominantes (la elite en términos de Jocelyn-Holt⁸⁹) ven transformada su posición de actores hegemónicos dentro del orden social debiendo generar nuevos signos legitimantes del poder que detentan (lo anterior no significa que haya habido una suerte de revolución social si no ante la eliminación del poder monárquico la elite criolla se ve por primera vez enfrentada al control absoluto del poder, ya sin el freno monárquico).

La dimensión de este impacto se puede vislumbrar, como ejemplo, en 3 aspectos. En primer lugar la desacralización del poder político, el cual bajo la monarquía estaba fuertemente revestido y sustentado por el derecho divino (más allá de los cambios que

⁸⁹ Jocelyn-Holt, Alfredo. *El peso de la noche. nuestra frágil fortaleza histórica*. Planeta. 1998, Santiago.

introdujo la ilustración borbónica) y que tras la independencia tuvo que enfrentar la ruptura con esa sacralidad.⁹⁰

En segundo término la independencia va a estar marcada por una "importación" de parámetros de acción política extranjeros; por lo que Kaplan, refiriéndose a la generalidad de América Latina, afirma que "...para la construcción del orden político-institucional se importa el modelo europeo y norteamericano de soluciones políticas, instituciones y textos constitucionales y legales (...) La adopción de este modelo por las elites es explicable por varias circunstancias confluyentes: el prestigio de los países de origen como paradigma de progreso y civilización; la formación intelectual y la alienación ideológica de las elites criollas; la identificación del liberalismo económico con el político; la creencia de que la democracia liberal contribuye al logro de la legitimidad y el consenso de las masas; la confianza en que el peso del propio poder de los grupos dominantes y de la estructura socioeconómica vigente limitaría los alcances del sistema democrático formal."⁹¹

En tercer lugar la independencia marca la necesidad de establecer una nueva forma de hegemonía cultural (en su sentido gramsciano) que cumpla con la función de articulador social, lo que coincide claramente con la instauración de un nuevo Estado, ya que en definitiva un nuevo Estado es una nueva forma de hegemonía. En este sentido, refiriéndose al proceso independentista, Laclau afirma que "La lucha política ha pasado ahora a abarcar la totalidad del campo de la sociedad civil. Conquistar la hegemonía no significa conquistar tan sólo la dirección política, sino modificar el sentido común de las masas y lograr una rearticulación general de la sociedad."⁹² Este es un proceso histórico, por lo que responde a las particularidades que se presentan en un momento y lugar determinado, así la instauración de una hegemonía que articule a la formación social responde necesariamente a su particularidad, a las condiciones en las que se genera, por lo mismo para Laclau "En la medida en que la unidad de una formación social es buscada en algo específico de cada

⁹⁰ Lechner, Norbert. *La crisis del Estado en América Latina*. El Cid editor. 1977, Caracas.

⁹¹ Kaplan, Marcos. *Formación del Estado nacional en América Latina*. Universitaria. 1969, Santiago. Pág. 183-184.

⁹² Laclau, Ernesto. *Estado y política en América Latina*. Siglo XXI. 1986, México. Pág. 54.

sociedad y no en una lógica abstracta común a todos los tipos de sociedad (...) Gramsci pudo afirmar la absoluta historicidad de la realidad social y política."⁹³.

Así en definitiva la independencia va a desencadenar un profundo proceso de rearticulación sociocultural, en el cual las dinámicas del poder se van a modificar, lo que obliga a desarrollar nuevas formas de hegemonía, dentro de las cuales juegan un rol central los principios políticos liberal-republicano importados de Europa (con sus principios de igualdad, fraternidad, libertad, derechos individuales, etc.), los cuales cumplen la función de modificar los sistemas de institucionalidad política además de crear un nuevo imaginario político en el que, en palabras de Kaplan "El modelo es importado y adoptado más como fórmula mágica que como método autónomo y creativo de conocimiento y acción."⁹⁴. En igual sentido apuntan las palabras de Jocelyn-Holt de que "Se eligió el republicanismo fundamentalmente por que era un orden *legitimante* (las cursivas son mías) que permitía que intereses de un grupo reducido de la sociedad fueran acogidos por el sistema político a la vez que se presentaran como universales, aunque de hecho no lo fueran."⁹⁵.

Por lo mismo es necesario evitar caer en la tentación de equiparar a la elite con una etnia y pretender asimilar este proceso de construcción de una nueva hegemonía político-cultural con una expansión cultural étnica, similar a lo que Smith entiende como la expansión de una *ethnie* lateral, que por ejemplo en el caso inglés gracias a la intervención del Estado y de la Iglesia habría podido transformarse en una cultura nacional. El caso latinoamericano en general es distinto y el mismo Smith lo reconoce así cuando afirma que "...en América Latina, donde las elites criollas iniciaron un proceso de formación de naciones sin una *ethnie* distintiva. De hecho, a medida que avanzaba la formación de naciones se comprendió la necesidad de (...) hacer hincapié en las características específicas de cada uno de los aspirantes a convertirse en nación."⁹⁶

⁹³ Laclau, Ernesto. 1986, Op. Cit. Pág. 54.

⁹⁴ Kaplan, Marcos. 1969, Op. Cit. Pág. 184.

⁹⁵ Jocelyn-Holt, Alfredo. *La independencia de Chile: Tradición, Modernización y Mito*. Planeta/Ariel. 1999. Santiago. Pág. 218.

⁹⁶ Smith, Anthony. 1997, Op. Cit. Pág. 36. En todo caso me parece que casos como el de Perú y Bolivia merecerían una mayor atención.

El caso de Chile responde precisamente a esta idea, ya que la construcción político-cultural que implica la nueva hegemonía no se hace en términos étnicos, si no que supra-étnicos, no se trata así de expandir una cierta religión, costumbres o una lengua, si no que principios “universales”, que se pretenden como independientes de las particularidades étnicas (como lo son los principios liberal-republicanos) y que de hecho permiten renegar de ciertos aspectos “étnicos” propios de la elite, de ahí que sea clave el hecho de que sean principios foráneos. Por otra parte esta hegemonía se impone primeramente a otros miembros de la misma elite, o sea lo que se busca es primero hegemonizar a la elite misma (de ahí el carácter de guerra civil que en ciertas partes de Chile adquiere el proceso de Independencia⁹⁷). Esto es muy importante ya que permite entender que la idea de nación que se relaciona a la nueva hegemonía no se concibe desde una perspectiva étnica si no que más bien territorial (o como lo que se estableció en el capítulo de nación como “nación política”).

El Estado-nación chileno se instaura precisamente en un marco que responde a la construcción de una nueva hegemonía político cultural, lo que implica un nuevo imaginario de la comunidad y una nueva legitimación del poder, que en este caso es ciego a la dimensión étnica. El Estado nacional es así producto de una urgencia histórica en la que es necesario instaurar un nuevo orden, dentro del cual la idea de este tipo de nación juega un rol preponderante.

ii.- La perspectiva historiográfica.

Para la historiografía chilena la relación entre Estado y nación es un tópico central, de hecho es muy común la acusación de que la historia de Chile sólo es la historia de su Estado, lo que ya es muy significativo en el sentido que por un lado pareciera que el tema del Estado no es un tema acabado ni mucho menos, y por otro que el Estado es un actor central a la hora de concebir el ser de la comunidad. Por lo mismo la discusión sobre esta relación está fuertemente cruzada por la concepción que se tenga de la sociedad, por ende es una discusión netamente política (para una pequeña reflexión de la epistemología de la historiografía ver

⁹⁷ Pinto, Jorge. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Usach, Colección IDEEA, 2000. Santiago.

Jocelyn-Holt⁹⁸).

Uno de los autores básicos en este aspecto es Mario Góngora, especialmente por la radicalidad tajante con que se pronuncia, para él “..el Estado es la matriz de la nacionalidad: la nación no existiría sin el Estado..”,⁹⁹ más adelante recalca su idea firmando que “La nacionalidad ha sido formada por un Estado que ha *antecedido a ella*, a semejanza de Argentina; y a diferencia de México y el Perú donde las grandes culturas autóctonas prefiguraron los virreinos y las Repúblicas.”¹⁰⁰ (cursivas son mías). La forma en que el Estado pudo transformar el regionalismo y el amor patrio a la tierra natal (propio de la época colonial) en un sentimiento de nación, en una “conciencia nacional” habría sido gracias a las guerras victoriosas que libró en durante el siglo XIX, “Evidentemente, que junto a los acontecimientos bélicos, la nacionalidad se ha ido formando por otros medios puestos por el Estado: los símbolos patrios (..), la unidad administrativa, la educación de la juventud, todas las instituciones. Pero son las guerras defensivas u ofensivas las que a mi juicio han constituido el motor principal”.¹⁰¹ En este sentido Góngora se posiciona como un autor central por que expresa con nitidez toda una tradición historiografía sobre el Estado-nación chileno.

En todo caso Góngora se concentra más en dar cuenta de la dinámica propia del Estado (mostrándolo como autoritario, fuerte e ilustrado, interventor y creador) más que desarrollar su hipótesis “guerrera”. En cambio quien si aventura una hipótesis en esta misma línea argumentativa es Feliú Cruz, para quien el sentimiento nacional se desarrolla en el marco de la guerra de Independencia, en la cual por primera vez el pueblo (léase campesino) se identifica junto al patrón, producto de la represión española de la Reconquista, así afirma que “El roto se incorporó enhiesto y vengativo al combate. Todos sintieron y comprendieron que con la defensa del patrón resguardaban lo propio, la casa, el rancho, el trabajo, la herramienta. Al fin, los españoles no representaban lo propio y sus autoridades, crueles y altaneras, eran ajenas al país. Fue este el primer sentimiento, vago pero firme, de la

⁹⁸ Jocelyn-Holt, Alfredo. 1999. Op. Cit.

⁹⁹ Góngora, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Universitaria. 1986. Santiago. Pág. 25.

¹⁰⁰ Góngora, Mario. 1986, Op. Cit. Pág. 37.

¹⁰¹ Góngora, Mario. 1986. Op. Cit. Pág 38.

nacionalidad..”¹⁰² Este sentimiento primario se habría ido consolidando con el paso del tiempo hasta transformarse en una “entidad moral que significaba para ellos (los combatientes de la guerra contra la Confederación) lo más sagrado que debían respetar, defender y perpetuar por sobre cualquier otra cosa de la vida. Los símbolos que materializaban esa entidad tomó formas al transfigurarse la noción de Patria en el concepto concreto de Chile (..) Bajo esos símbolos combatieron y fueron invictos al triunfo el “roto”, el “pije”, el caballero, el “siútico”, el peón, el gañán, unidos en una sola comprensión: defender a Chile.”¹⁰³. Como se puede ver para Feliú Cruz la guerra tiene la capacidad de suprimir la diferenciación social, para reunirlos bajo un mismo techo, en otras palabras la nación estaría por sobre la lucha de clases, de hecho la suprimiría.

En una posición más bien contraria se puede ubicar la postura planteada por Salazar y Pinto,¹⁰⁴ para quienes el Estado nunca ha podido (siendo ese su objetivo) uniformizar a la sociedad, creando en cambio una suerte de ficción de unidad que no se condice con una realidad social dividida, y ante lo cual las guerras en definitiva más que generar una unidad han ahondado la división social, por lo que el Estado no cumple un rol de forjador de unidad si no que más bien de subyugador de la sociedad, así en clara oposición a lo postulado por Góngora afirman que “..el Estado de 1830 no vino a construir la unidad nacional sino a *remachar* los mecanismos de diferenciación social (..) La violencia de 1830 consolidó ‘un’ Estado pero no unificó ‘la’ sociedad.”,¹⁰⁵ en igual sentido afirman que “La maduración de la sociedad civil no puede considerarse una ‘criatura’ del demiurgo estatal (..) No puede aplicarse aquí la tesis de Góngora de que el Estado es la matriz de la sociedad civil. Si esta se desarrolló ‘en relación’ con aquél, no fue por fusión sino por diferenciación.”¹⁰⁶.

En este punto es pertinente una pequeña digresión ya que me parece que los autores, confunden los conceptos, por lo que nunca abordan realmente la lógica del Estado-nación, esto por que confunden nación con sociedad civil, lo que es erróneo, por que ambos se sitúan

¹⁰² Feliú Cruz, Guillermo. “Patria y chilenidad. Ensayo histórico y sociológico sobre los orígenes de estos sentimientos nacionales afectivos.” en *Mapocho*, n° ¿?. 1966, Santiago. Pág. 160.

¹⁰³ Feliú Cruz, Guillermo. Op. Cit. Pág. 164.

¹⁰⁴ Salazar, Gabriel y Julio Pinto. *Historia contemporánea de Chile*. LOM, ediciones. 1999, Santiago.

¹⁰⁵ Salazar, G. y J. Pinto. 1999. Op. Cit. 132.

¹⁰⁶ Salazar, G. y J. Pinto. 1999. Op. Cit. 93.

en planos diferentes. Por un lado la sociedad civil es precisamente, en el mundo moderno, el lugar de la diferenciación social (tanto económica como políticamente), y por lo mismo surge (por lógica) junto con el Estado (que siguiendo los postulados de Clastres surge producto de la división social¹⁰⁷) e interactúa directamente con él, en este sentido estoy de acuerdo con los autores de que el Estado no forma a la sociedad civil, ya que esta existe previamente al Estado nacional, más aún se puede aceptar que es éste quién surge de la sociedad civil. Pero en cambio la nación responde a otra lógica (ver capítulo de Nación), ella no expresa la división social, al contrario, como bien apunta Feliú Cruz, surge en contraposición a la división social, la nación es unidad comunitaria y no igualdad social, así por ejemplo, siguiendo con Feliú Cruz, la idea de nación no elimina la división entre "roto" y patrón, o entre gañan y caballero, los une pero no los iguala. Es precisamente en este aspecto que se nos aparece la importancia de la concepción de nación, como una dimensión de unidad. Lamentablemente la confusión de los conceptos evita que los autores asuman la importancia de la construcción de nacionalidad por parte del Estado, ya que precisamente esta se relaciona con la drástica división social sobre la que el nuevo Estado busca asentarse.

Es en esta perspectiva que apunta lo postulado por Jocelyn-Holt, para quien el Estado es definitivamente el forjador de la nación, en ese sentido recoge lo postulado por Góngora, pero a diferencia de éste para Jocelyn-Holt, la construcción de la nación surge de una necesidad del modelo de Estado (republicano-liberal) que la elite instaura tras la independencia, como un imaginario social que sustente, que legitime, la nueva administración, sin embargo en esta perspectiva la construcción nacional no se sustenta (por lo menos no fundamentalmente) en la experiencia de la guerra, sino que responde más bien a una racionalidad política, así "...el nacionalismo (fue) más que nada un mecanismo político que sirvió a un Estado preexistente, y por ende al grupo dirigente para realizar ciertas tareas fundacionales de primera urgencia. (fue) más bien la consecuencia de una nueva forma de organización e institucionalidad social y política.",¹⁰⁸ para la cual fue "una herramienta que va a servir al Estado para integrar y homogeneizar a una sociedad naciente (...) El nacionalismo hará posible pensar el cuerpo social amplio como cuerpo político: transformará a numerosos sujetos pasivos en ciudadanos e incorporará al grueso de la población al

¹⁰⁷ Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Gedisa. 1996, Barcelona.

proyecto fundacional que se irá diseñando.¹⁰⁹ y más adelante agregará un segundo aspecto complementario en el que el nacionalismo “Promoverá un sentimiento cívico cuasi-religioso y trascendental, asignándole progresivamente a la ‘nación’ y por ende al Estado chileno un carácter sacro y superior.”¹¹⁰

Es claro que en la postura de Jocelyn-Holt hay una suerte de concepción utilitaria de la nación, y por lo tanto esta sería producto de una instauración “desde arriba” (desde el Estado) hacia la generalidad de la sociedad, con un claro rol de posibilitar la gobernabilidad para el nuevo Estado, o sea no eliminar la división social si no que “camuflarla” a través de una unidad imaginaria (siguiendo a Anderson en su idea de nación). Ciertamente en esta perspectiva la postura de Jocelyn-Holt surge como intermedia entre las dos anteriores, ya que por un lado recoge la idea de la nación como gestada por el Estado (coincidente con Góngora), pero a la vez la desmitifica cuando la postula como una forma de gobernabilidad de una sociedad dividida (o sea aceptando lo esencial de la postura de Salazar-Pinto). Aun así se extraña en Jocelyn-Holt una hipótesis sobre la formación de la nación, ya que él sólo se limita a dar la razón de ser de la construcción nacional, a diferencia de Góngora que hipotetiza el mecanismo de generación nacional (la guerra), pero que no se cuestiona la razón de ser de ésta (le debe de haber parecido obvia), en cambio Salazar-Pinto, al negar la existencia de la nación no le plantean mecanismos de generación, aun cuando sí comparten la razón de ser, planteada por Jocelyn-Holt (de ahí que puedan plantear con fuerza su tesis de la inestabilidad congénita del Estado chileno).

Pero más allá de las semejanzas o diferencias que pueda haber entre los diferentes postulados (que muchas veces tiene que ver con cómo se conceptualiza Estado o nación) hay un aspecto que todos comparten, el cual es concebir Estado y nación como dos entes separados en el que uno crea o determina al otro.

Lo anterior es un error por que en definitiva ambos son caras de una misma moneda, el Estado-nación. El Estado no se podría haber asentado si no hubiera contado con un

¹⁰⁸ Jocelyn-Holt, 1999. Op. Cit. Pág. 284.

¹⁰⁹ Jocelyn-Holt, 1999. Op. Cit. Pág. 282.

¹¹⁰ Jocelyn-Holt, 1999. Op. Cit. Pág. 283.

sustento comunitario (aceptando que se ha asentado), como tampoco la nación (como forma de comunidad) se daría sin la presencia de un Estado, que como aparato político (de poder) le sirviera de fundamento, por que la nación es una forma comunitaria estatal. Así entonces el problema no es si el Estado existió antes o después de la nación, sino que el uno no puede existir sin el otro (dentro del modelo de Estado-nación), esto por que el poder político sólo tiene sentido en el marco de una comunidad que lo concrete (el poder es social), y por su parte una comunidad siempre tiene una expresión política que le permite articular a sus miembros. Así lo importante es verificar como la instauración de un nuevo aparato de poder político necesita acompañarse de una comunidad que le dé razón de ser, por que en definitiva establecer un Estado es crear una comunidad política. Así entonces no se puede pensar a la nación chilena sin pensar a su vez al Estado chileno. Por lo mismo es perfectamente aplicable a este caso el concepto de Nación Política de Blas Guerrero,¹¹¹ en otras palabras, la idea del "nosotros" lleva de una u otra forma implícita la presencia del Estado.

iii.- Los fenómenos constitutivos del Estado-nación, el caso de la guerra.

Es en esta perspectiva que adquiere claro sentido la importancia (que en cierta medida postula Góngora) de fenómenos como el desarrollo de la educación pública (e incluso la privada), el crecimiento de la burocracia,¹¹² la historiografía, la creación de símbolos (no hay que olvidar que la canción nacional se hace con bastante posterioridad a la independencia), la guerra, etc., como fenómenos todos que permiten expandir y asentar tanto institucional como simbólicamente al Estado a lo largo y ancho del territorio y penetrando todos los ámbitos de la vida social.

Así por ejemplo que, aceptando esta perspectiva, se equivoca Cousiño al menospreciar el impacto de la educación pública como elemento constructor de nacionalidad,¹¹³ ya que ciertamente, como él afirma, la política positivista (o también

¹¹¹ De Blas Guerrero, Andrés. *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*. Para la definición de Nación Política ver capítulo de Nación.

¹¹² Ver Lechner, Norbert. 1977. Op. Cit.

¹¹³ Esta relación entre educación y la construcción de la identidad nacional fue muy importante, ya que se plantea como uno de los roles fundamentales de la labor educativa del Estado, así por ejemplo se afirma que "...crear una solidaridad colectiva capaz de sobreponer el concepto de nación, da patria, de raza, al de la propia

entendible como ilustrada) que pretendía "hacer del pueblo chileno un pueblo de eficaces europeos"¹⁴ fracasó, esa concepción casi utópica de crear un nuevo sujeto moralizado que cumpliera con la imagen del ciudadano obviamente no se logró (y aun no se logra), pero aun así cabe preguntarse si ese es el único impacto generado por la política de educación pública. Me parece que limitarse a contrastarla con su razón de ser utópica es un error (además de contradecir lo que Cousiño postula respecto a la relación entre Estado y nación) ya que su importancia histórica no radica solo en haber tratado de forjar un nuevo sujeto, si no que en expandir tanto institucional como simbólicamente al Estado, así en primer lugar la escuela es una encarnación del Estado (ya que por lo general es construida por este) y el profesor es un empleado público (que está revestido de un prestigio particular) que representa la existencia de una estructura mayor. Por otro lado la escuela es un lugar lleno de símbolos, en ella se aprende y se canta la canción nacional, en ella se relatan las grandes gestas de los héroes nacionales, en ella está el mapa donde se puede ver a Chile, etc. y más aun, ella penetra la hacienda sin romperla (como lo demuestra la presencia de escuelas dentro de las haciendas y, siempre con la aprobación del hacendado), de ahí que sea una exageración plantear, como lo hace Cousiño, la idea de la hacienda como la de una totalidad completamente cerrada y aislada del mundo exterior, ya que una cosa es entenderla como un sistema autosuficiente y otra muy distinta es asimilarla a una suerte de tribu perdida que desconoce la existencia del mundo que le rodea.

En este mismo sentido cabe destacar el fenómeno de la guerra (no necesariamente como más o menos importante que la educación pública o la expansión de la burocracia), ya que esta cuenta con la particularidad de concentrar (como fenómeno) una gran variedad de aspectos institucionales (como la organización de un ejército), simbólicos (como el uso de uniforme y desarrollo de imágenes relacionadas con ella), históricos (como es el relato que le da razón de ser a la violencia), sociológicos (como los es la movilización de gente), etc., por lo que me interesa destacar la guerra, ya que esta se constituye en un fenómeno especialmente denso, al poner en juego múltiples aspecto y por lo mismo involucrar de una u

personalidad: he aquí según los debates del Congreso, los fines capitales que debe proponerse nuestra enseñanza secundaria.", en *Revista de Educación Nacional* año IX, n° 2, 1913, Pág. 75

¹⁴ Cousiño, Carlos. *Reflexiones en torno a los fundamentos simbólicos de la nación chilena*. en *Lateinamerika Studien*, n° 19. Wilhem Fink Verlag, 1985, München.

otra forma al conjunto de la comunidad en nombre de la cual se realiza. En ese sentido la guerra es el fenómeno que logra encarnar con mayor claridad esa compenetración entre Estado y nación, ya que pone en juego aspectos tan básicos del Estado-nación como lo es el territorio y sus fronteras y por otro lado otros tan complejos como lo es la identificación vital que los individuos adquieren con respecto a él. Así, en palabras de Smith, “..la guerra forja comunidades (..) porque moviliza los sentimientos étnicos y la conciencia nacional, constituye una fuerza centralizadora en la vida de la comunidad y suministra mitos y recuerdos para las generaciones futuras..”¹¹⁵ lo que permite generar una identidad nacional.

Ciertamente en este punto comparto en algo las posturas de autores como Góngora o Feliú Cruz, para quienes la guerra es el gran consolidador de la nacionalidad (a diferencia de Jocelyn-Holt para quien la nación es el gran sustento de la guerra). No se trata, en todo caso, de concebirla como hacen estos autores, como un elemento central de la identidad chilena, o sea como parte del ser chileno (en el sentido de Chile como país guerrero que plantea Góngora), si no que más bien entender la guerra como un acontecimiento en el cual al ponerse en juego diversos elementos se logra definir a una comunidad política como es el Estado nacional, es por esto que no se trata de mitificar la guerra en sí como lo hace Góngora, no es la guerra en sí misma la que crea comunidad (en una perspectiva girardiana se podría decir que no es la violencia en sí, no es cualquier violencia la que genera comunidad, si no que es el manejo de la violencia la que desarrolla a una comunidad). Por lo mismo no es cualquier guerra o acto guerrero el que funda a la nacionalidad chilena, como plantea Góngora al meter dentro de un mismo saco a las guerras nacionales, civiles e incluso al bandolerismo, planteando así una mitificación de la guerra, no importando, dónde, cuándo, cómo, contra quien o por qué se guerra, porque lo que importa (para Góngora) es guerrear, es la acción de violencia, no su razón.¹¹⁶ De ahí que lo importante para él sea constatar que Chile siempre guerreó (incluso desde antes de ser Chile, en la colonia contra los mapuches), hasta que a partir del siglo XX deja de hacerlo lo que en su perspectiva va a redundar en una paulatina descomposición de la nación. En este sentido Feliú Cruz (más allá de toda su

¹¹⁵ Smith, Anthony. 1997. Op. Cit. Pág. 24.

¹¹⁶ Esto en todo caso no significa desmerecer la importancia de la guerra civil como mecanismo de integración (forzada) y de unificación, pero en este caso la guerra no juega necesariamente ese rol de generación de identidad comunitaria que expresa Smith, ya que adquiere más un sentido de sometimiento y represión interna, o sea de eliminación de la diferencia y no de la creación de una identidad.

retórica patrioter) plantea una visión menos esencialista y más interesante sobre la guerra. La concibe más como un acontecimiento histórico con consecuencias sociales, así la guerra es parte de un proceso más global y no una manifestación esencialista de una comunidad, por que una cosa es postular a la guerra como un mecanismo generador de identidad (de comunidad) y otra es sublimarla como la esencia de la comunidad.

Me parece necesario acotar un punto respecto a la relación entre nación y guerra. Nuevamente aquí el problema no es qué está antes, nación o guerra, ni si la guerra “hace” a la nación, ya que en definitiva lo único claro es que el Estado nacional chileno durante el siglo XIX (época de su conformación) hizo la guerra en varias ocasiones y que esos acontecimientos fueron centrales en su desarrollo como Estado, incluso me atrevería a afirmar que la guerra ha moldeado al Estado-nación chileno, y que es imposible pretender entenderlo sin tomar en cuenta las guerras que ha emprendido (no meramente por el resultado territorial o económico si no que también por el cultural).

Así por una parte es claro que la constitución de una nación requiere de la generación de una identidad que agrupe a sus miembros (para que se conciban como un “nosotros”), por su parte la guerra es una forma (entre otras) de crear identidad. En este sentido dos son los aspectos centrales que la guerra pone en juego respecto al tema identitario.

En primer lugar, siguiendo en esto a Clastres, la guerra va a permitir establecer una diferenciación que es esencial, la del “Nosotros” respecto a los “Otro” como fundamento básico para poder comenzar a construir una comunidad, la guerra, en consecuencia, siempre se va a realizar contra un Otro, un Otro que debe ser radicalizado en su diferencia respecto al Nosotros y que por ende va a permitir que el Nosotros se cristalice por el contraste, lo que en palabras de Clastres va a ser: “La dimensión territorial incluye desde el comienzo el vínculo político, en tanto es exclusión del Otro. Es justamente este Otro, considerado como un espejo (...), el que devuelve a la comunidad la imagen de su unidad y de su totalidad.”¹⁷.

En el marco de un Estado el Otro lo va a constituir el extranjero, el que se encuentra

¹⁷ Clastres, Pierre. 1996. Op. Cit. Pág. 202.

fuera del territorio. En este sentido es bastante decidora la mirada que se va a tener respecto a nuestros vecinos en el proceso de conformación del Estado, en la cual va a predominar la desconfianza y el temor sobre la amenaza que “ellos” puedan significar para nosotros, así lo expresa una carta de Portales a Blanco Encalada, en la que manifiesta: “La Confederación debe desaparecer para siempre jamás del escenario de América. Por su extensión geográfica; *por su mayor población blanca*, por las riquezas conjuntas del Perú y Bolivia, apenas explotadas ahora; por el dominio que la nueva organización trataría de ejercer en el Pacífico, arrebatándonoslo; *por el mayor número también de gente ilustrada de la raza blanca*, muy vinculadas a las familias de influjo en España que se encuentra en Lima.”¹¹⁸ (cursivas son mías). Ciertamente fue ese miedo al Otro el que desencadena una guerra, que fue central en la conformación de la concepción de nación¹¹⁹.

La constitución de esta imagen del “Otro amenazante” tiene, a mi parecer, su raíz en el fracaso de la guerra de conquista española en Chile. La no sumisión de los mapuches que obliga a la colonia a establecer una frontera militar impone la imagen del Otro como enemigo, como la amenaza constante a la cual no se puede descuidar. De ahí que el que se sitúa fuera del Nosotros es siempre una potencial amenaza y mientras más cerca más peligroso. No se trata aquí de establecer una paranoia histórica sino que de dar cuenta de cómo es la imagen del Otro y como desde ahí se constituye la imagen del Nosotros, la que en buena medida va a determinar la utilización de la guerra y de cómo esta influye en el proceso de formación de la nación.¹²⁰

Si bien Clastres postula su teoría de la guerra en el marco de la sociedad primitiva,

¹¹⁸ Góngora, Mario. 1986. Op. Cit. Pág. 35.

¹¹⁹ En este punto es bueno recordar un ejemplo más reciente, como fue la famosa frase que hizo respecto de los bolivianos el otrora comandante de la marina, el almirante Merino, al definirlos como “auquéridos metamorfoseados” (en otras palabras llamas humanizadas), ciertamente este era un personaje particular, pero lo interesante es que muestra como el otro puede llegar a perder incluso su condición de humano (en igual sentido está la definición de “humanoides” que él hacía respecto a la oposición política al régimen militar). Aquí ya no está presente el miedo a una amenaza si no que más bien el desprecio por el derrotado, pero aun así sigue operando la misma lógica de la otredad como un elemento fundamental para poder concebir el nosotros identitario.

¹²⁰ En este sentido la ocupación de la Araucanía se relaciona precisamente (además de otros factores) con esta imagen del otro amenazante, sobretodo si es fronterizo, de ahí el llamamiento a asentar la soberanía chilena en ese territorio; así “Si los indígenas no reconocen hoy nuestra soberanía (...), mañana un pueblo extranjero podría invadir nuestro territorio.”, en Pinto, Jorge. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Usach. 2000: Santiago. Pág. 131.

como un mecanismo antiestatal, o sea que evita el surgimiento del Estado al mantener la unidad interna y la diferenciación externa, ciertamente (como mecanismo) es totalmente pertinente para la interpretación de la conformación del Estado-nación, esto por que, a mi parecer, Clastres (en su afán antiestatal) fuerza su interpretación no dándose cuenta que el mecanismo que él postula es un mecanismo de generación de comunidad política, ya sea de una sociedad estatal como de una sociedad primitiva (la cual también es una comunidad política), en ambos casos la guerra es un factor central en su conformación como comunidad (más que la guerra es la presencia del enemigo al cual la guerra reactualiza constantemente), es más, si seguimos estrictamente a Clastres y su concepción de Estado resalta con claridad la importancia política de la concepción nacional. Así Clastres define Estado como “..el signo acabado de la división en la sociedad, en tanto es el órgano del poder político independiente (..), la sociedad está dividida entre aquellos que ejercen el poder y aquellos que lo obedecen. La sociedad ya no es un Nosotros indiviso (..) si no un cuerpo parcelado, un ser social heterogéneo (..), para pensarse como un Nosotros exclusivo de los Otros es necesario que ese Nosotros sea un cuerpo social homogéneo (..) Para que la comunidad pueda enfrentar eficazmente el mundo de los enemigos es preciso que sea homogénea, que esté unida, que no presente divisiones.”¹²¹ Se ve aquí que la postura de Clastres es bastante coincidente con la de Salazar-Pinto, en el sentido de plantear la división de la sociedad como ruptura de la unidad, o sea que la división social imposibilita el establecimiento de un Nosotros (el cual sólo podría fundarse en la homogeneidad, en palabras de Clastres, o en la igualdad según Salazar-Pinto).

La concepción de lo nacional (la idea de nación) se implementa precisamente por lo anterior, ya que si bien es cierto que el surgimiento del Estado conlleva la división de la sociedad no por eso rompe con el Nosotros, esto por que aún con la presencia del Estado no ha desaparecido la figura del Otro (como enemigo, como peligro) y el ser humano no ha dejado de vivir en comunidad, ya que el Estado no acaba con la vida en común muy al contrario la impone. Además, y parece que es un dato que Clastres pasó por alto, las guerras no se han terminado y difícilmente podríamos afirmar que “*el Estado está contra la*

¹²¹ Clastres, Pierre. 1996. Op. Cit. Pág. 214.

*guerra*¹²², al contrario la guerra arrecia, pero más importante aún, la imagen del Otro no ha perdido su calidad de enemigo (la globalización en este sentido no la ha afectado).

Ante esto precisamente surge como tema político el Nosotros, que ya no se puede fundar sobre la homogeneidad ni en la igualdad, sino que al contrario tiene que lidiar con la diferencia, la división e incluso con la lucha social, de ahí que la nación sea el Nosotros por sobre la división. En este punto resalta la pertinencia de los postulados de Jocelyn-Holt así como también la idea de hegemonía que se planteaba en un principio, ya que ambos apuntan a verificar la instauración de un Nosotros que sea compatible con la división social. Como ejemplo cabe mencionar como la imagen democrática del Estado liberal-republicano rompe (conceptualmente) con la división de poder, en otras palabras Clastres postula la separación entre quienes ejercen y quienes obedecen al poder, si bien esa división es cierta el imaginario democrático permite asentar la idea de que quienes ejercen y obedecen no siempre serán los mismos y de que los que un día están obedeciendo mañana podrán estar ejerciendo.

Es en esta perspectiva que adquiere sentido lo planteado por Feliú Cruz respecto a como la identidad nacional se forja sólo a partir de la época de reconquista, en la cual patrón y campesino (roto, pueblo, etc.) generan un Nosotros a partir de su mutuo odio a Otro extranjero (los españoles, los talaveras, etc.), el Nosotros se constituye así a través de la instauración del Otro amenazante, hasta el punto que el Nosotros adquiere rango de sentido común, de obviedad (me refiero aquí a la anécdota que cuenta Feliú Cruz sobre la conversación entre Lynch y un militar francés). Lo importante de la hipótesis de Feliú Cruz es que da clara cuenta de que el Nosotros nacional es un fenómeno histórico que se superpone (pero no las suprime) a otras diferenciaciones como las de clase, las regionales, las religiosas, etc.

Un segundo aspecto que la guerra presenta en la conformación de la nación chilena es que ella dota de trascendencia a esa imagen de comunidad, esto por que la guerra pone en marcha el mecanismo sacrificial, o mejor dicho ella misma es un aparato sacrificial (esto cuando es guerra nacional) o sea es una instancia que surge para exigir el sacrificio de los

¹²² Clastres, Pierre. 1996. Op. Cit. Pág. 216.

propios miembros de la comunidad, del Nosotros. Lo importante de esto es que el sacrificio da cuenta de un valor, tan trascendental que es superior a la vida, la cual es ofrendada voluntariamente para reproducir tal valor (es claro que en este caso el sacrificio, para que tenga sentido, debe ser voluntario) el cual no es otro que la comunidad trascendentalizada en nación. Por esto se puede afirmar que la guerra conforma a la nación, por que en definitiva la transforma en valor, al trascendentalizarla, a través del sacrificio, por sobre la particularidad (por sobre la división social). Es así como se entiende la sacralidad de la nación, que si bien Jocelyn-Holt la menciona, la atribuye a una concepción de construcción positivista al clasificarla de "pseudo-religión cívica"¹²³ con un fin de movilización social. Este mismo rasgo de sacralidad da cuenta en que medida la nación no puede ser reducida a una construcción racional si no toma en consideración todo un fondo sentimental o irracional, por que si algo encierra el acto sacrificial es que este no está sometido al cálculo medio-fin, en ese sentido el sacrificio (entendido como autoinmolación) sólo se sustenta en la trascendencia del objetivo sacrificial.

De aquí se desprende un rasgo central de este sacrificio "nacional", por el hecho de que el Otro amenazante, enemigo, no entra a la dinámica de la sacralidad, el Otro no es sacrificado, sólo está para ser eliminado, el Otro no comparte la posibilidad de la sacralidad la cual sólo se reserva para los miembros del Nosotros, sólo para estos está reservado, posibilitado y exigido el sacrificio. En este sentido se equivoca Roger Caillois¹²⁴ cuando plantea al sacrificio como una relación de reciprocidad entre el hombre y la divinidad (por lo menos en este plano), ya que el sacrificio (como es entendido aquí) es la implantación del absoluto, no es una reciprocidad o intercambio, es el sometimiento a una trascendencia.

A partir de esto adquiere un sentido notable lo que, como afirma Krebs, "es una particularidad del chileno el que, más que a los triunfadores, recuerde a los héroes trágicos; más que las victorias, los desastres.(...) el verdadero héroe es justamente el héroe trágico, el héroe que cae en el campo de batalla."¹²⁵ El que se resalte la derrota por sobre la victoria es

¹²³ Jocelyn-Holt, Alfredo. 1998. Op. Cit. Pág. 43.

¹²⁴ Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica. 1996, México.

¹²⁵ Krebs, Ricardo. *Identidad histórica chilena*, en *Latinamerika Studien*, n° 19, Wilhem Fink Verlag, 1985 München. Pág. 56.

por que precisamente son las derrotas las que dan cuenta del sacrificio (siempre voluntario) del héroe, así el ejemplo para la nación no son los vencedores si no que los sacrificados, los autoinmolados, es precisamente por eso el gran significado que tiene la figura de Prat o de los héroes de la Concepción. Precisamente el caso de Prat no es entendible bajo la lógica de la reciprocidad, la imagen sacrificial de éste no se sustenta con la idea de la ofrenda, su muerte sacrificial (o si se quiere la utilización social de su muerte) implica un imperativo, al que sólo queda responder sin dudar (el héroe no se cuestiona su acción, al contrario y precisamente ahí radica su valor, la realiza sin pensar, le nace por decirlo así), lo que a su vez concuerda muy bien con la imagen de libertad individual propia del liberalismo republicano que propugna el Estado-nación chileno, así nadie diría que Prat fue obligado a morir, al contrario fue un acto voluntario, soberano de sí mismo, que eligió sacrificarse.¹²⁶

Es a partir de todo lo anterior que se aprecia la formación de una nueva estructura social, el Estado-nación chileno, como una nueva forma de hegemonía social y cultural, con nuevas lógicas de poder, pero sobre todo generando una nueva concepción de comunidad. Se presenta así una nueva matriz cultural de violencia (siguiendo en este punto a García de la Huerta¹²⁷ quien se basa en Foucault y Marx) sobre la que se sustenta la nación y que se constituye a partir de una doble lógica, violencia hacia el exterior contra el Otro enemigo y violencia hacia el interior como exigencia del sacrificio, ambas expresadas a través de la guerra.

¹²⁶ Lo que remite directamente a la dimensión de comunidad que Anderson postula para la nación, de la que afirma: "...es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten y, *sobre todo, estén dispuestas a morir.*" (las cursivas son mías), en Anderson, B. 1993, Op. Cit. Pág. 25.

¹²⁷ García de la Huerta, Marcos. *Reflexiones americanas. Ensayos de Intra-Historia*. LOM ediciones. 1999. Santiago.

IV.- EL SISTEMA PARTIDARIO EN EL CONTEXTO DEL ESTADO-NACION.

El presente capítulo, al igual que el anterior, no pretende ser una historia del Estado chileno, si no que más bien dar cuenta de que la constitución del Estado-nación articula una relación entre la institucionalidad política y la noción del Nosotros en Chile. Proceso en cual entran a jugar los partidos políticos y de ahí la importancia de referirse a la dinámica partidaria.

i.- El Estado-nación hacia el siglo XX.

Para fines del siglo XIX se puede afirmar que la lógica del Estado-nación se encuentra ya bastante consolidada y sustentada en un Estado que ha logrado establecer su soberanía tanto hacia el exterior como también en el interior, con un aparato burocrático bien conformado y cada vez más creciente, un territorio consolidado y claramente unificado,¹²⁸ por lo que la problemática en torno a la construcción del Estado, que se había venido desarrollando desde la independencia, queda virtualmente superada. Es por esto que, por ejemplo, la guerra civil del '91 nunca pone en cuestión al Estado mismo, ya que fue una lucha por el control del Estado y no contra el modelo de Estado (como por ejemplo sucede con la guerra civil norteamericana), el que ya estaba asentado y que se había impuesto a la Iglesia (es muy decidor en este sentido que la victoria del Congreso no haya cuestionado a las leyes civiles impulsadas por los gobiernos liberales), lo que la Constitución del '25 sólo entra a ratificar.

El siglo XX se inicia, entonces, con un Estado que ha logrado definirse en sus líneas fundamentales, como liberal-republicano (que implica la separación de los poderes, la idea del voto, el sujeto del ciudadano, etc.) y con un fuerte carácter centralista, entendido eso sí no meramente como un asunto geográfico, si no también, y muy especialmente, como un asunto sociocultural que reserva para el Estado un rol de articulador de la sociedad nacional, el Estado se constituye así en el núcleo unificador de la nación, por lo que asume un proyecto

¹²⁸ El tema de Tacna nunca constituyó un mayor problema y terminó siendo resuelto a principios del siglo XX y

cultural que de hecho le da sentido.¹²⁹ Lo que en definitiva da cuenta de una lógica de Estado-nación. Ahora bien esto no significa que el Estado haya dejado de ser un tema central del debate político, si no que constata que todo debate político del siglo XX parte de un hecho consumado, la existencia y la acción del Estado en la sociedad chilena.

El cambio de siglo inaugura una nueva problemática, la que parte precisamente de la constatación de la existencia del Estado-nación y como una forma de interpelación a este. El nuevo siglo plantea la pregunta entorno al significado de la nación que el Estado nacional ha venido propugnando y que sustenta al modelo estatal. La noción de comunidad deviene entonces en problemática.

Esta incertidumbre se expresa por ejemplo en toda una reflexión proveniente del ámbito de las humanidades (historia, filosofía, economía, etc.) que se plantea la pregunta entorno al significado de la chilenidad, al qué somos y por qué somos como somos. No es que haya aquí un cuestionamiento a la idea misma de la nación, o sea no se cuestiona a Chile como noción de comunidad, ni la pertenencia a ella, pero sí se expresa una necesidad de reflexionar respecto a algo que antes había parecido casi obvio, y que devino en problemático.¹³⁰

Ahora bien esta reflexión respecto al significado del Nosotros no surge de la nada, ya que se sitúa en torno a una fecha muy simbólica como lo es el centenario de la Independencia, que generó una suerte de "duda existencial" respecto a lo chileno, una "evaluación" de lo vivido en esos 100 años. Pero a la vez esta incertidumbre respecto a la dimensión comunitaria de Chile, tiene un claro sustento en la dinámica socioeconómica que ya para esa época había agudizado la problemática social, que no es otra cosa que la llamada

a la vez la ocupación del territorio mapuche da ciertamente cuenta del logro de esta unificación territorial.

¹²⁹ Por lo mismo el tema del centralismo estatal chileno pierde mucho al ser reducido solamente a una lucha entre elites de diferentes ciudades, que es la explicación que por lo general se trabaja en la historiografía nacional. Como un ejemplo de esto se pueden ver Salazar y Pinto, 1999, Op. Cit. Con respecto a la concepción de un proyecto cultural se puede ver Egaña, Loreto. "La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile: Una práctica de política estatal." Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam) y Lom ediciones, 2000, Santiago.

¹³⁰ Un exponente paradigmático de esta reflexión entorno a lo nacional es Nicolás Palacios (Raza chilena, y Decadencia del espíritu de nacionalidad) y en la misma línea, aunque algo más tardío se encuentra Vicente Huidobro.

“cuestión social”, la cual da cuenta de una nueva forma de concebir la diferenciación social que existía (y siempre había existido) en Chile, ya que esta no es meramente la constatación de la pobreza de los sectores populares, si no que más bien es la concepción de la pobreza como consecuencia de la injusticia social (leída por ejemplo como explotación u opresión). Es por lo tanto la injusticia lo que está en el centro de la cuestión social, es la idea de la injusticia y no sólo la de la pobreza la que pone en duda el tema de la convivencia social.¹³¹

Es por esto que la “cuestión social” va a implicar que lo social pasa a ser “leído” como un problema (una cuestión, un tema que no está resuelto y que deviene en conflictivo), por lo que la convivencia deja de desarrollarse por sí sola y es preciso por ende preocuparse políticamente de ella. En definitiva el surgimiento de la cuestión social es la problematización de la comunidad, da cuenta de que la noción de comunidad se encuentra cuestionada por diferencias sociales que se conciben como producto de la injusticia de una sociedad mal hecha, que 100 años de “hermandad nacional” (con sus postulados de igualdad, de libertad, etc.) no han superado. Recabarren lo expresó con toda radicalidad cuando afirmó: “y cuando en Chile sonó lo que se llamó la hora de la libertad y de la emancipación, esa libertad y esa emancipación que conquistó el pueblo-soldado de 1810, sólo fue para la clase burguesa y adinerada, pero en ningún caso lo fue para el pueblo que continuó siendo esclavo..”¹³² Esta problematización de la comunidad plantea que el vínculo social ya no está dado, ya no es evidente, y si alguna vez existió se quebró.

Esta concepción de la cuestión social coincide con un nuevo posicionamiento del Estado en el siglo XX. Los distintos modelos de Estado (siempre dentro de una lógica de Estado-nación) que se experimentan en este período¹³³ de una u otra forma dan cuenta de una intención política por responder al cuestionamiento de la noción de comunidad que se hace a partir de la fragmentación social, la búsqueda de superación de la fragmentación de la comunidad va a ser entonces un aspecto central para poder entender la dinámica que asume el Estado chileno en el siglo XX y precisamente va a remarcar su carácter de Estado-nación, o

¹³¹ Para un ejemplo de esto ver Jobet, Julio César. *Temas históricos chilenos*. Quimantú, 1973, Santiago.

¹³² Recabarren, Luis Emilio. “En el aniversario de la patria”, en *Recabarren. Escritos de prensa Tomo 2, 1906-1913*. Cruzat, Ximena y Eduardo Devés, recopiladores. Nuestra América – Terranova editores, 1986, Santiago.

¹³³ Desarrollista, de compromiso, populista, etc. dependiendo del autor y del aspecto que se acentúe (ya sea lo económico, lo político partidista, etc.). Y que son impulsados por distintas corrientes políticas.

sea de un Estado que se preocupa activamente de la constitución de una comunidad nacional, la que en definitiva le da sentido.¹³⁴

Aquí se establece, como un importante punto de diferenciación entre ambos períodos, la ausencia de guerra, que habiendo sido uno de los principales elementos integrativos, constructores de identidad, durante el siglo XIX,¹³⁵ se encuentra ausente en el siglo XX. Esto no quiere decir que la violencia haya dejado de ser parte constitutiva del Estado chileno, este sigue siendo un Estado violento, pero su violencia sólo es orientada al interior y como represión, no habiendo en ella nada de sagrado (no tiene héroes). No se presenta entonces ese mecanismo identitario, constituyente del Nosotros delimitado por las fronteras del Estado y por el cual vale la pena morir, por lo mismo la represión no es equivalente a la guerra, ambas son violencia de naturaleza distinta y sus consecuencias también son distintas; una, la guerra, permite constituir comunidad, establecer el nexo entre el Estado y la nación; la otra, la represión, desenmascara la división social que subyace y sustenta a todo Estado.¹³⁶ Me parece que este es el sustrato del malestar de Góngora¹³⁷ al constatar la inexistencia de la actividad guerrera del Estado del siglo XX, un Estado que más que afrontar un problema moral, de costumbres o tradiciones, se enfrenta a su desenmascaramiento como división social.¹³⁸

Es entonces a partir de la cuestión social y de la ausencia de la guerra que se puede dimensionar el que el Estado-nación chileno asume una nueva dinámica integrativa, la cual en todo caso no va a modificar su carácter liberal-republicano,¹³⁹ si no que más bien va a apuntar a redefinir algunos de sus aspectos en función de la nueva dinámica integrativa. Proceso en el cual el sistema político entra a desempeñar un rol central.¹⁴⁰

¹³⁴ Me parece que incluso el régimen militar asume esta intención, aunque claro, de forma perversa, buscando superar la fragmentación con la eliminación del Otro, lo que no quita que si anhele retóricamente la integración nacional. Aun así esto no hace que el Estado de los '90 abandone esta premisa, que al contrario se recupera con mayor intensidad (de ahí el tema de la reconciliación, de ser Presidente de todos los chilenos, etc.).

¹³⁵ Ver en el capítulo anterior el subtítulo "Los fenómenos constitutivos del Estado-nación, el caso de la guerra."

¹³⁶ Se relaciona entonces con lo que Taussig denomina como *maleficium*, Taussig, Michael. 1995, Op. Cit.

¹³⁷ Góngora, Mario. 1986, Op. Cit.

¹³⁸ De hecho me parece que no es coincidencia el que Góngora escriba su ensayo en una de las mayores épocas de represión política que se ha dado en Chile.

¹³⁹ Aun cuando en la década del '30 ese carácter liberal-republicano fue atacado desde distintas corrientes políticas. Ver apéndice respecto a los partidos.

¹⁴⁰ Igual importancia tienen algunos elementos que ya estando presentes en el siglo XIX, se potencian aun más,

Es desde esta perspectiva que se puede interpretar el desarrollo que en este período va a tener la democracia, sobretodo en su aspecto más básico como lo es el voto. La ampliación del derecho de voto (voto de la mujer, rebaja de la edad, inclusión de los analfabetos, etc.), va a dar cuenta de una forma de integrar a la gran masa popular en una relación con el Estado. Con lo que el carácter democrático del sistema político busca hacerlas “participar” de la institucionalidad del Estado, de hacer sentir que el Estado es de ellas, o sea de establecer una identidad entre Estado y pueblo, identidad que en definitiva sustenta la existencia de la nación.¹⁴¹ Ahora bien esto no da cuenta de un mero populismo si no que de una adecuación institucional de un Estado liberal-republicano que recurre a uno de sus principios básicos para poder integrar a las masas, incorporándolas al sistema político. La democracia (aun cuando sea como discurso) se constituye así en la gran herramienta que pone en juego el sistema político para superar la fragmentación del vínculo social.

ii.- Los partidos políticos y la cuestión de la comunidad.

Los partidos como parte del sistema político no quedan ajenos a las redefiniciones que asume el Estado nacional, por lo que pasan a ser actores bastante importantes en la nueva dinámica integrativa, como una expresión institucional de la fragmentación social.

El actual panorama político partidario chileno tiene sus antecedentes directos en los procesos político sociales que se desarrollan en Chile desde fines del siglo XIX en adelante (entre los que se destaca la transformación que sufre la estructura social con el surgimiento de la clase obrera y la consolidación de la clase media como un actor político independiente de la tradicional oligarquía) y que dan pie para el planteamiento de la cuestión social. Los partidos dan cuenta así de esa fragmentación comunitaria, como también del afán estatal de integración (integración repito que como se da pensando en el Estado sólo se puede hacer por

como por ejemplo la educación pública y el aparato burocrático, como también el rol económico que asume el Estado (para una relación más amplia entre Estado, pobreza y vínculo social ver Cousiño C. y E. Valenzuela, 1994. Op. Cit.)

¹⁴¹ Se plantea así una relación con lo que plantean Kohn y otros autores que trabajan el tema de la nación respecto a la relación entre la conformación de la nación con el desarrollo de la democracia, con sus principios de igualdad, fraternidad y libertad.

vía institucional y de ahí esa característica tan reconocida a los partidos chilenos de ser tan institucionales). Es a partir de esto que se conforma el sistema político partidario de los "3 tercios".

A diferencia del actual, el ordenamiento partidario del siglo XIX, giraba en torno a otra problemática, respondía a la discusión sobre el modelo de Estado a construir, ese es el eje político que marca los experimentos constitucionales de la década de 1820, a la vez que marca la discusión entre liberales y conservadores (de ahí que Portales sea un tipo tan central, por que en definitiva va a marcar un modelo de Estado en torno al cual va a girar la discusión política). En este sentido la confrontación entre Estado e Iglesia no es una confrontación teológica (no es entre ateos y creyentes), si no que es una confrontación política, entre instituciones, para determinar quien manda, o sea al desarrollarse en el siglo XIX la construcción del Estado era inevitable que tarde o temprano se enfrentase a su mayor rival social, la Iglesia, para así imponer junto a su supremacía política su hegemonía cultural (por ejemplo el establecimiento de cementerios estatales implica que el Estado le quita el monopolio de la muerte, del recuerdo, a la Iglesia, lo mismo sucede en el tema del matrimonio o de la inscripción de nacimiento; en definitiva el Estado va a controlar las etapas de la vida).

Resuelto el tema de la instauración del Estado el sistema partidario desarrollado en esa lucha va perdiendo sentido, por lo que va a ser reemplazado por otro que se organiza en base a otra problemática, la de la cuestión social, que en todo caso tiene una estrecha conexión con el anterior ya que la confrontación entre Estado e Iglesia lleva implícita la problemática de la comunidad, y por ende tras la consolidación del Estado asoma el tema de comunidad (en este sentido es muy sintomático que la caída del antiguo ordenamiento partidario coincida con la definitiva separación de Iglesia y Estado en la constitución de 1925).

Así el nuevo sistema partidario se ordena en torno a la forma de afrontar el tema de la "cuestión social", o sea a la cada vez más problemática convivencia entre los distintos sectores de la sociedad. En donde cada uno de los tres mundos van a representar una forma

distinta de entender la problemática y por ende de visualizar la dinámica de la convivencia social. En este sentido y de manera bastante esquemática se puede plantear que la izquierda se constituye a partir de la constatación de la cuestión social como un problema de pobreza que surge a partir de la injusticia de una sociedad mal estructurada, donde la comunidad ya desapareció por que el vínculo está roto, por lo hay que recomponerlo y la única forma de hacerlo es cambiando el orden social. Por su parte lo que se puede concebir como postura de centro también reconoce que la pobreza es producto de una injusticia social, pero la solución pasa por "mejorar" la sociedad, no reemplazar el orden social, hay que hacer cambios sociales, pero no desestructurar, esto por que el vínculo sigue vigente aunque dañado. Por último la derecha no asume la existencia de la cuestión social, como cuestionamiento del orden social, no niega la existencia de la pobreza, pero no la entiende como injusticia social, y por ende no lo concibe como un problema de la estructura social, ni menos una ruptura real del vínculo social (toda idea de resquebrajamiento es una falsedad que, eso sí, puede llegar a romper el vínculo).

Lo interesante de esta nueva ordenación del sistema partidario (y que lo diferencia de la dinámica anterior) es que es un ordenamiento a partir de posturas ideológicas a la cual se adscriben los distintos partidos. Así por ejemplo, si bien durante la segunda mitad del siglo XIX el sistema partidario funciona entorno a tres grandes partidos ningún autor concibe ese ordenamiento partidario como un sistema de tres tercios (aun cuando retrospectivamente se le puedan aplicar los rótulos de izquierda, centro y derecha, al partido Radical, Liberal y Conservador respectivamente), esto sucede por que no es lo mismo la división del sistema partidario en tres partidos que su división entre tres identidades ideológicas, con una fuerte carga de abstracción, que sitúa la diferencia política a niveles más profundos. Y es en este sentido que la lógica de los 3 tercios no hace referencia a partidos específicos (aun cuando hay partidos centrales o emblemáticos en cada ámbito), como tampoco significa un mera división electoral (en que a cada ámbito le corresponda un tercio de la votación) si no que una identidad de referencia política.

iii.- La fisonomía del sistema de los 3 tercios.

A partir de la década del '30 se empieza a visualizar con más claridad este ordenamiento. Es desde esta década que la izquierda logra tener un perfil más nítido y constituirse en un referente político concreto, con una clara raigambre social (en el mundo obrero y en una clase media "progresista") y con postulados políticos y sociales definidos. Congregándose básicamente en dos grandes partidos, el Partido Comunista (fundado el '22), continuador del Partido Obrero Socialista, tempranamente soviético (o sea perteneciente a la Tercera Internacional, de Moscú), y cuyo líder máximo fue Recabarren y por otro lado el Partido Socialista (del año '33) que aglutina a diversos grupos socialistas de diversas corrientes teóricas no comunistas (antiguos anarquistas, trotskistas, socialdemócratas, marxistas antistalinistas, etc.).

En el extremo opuesto toma cuerpo la derecha, con la particularidad de constituirse a partir de la confluencia de las dos grandes corrientes políticas que habían dominado el siglo XIX (a diferencia de la izquierda que se constituye a partir de partidos nuevos), el Liberalismo y el Conservadurismo. En palabras de Boeninger "El espacio de derecha en el nuevo alineamiento político a lo largo del eje socioeconómico fue ocupado por los partidos Liberal y Conservador (...) el Partido Liberal pasó, de ser el partido de centro por excelencia en el eje religioso-secular, a constituirse en polo de derecha en el nuevo sistema."¹⁴²

Entre ambos polos entra a jugar el llamado centro, espacio que en la primera mitad del siglo es ocupado por el Partido Radical que venía ya desde el siglo XIX, el cual es paulatinamente reemplazado (y reducido a una mínima expresión en la actualidad) por la Democracia Cristiana. Lo que no deja de tener curiosidad en el sentido de que siendo el Partido Radical un partido anticlerical (o más bien antieclesiástico) y de carácter pragmático y aliancista (tanto con izquierda y como con derecha) en su estrategia política haya sido reemplazado en su posición centrista por un partido de clara sintonía con la Iglesia Católica y de una fuerte construcción ideológica de carácter socialcristiano (con toques comunitaristas).

¹⁴² Boeninger, Edgardo. *Democracia en Chile. Lecciones para la gobernabilidad*. Andrés Bello. 1997, Santiago.

Como se puede ver ninguno de los referentes políticos (centro, izquierda o derecha) se compone de un solo partido, en la izquierda confluyen el comunismo y el socialismo, además de pequeños grupos más radicales o más moderados, por su parte en la derecha se da claramente aún hoy día la presencia de dos grandes corrientes, y por su lado el centro tampoco es definible a partir de un partido ya que si bien se constituyen periodos de clara predominancia de un partido (el Radical o la Democracia Cristiana) la diferencia entre ambos impide definir qué es el centro a partir de las características del partido predominante.

Es así que se entiende que tanto izquierda, centro y derecha son categorías o identidades políticas suprapartidarias, y que no son reducibles a un solo partido. De ahí que sea notable la abstracción de estas categorías políticas, pero que a la vez cuentan con una gran potencia para generar identificación política, es por eso que más que una construcción ideológica concreta las tres categorías son una concepción del mundo desde la política. Se instaura así un ordenamiento partidario en que conviven y se articulan en forma flexible tres mundos ideológicos, a través de los diversos partidos que los componen.¹⁴³

iv.- La dinámica del sistema.

El aspecto central de esta dinámica estaba dado en un principio en el hecho de que para gobernar era necesario establecer coaliciones que dieran mayoría, no sólo en las elecciones presidenciales sino que también en las parlamentarias, mayoría que ningún sector por sí mismo captaba (en el caso de DC. a principios de los '60 es claro que contó con amplio apoyo electoral de parte de la derecha). En este sentido el centro político jugaba un rol central (valga la redundancia) ya que era el único sector capaz de establecer coalición con los otros dos polos o con algunos partidos de estos, en cambio era imposible una coalición entre izquierda y derecha por tener posturas totalmente incompatibles, o sea el centro era el polo que aseguraba la gobernabilidad. El Partido Radical fue el partido paradigmático de esta dinámica, ya que como partido pragmático y a-ideológico propiciaba alianzas con ambos polos.

De aquí que sea significativo, siguiendo a Siavelis,¹⁴⁴ que en su declinación el PR sea reemplazado por la DC. como principal partido de centro, ya que esta, a diferencia del PR, era un partido claramente ideológico (y no pragmático) lo que sumado a su inusitado resultado electoral a principios de los '60 le evitó tener que formar coaliciones y por ende el centro pierde su carácter de convocador de coalición, lo que rompe con la dinámica que había dado gobernabilidad al sistema de los tres tercios, propiciando estrategias excluyentes.

El desenvolvimiento del sistema entra en crisis, que desemboca en el golpe del '73 (de hecho es una de sus explicaciones) y la dictadura que le sigue, la que busca constituirse en un punto de quiebre que instaura importantes cambios tanto a nivel político institucional (nueva constitución, ley electoral, etc.) como económico y social.

En el aspecto político partidario los militares buscan reestructurar el sistema. Para ellos la dinámica partidista fue la causante de la decadencia de la institucionalidad democrática, ante lo cual intentaron establecer "un sistema de partidos no ideológico, con dos o tres partidos, preferiblemente con bases de apoyo locales y socialmente heterogéneas".¹⁴⁵ Para lo cual diseñaron una Constitución de carácter presidencialista fuerte, con organismo externos y limitantes de la influencia política de los partidos (Tribunal Constitucional, Consejo de seguridad nacional, etc.), a lo cual añadieron un nuevo sistema electoral que debía garantizar la instauración de este nuevo sistema partidario.

v.- El sistema hoy.

Tras la recuperación de la Democracia el año '90 se desarrolla una nueva dinámica partidaria, la cual se encuentra marcada por el fuerte impacto que significó la dictadura tanto desde una perspectiva político institucional (constitución del '80, sistema electoral, etc.) como ideológica (valorización de la democracia de carácter liberal como sistema político).

¹⁴¹ Para una pequeña revisión histórica de los partidos tomados en cuenta en este trabajo ver apéndice.

¹⁴² Siavelis, Peter. *Continuidad y transformación del sistema de partidos en una transición "modelo"*. en *El modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa*. Paul Drake y Ivan Jaksic compiladores. LOM ediciones. 1999, Santiago.

¹⁴³ Siavelis, Peter. 1999. Op. Cit. Pág. 225.

Uno de los aspectos más importantes de esta nueva dinámica es la transformación (no el abandono) de la lógica de alianzas partidarias, por las exigencias que impone la ley electoral de carácter binominal impuesta por la dictadura, la cual buscaba (dando sólo cabida a dos opciones políticas en la competencia real por el poder) eliminar el tradicional multipartidismo e instaurar un sistema partidario de carácter bipartidista.

Ciertamente la ley fracasó en ese sentido (no así en el objetivo de otorgar una sobre representación a la derecha) ya que el multipartidismo tradicional sigue totalmente vigente, pero ha llevado a los partidos a agruparse y a conformar 2 grandes bloques políticos estables (la Concertación y la alianza de derecha), únicos capaces de competir por el poder político (en ese sentido la izquierda comunista y "extraparlamentaria" no ha podido ciertamente integrarse a esta competencia por el poder). Pero en esta nueva lógica de alianzas la ley binominal se complementa con la exigencia de la mayoría absoluta (50% + 1) para la elección del Presidente de la República, disposición legal que se ve complementada por una concepción política en la que se busca poder abarcar a esa mayoría absoluta (en ese sentido una de las principales autocríticas hechas por la izquierda, en especial la socialista, respecto al fracaso de la U.P. es que se pretendió llevar a cabo un tremendo cambio político y social sin contar con una mayoría que lo sustentara).

Es a partir de lo anterior que se genera uno de los aspectos más característicos de la dinámica político partidaria de la transición, el cual es la preocupación de los partidos (y por ende de las alianzas) por acceder al centro político, por lo que el sistema en general adquiere un carácter "centrípeto", en palabras de Moulian: "Un elemento básico del actual sistema de partidos es que es centrípeto, pese a que tiene una estructura tripartita.."¹⁴⁶ Esto sucede por que se concibe que el "centro político" congrega a la mayoría del electorado, que se caracterizaría por ser políticamente moderado (alejado de cualquier extremo), lo que ha llevado a que los partidos levanten un discurso que les permita acceder a tan amplio electorado, como única forma de poder conformar la mayoría absoluta que les permita gobernar (esto por supuesto tiene también una relación con los procesos de renovación ideológica que han afectado, cual más cual menos, a todos los partidos). En este sentido es

¹⁴⁶ Moulian, Tomás. *Chile actual. Anatomía de un mito*. LOM-Arcis. 1997. Santiago, Pág. 73.

bastante interesante el constatar la transformación que ha sufrido la concepción que se tenía respecto al rol político que encarnaba el centro, el cual ya no se identifica meramente con una clase media (que teóricamente tenía un proyecto de sociedad y por ende reivindicaciones concretas) si no que básicamente con la moderación política, con el alejamiento de cualquier extremo los que son concebidos como fuente de peligro.

Esta orientación centripeta de los discursos de los partidos y su consiguiente moderación tiene una estrecha relación con otra característica de la dinámica partidaria en la actualidad, el llamado "consenso". Me parece que este es uno de los términos más característicos, y por lo mismo, de los más importantes para comprender la dinámica política de la transición, tanto así que llega a ser el rótulo del gobierno de Aylwin, la famosa "Democracia de los consensos", de hecho se le podría postular como el gran principio ideológico de la transición.

Para Siavelis la lógica del consenso surge por que "la correlación de fuerzas políticas impidió que un sector impusiera unilateralmente su posición a otro. Esta realidad condujo a una transición necesariamente caracterizada por la moderación, la negociación y el compromiso que ha evolucionado hacia un modelo distintivamente chileno de *democracia consensual*. Los partidos políticos desempeñaron un rol crucial a la hora de forjar este consenso."¹⁴⁷

Por su parte Fuentes lo concibe como uno de los grandes mitos de la transición, que establece dos grandes principios, el primero es: "Se requieren consensos en asuntos fundamentales para hacer viable la democracia" y el segundo: "Un pacto no puede subsistir sin consensos fundamentales".¹⁴⁸ Así por un lado se postula que la democracia estaría en peligro si no se solucionan "los disensos fundamentales que existen en la sociedad",¹⁴⁹ o sea si no hay concordancia en los temas que se postulan como fundamentales la democracia está en peligro. En segundo término, al interior de las coaliciones también se debe dar el consenso

¹⁴⁷ Siavelis, Peter. 1999, Op. Cit. Pág. 223.

¹⁴⁸ Fuentes, Claudio. *Partidos y coaliciones en el Chile de los '90. Entre pactos y proyectos.* en *El modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa.* Paul Drake y Ivan Jaksic compiladores. LOM ediciones. 1999. Santiago. Pág. 197.

¹⁴⁹ Idem.

entorno a temas “fundamentales” para hacerla viable, así la ausencia de consenso en cierto tema “...requiere ser sacado de la agenda de discusión intrapartidaria o bien, requiere de una cuidadosa negociación.”¹⁵⁰

A partir de lo anterior queda claro que, como bien afirma Moulian, la exigencia del consenso como principio rector de la democracia de transición, es una exigencia de homogeneidad, que “implica la desaparición del Otro, a través de la fagocitación del Nosotros por el Ellos.”¹⁵¹ Por ende es una homogeneidad que apunta básicamente a eliminar la división política, eliminar la categoría del Otro en política (lo que tiene directa relación con la idea de la Reconciliación, como restauración de la hermandad entre los chilenos, o sea de la comunidad).

Lo anterior tiene explicación en el hecho de que se percibe que la democracia es débil y que no es capaz de procesar la división política, de articular políticamente la otredad, por lo que se hace necesario eliminar la división política, la polarización. En definitiva el consenso exige una homogeneidad respecto a los temas fundamentales de la sociedad (ya sean económicos, sociales o políticos) como única forma de evitar poner en peligro la democracia (apreciada como un bien precioso, pero extremadamente débil). Es así que la democracia pasa de ser precisamente el espacio que tenía como función la articulación, el encuentro de la división política, a ser un espacio en la que la división política es un peligro. Por lo que la democracia deja de ser un instrumento de integración de la alteridad política para constituirse en un mero instrumento de gobernabilidad.

Es así que el consenso no pasa necesariamente por el real acuerdo en temas fundamentales (aun cuando sí se puedan establecer puntos de acuerdo como es precisamente el que hay respecto al valor de la democracia en sí) si no que más bien por el autocontrol que se establece desde los partidos y que permite moderar la división política y establecer los requisitos mínimos para la negociación. Así la exigencia de homogeneidad no necesariamente se traduce en consenso, si no que más bien en moderación, no es la real eliminación del Otro si no que más bien la aceptación de que el Otro es irreductible y de que

¹⁵⁰ Idem.

es necesario hacer esfuerzos (autocontrolarse, moderarse) para poder convivir con él, ya que de otra forma se desata la violencia.

Por lo mismo es evidente que el golpe, la dictadura y la transición ciertamente no han podido superar la problemática central del ordenamiento partidario, al contrario, todo apunta a que este se ha profundizado, por que en realidad la cuestión de la convivencia social en Chile es cada vez más compleja, de ahí la gran preponderancia que tiene en el ámbito político el tema de la reconciliación y del respeto a los derechos humanos como condición mínima para poder seguir conviviendo.

¹⁵¹ Moulian, Tomas. 1997, Op. Cit. Pág. 39.

V.- GLOBALIZACION

El presente capítulo busca dar cuenta de los elementos centrales de un proceso que ha desestructurado el mundo en el cual se había desarrollado hasta ahora el Estado-nación, lo que pone en cuestión, o sea genera la duda, respecto a algo que parecía tan natural, como era la relación del Estado con la nación y es de ahí que surge la necesidad de configurar para este trabajo lo que se entiende con la idea de globalización. A la vez esta se constituye en el contexto en el cual se desenvuelve el Conflicto mapuche, tanto en una perspectiva "macro" de cuestionamiento al orden del Estado nacional como en una dimensión "micro" de surgimiento de fenómenos locales.

Ahora bien dado que el acento de este trabajo está centrado en la dimensión interna del Estado-nación chileno me limito a plantear algunos aspectos básicos que permitan entender en que sentido la dinámica de la globalización genera tensiones para el Estado nacional.

i.- Una noción del concepto

El concepto de "globalización" es bastante nuevo, sólo recién a finales de los años ochenta comienza a ser utilizado corrientemente tanto en el ámbito académico como en el lenguaje cotidiano,¹⁵² por lo mismo no es un concepto totalmente definido, siendo además que está cruzado por una gran cantidad de variables político-ideológicas.

Frente a este fenómeno se han establecido básicamente dos grandes posiciones. Por un lado se ve a la globalización como un poderoso proceso tecnológico, económico, social, político y cultural que transforma el sistema social vigente: el capitalismo se hace irreversible y marca su victoria final, y la única vía de sobrevivir para todas las sociedades es adaptarse a él. Es el llamado pensamiento único o radical. El otro referente es la sociología histórica (o los llamados escépticos) que ven en la globalización, por un lado, la expresión

¹⁵² Giddens, Anthony. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus, 2000.

contemporánea de la mundialización, tendencia inherente al capitalismo desde que nació hace 500 años, y por otro, una etapa más, en un ya largo proceso de crisis, iniciado a finales de los sesenta y principios de los setenta, con numerosos altibajos coyunturales cuya tendencia general, sin embargo, apunta a un progresivo agravamiento social.¹⁵³

Como se ve, para ambas corrientes la globalización, siendo básicamente un asunto económico, sustentados sobre todo en un vertiginoso desarrollo de los procesos tecnológicos, especialmente la transformación de los sistemas de comunicación, a partir de los años '60,¹⁵⁴ tiene importantes efectos culturales y políticos. De ahí que a principios de los años setenta Marshall McLuhan anunciara que los importantes y veloces cambios en los medios de información y comunicación (cine, televisión, informática), estaban convirtiendo al mundo en una "aldea global". En igual sentido Dieterich afirma que "el desarrollo de los procesos de comunicación y transporte proporcionó a los procesos de producción una movilidad y flexibilidad geográfica, nunca antes visto en la historia. Fue esa movilidad geográfica la que hizo posible la conceptualización y utilización real del planeta como un solo lugar de producción transnacional".¹⁵⁵

Este proceso tecno-económico, con su capacidad para reducir el costo de mover bienes, servicios, dinero, personas e información, ha logrado disminuir de manera considerable la importancia de la geografía, de la noción de territorio y de toda la concepción política que de ella se deriva.

Por lo mismo es innegable que la globalización es un fenómeno reciente, que responde a acontecimientos históricos de la segunda mitad del siglo XX, como son el desarrollo tecnológico y la caída del bloque oriental con la consiguiente posibilidad de incorporar a todo el mundo en la misma dinámica (no hay que olvidar que este concentraba cerca de la mitad del mundo). Pero esto no significa que surja de la nada, como fenómeno se

Madrid.

¹⁵³ Sonntag, Heinz (s/f). *Gobernabilidad democrática, globalización y pobreza en América latina hacia el siglo XXI* en "Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo CLAD": <http://www.clad.org.ve>. y Giddens, 2000, Op. Cit.

¹⁵⁴ Giddens, Anthony. 2000, Op. Cit. Pág. 23.

¹⁵⁵ Dieterich, Heinz. 1997, Op. Cit. Pág. 51.

enmarca claramente en el desarrollo histórico del capitalismo, y responde por ende a las lógicas de este. En palabras de Brunner, la globalización “procura dar cuenta de la novedad de un capitalismo que ha extendido sus límites hasta los confines del planeta, envolviéndolo en la lógica de los mercados y las redes de información.”¹⁵⁶

ii.- Globalización y Economía

Siendo la globalización la forma de expresión del capitalismo contemporáneo, una de sus características centrales, es el notable incremento de la capacidad de las empresas para fragmentar geográficamente los procesos productivos. Esto ha tenido como corolario un crecimiento sostenido del comercio y la inversión internacionales y por consiguiente un desarrollo del sistema financiero. El globo se ha convertido en un mercado único donde capitales y procesos de producción se desplazan más rápida y libremente que nunca.

Por lo mismo la globalización es diferente a lo que históricamente se ha conocido como mundialización de los mercados, internacionalización o transnacionalización. Estos procesos trataron especialmente de expansión de la mercantilización de todas las relaciones sociales por el mundo entero y después de la Segunda guerra mundial, en la existencia de varias empresas multinacionales que actuaban como casas matrices desde los centros desarrollados y un gran número de subsidiarias que producían para sus mercados locales. En la economía globalizada el diseño y producción de bienes se realiza en cualquier lugar. Lo que corresponde a una nueva organización espacial de la producción y el consumo. La capacidad de producir y exportar ha sido dispersada a naciones periféricas. En la fábrica global la producción involucra a muchos países, cada nación desarrolla tareas en las que tienen ventajas de costo. (conformándose las llamadas “Cadenas Mercantiles Globales”).¹⁵⁷ En otras palabras, como afirma Zizek, “..como culminación de este proceso hallamos la paradoja de la colonización en la cual sólo hay colonias, no países colonizadores: el poder

¹⁵⁶ Brunner, José Joaquín. *Globalización cultural y posmodernidad*. Fondo de Cultura Económica, 1998, Chile. Pág. 11.

¹⁵⁷ Wallerstein, Immanuel. *El capitalismo histórico*. Siglo XXI, 1988, Madrid.

colonizador no proviene más del Estado-nación, sino que surge directamente de las empresas globales."¹⁵⁸

Esta fragmentación geográfica de la producción junto con la implementación política del crédito,¹⁵⁹ son la base para el rasgo económico central de la globalización, la potenciación del ámbito financiero, del capital, el cual adquiere, gracias al desarrollo tecnológico, una movilidad y autonomía nunca antes vista.

Es en el aumento de los flujos financieros (posible gracias al desarrollo tecnológico y su autonomía) en donde mejor se expresa el mercado global. Entendido como un sistema rápido, que no reconoce fronteras, activo las veinticuatro horas, que abarca todos los ámbitos. El sistema financiero es tan importante en el mundo globalizado de hoy que el valor de los flujos financieros supera con creces el de los flujos comerciales. La economía mundial se mueve por el dinero y ya no por las mercancías. Así Giddens afirma que lo verdaderamente particular de la globalización (que la diferencia del capitalismo anterior) es "...el nivel de flujos financieros y de capitales. Ajustada como está al dinero electrónico - dinero que sólo existe como dígitos en ordenadores-, la economía mundial de hoy no tiene paralelo con épocas anteriores."¹⁶⁰

"Las finanzas han adquirido vida propia, pero una vida fantasmagórica por tratarse de flujos en los cuales en realidad no se mueve nada: las enormes sumas de las que se trata no son transferidas de veras de un país a otro - son símbolos en las pantallas de unas computadoras en diferentes lugares del mundo. Es la más perfecta anticipación de la realidad virtual de la que hablan algunos de los mejores autores de ciencia-ficción (...) Esta expansión y dominio de las finanzas están siendo viabilizados por los adelantos de la informática y las comunicaciones, los cuales han hecho posibles incluso las transacciones financieras desde el hogar a través de ordenadores sin mover un solo papel y un solo billete "reales". Además,

¹⁵⁸ Žižek, Slavoj. *Multiculturalismo, o la Lógica Cultural del capitalismo multinacional* en "Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo," Paidós, 1997, España. Pág. 171.

¹⁵⁹ Bonefeld, Werner (s/f). *Las Políticas de la Globalización: Ideología y Crítica* en <http://ceci.net/globalización/>

¹⁶⁰ Giddens, A. 2000, Op. Cit., Pág. 22.

remiten al hecho de que la modernización económica se produce básicamente por vía del capital financiero.¹⁶¹

De ahí que el término globalización da clara cuenta de que hoy el ámbito de funcionamiento del capital es el planeta (el globo) entero, superando así las diferencias propias de este, como lo son por ejemplo la diferencia de carácter territorial o de horario.

iii.- Globalización y Cultura

Todo este proceso tecno-económico de la globalización (como lo son por ejemplo la expansión del mercado, el desarrollo -tanto en velocidad como en expansión- de las comunicaciones, la fragmentación geográfica de la producción, etc.) ha aumentado las interacciones culturales, incorporando a nuestro horizonte culturas que hasta hace pocas décadas eran ajenas.¹⁶² De ahí que García Canclini entienda a la globalización como el paso de identidades culturales tradicionales y modernas, de base territorial, a otras modernas y postmodernas, de carácter transterritorial,¹⁶³ lo que tiene una clara relación con las nuevas pautas de producción global. Lo que dota a la globalización de un correlato cultural, el cual se ha dado en llamar "postmodernismo", el que expresaría culturalmente esa nueva realidad global¹⁶⁴ con la constitución de una cultura que en palabras de Smith es "indiferente al lugar y a la época."¹⁶⁵ Como concepto es tanto o más complejo que el de globalización, ya que en él se entrecruzan discusiones provenientes desde la Filosofía, las Ciencias Sociales, las artes plásticas, la literatura, etc. (incluso se discute su existencia como tal). No viene al caso aquí adentrarse en esta discusión, basta entender que los procesos que generan la globalización tienen un impacto cultural que, a grandes rasgos, implican el replanteamiento de los vínculos sociales, tanto a nivel global como local.¹⁶⁶

¹⁶¹ Sonntag, Heinz & Arenas, Nelly. *Lo Global, lo Local, lo Híbrido. Aproximaciones a una discusión que comienza*, presentación para América Latina del programa management of Social Transformations (MOST), documento de debate N° 6, Buenos Aires, Argentina, 30 de marzo, 1995, en: <http://www.unesco.org/most/>.

¹⁶² García Canclini, Néstor. *Globalizar o Defender la Identidad. ¿Cómo Salir de esta Opción?* en *Nueva Sociedad* N° 163, septiembre-octubre, 1999.

¹⁶³ García Canclini, Néstor. *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. Grijalbo, 1995, México.

¹⁶⁴ Brunner, J. J. 1998, Op. Cit.

¹⁶⁵ Smith, Anthony. 1997, Op. Cit. Pág.144.

¹⁶⁶ La idea de "replanteamiento" de los vínculos apunta a que estos sufren transformaciones que no

De ahí que Brunner pueda afirmar que “Ha cambiado nuestra representación espacio-temporal del mundo y, con ello, se han modificado también las coordenadas de nuestra experiencia personal. La instantaneidad rige ahora sobre la historia y un nuevo tipo de riesgos –incertidumbres fabricadas– amenaza el tejido de seguridades y certezas en que se fundó hasta aquí la conciencia de sí mismo de occidente. Tales amenazas se expanden e intensifican junto con el aumento del potencial destructivo-creativo de los sistemas de producción control e información, poniendo en jaque simultáneamente la naturaleza exterior y el orden interno de las culturas.”¹⁶⁷

Aun cuando se puede afirmar que la globalización ha desestructurado una buena cantidad de construcciones culturales previas a ella, el resultado de este proceso aún no es claro, al contrario lo único que se puede constatar es una conflictiva tensión cultural, que “enfrenta” por ejemplo lo local con lo global, que repotencia viejos vínculos, o genera otros nuevos en base a principios tradicionales, a la vez que se vislumbran patrones culturales bastante homogéneos en distintas partes del mundo. De hecho la misma idea de la desterritorialización puede ser puesta en duda por fenómenos como el conflicto mapuche, en el que el tema territorial está muy lejos de ser irrelevante y precisamente se puede pensar que a sido reforzado por las dinámicas de la globalización.

Por lo que en todo caso se está muy lejos de poder estandarizar los modos de vida, ya que la globalización ha desencadenado una revitalización de identidades étnicas, de construcción de nuevas identidades en las zonas urbanas de pobreza, de resurgimiento de nacionalismos (incluso exacerbados) y de vuelta a lo religioso. De esa forma, mientras se profundiza la integración entre distintas sociedades, se pueden observar, al mismo tiempo, tendencias hacia la diferenciación. En definitiva la globalización pone en juego una nueva forma de concebir las diferencias e igualdades de la vida social.

Algunos de los efectos de estos procesos van “desde la reafirmación de la integración

necesariamente (pudiendo serlo) implican su abandono, si no que al contrario incluso se pueden ver fortalecidos.

¹⁶⁷ Brunner, J. J. 1998. *Op. Cit.* Pág. 143-144.

cultural por la vía de tradicionalismos que vigorizan sus vertientes mesiánicas (ej.: Islam); el fortalecimiento de lo étnico-territorial y religioso; la apetencia indiscriminada por alcanzar el estilo de vida de las sociedades industriales occidentales "a cualquier costo"; la búsqueda de una incorporación selectiva a ese estilo de vida (ej.: algunos países de Asia) o su enfático rechazo (por países, estamentos y grupos sociales) ante la imposibilidad de alcanzar los requerimientos materiales que expresan ese estilo."¹⁶⁸

Si, en una dimensión intrasocial se vislumbra que surgen "diversas subculturas del rechazo, articuladas en torno a los ejes a lo largo de los cuales se distribuyen las desigualdades y se estructuran las nuevas contradicciones en la sociedad capitalista".¹⁶⁹ Muchas de estas reacciones se expresan bajo la forma de nuevos movimientos sociales que si bien responden a nuevas preocupaciones dan cuenta sobretudo de nuevas identidades (como el caso de los movimientos étnicos o religiosos). Incluso la anomia es interpretada como parte de una transformación cultural.¹⁷⁰ Eso tiene relación con la pérdida de fortaleza de los Estados-naciones como las instituciones de cohesión social, junto con la reestructuración y transferencia de las funciones políticas de los actores tradicionales (partidos políticos, sindicatos, etc.) a nuevos actores, lo que hace declinar las formas tradicionales de representación e identificación política. Por ello, entre otras razones, las culturas nacionales, sin desaparecer, van transformándose a partir de interacciones con otras culturas.

iv.- Globalización y Política

En su dimensión política la globalización ha conllevado un replanteamiento tanto de la Democracia como del Estado, pilares fundamentales del orden político de la modernidad, que podría incluso leerse como un cuestionamiento.

Así tras la caída del bloque soviético¹⁷¹ la Democracia, en su versión liberal, es impuesta como el único sistema político compatible con los procesos de globalización, por lo

¹⁶⁸ Fernando porta et. al. 1996. Op. Cit.

¹⁶⁹ Brunner, J. J. 1998, Op. Cit. Pág. 129.

¹⁷⁰ Brunner, J. J. 1998, Op. Cit. Pág. 130.

¹⁷¹ A lo que se suman los procesos paralelos de democratización en América Latina ocurridos en la misma época.

mismo se podría hablar de una globalización del modelo democrático, ya que la universalización de la democracia (liberal) es una condición para la socialización de los valores asociados al desarrollo de la globalización.¹⁷²

Sin embargo esta relación entre globalización y democracia es compleja, ya que la globalización tensiona a la democracia por que no funciona con los mismos parámetros con que esta siempre se ha pensado, su lógica de mercado “..socava (a) la democracia en el sentido clásico. El estado democrático pareciera ser reemplazado por un estado ‘eficiente’ que enfatiza los criterios de mercado en su regulación de las demandas sociales a expensas de los valores y obligaciones democráticas.”¹⁷³

En este sentido la incorporación de la globalización a las lógicas de la democracia cuestiona su fundamentación política, como sistema de resolución de los conflictos sociales, y por ende cuestiona su sentido al cuestionar la capacidad de la política para controlar el mundo¹⁷⁴ porque la naturaleza de la situación debilita el papel que tradicionalmente le correspondía a la democracia y a la política en general. En este vacío ha penetrado la “eficiencia” tecnocrática que reemplaza a la “retórica” de políticos, lo que produce la contradicción de que mientras la globalización crea problemas sociales, económicos, ecológicos y de identidad que son en su esencia políticos y cuya solución es reclamada por los ciudadanos al sistema político, socava las bases del mismo, incapacitándolo para resolverlos.¹⁷⁵

Tampoco puede afirmarse que las estructuras estatales construidas a lo largo de los siglos XIX y XX permanezcan inalteradas y no estén sujetas a las presiones de la globalización. Al contrario esta ha afectado de manera dramática la importancia y el rol del Estado. La dinámica económica y la revolución tecnológica contemporánea han alterado la naturaleza del tiempo y el espacio, cambiando la forma de concebir la geografía en la

¹⁷² Fernando Porta et. al. 1996, Op. Cit.

¹⁷³ Hirsch, Joachim. 1995, Op. Cit.

¹⁷⁴ Giddens afirma que la globalización “No es un orden mundial dirigido por una voluntad humana colectiva. Más bien esta emergiendo de manera anárquica..”, 2000, Op. Cit. Pág. 31.

política global, haciendo las fronteras obsoletas. La permeabilidad de las fronteras afecta la capacidad de control que puede ejercer el Estado, por ende afecta al sentido mismo que tradicionalmente tuvo.

Este cuestionamiento de las fronteras conlleva una pérdida de soberanía, de autonomía, por parte del Estado (deja de ser el ente todopoderoso respecto al cual nada más grande puede ser pensado), el cual al "integrarse" a la globalización reduce sus áreas de maniobra, mientras se desarrollan y fortalecen las organizaciones que funcionan con una lógica global acorde con los parámetros de la globalización, como lo son las instituciones internacionales, las transacciones comerciales y financieras internacionales, la cooperación e integración regional, las dinámicas subnacionales y las organizaciones no gubernamentales. Por lo mismo el Estado queda desfasado de muchas de las dimensiones en que se desenvuelve la globalización, así para algunos problemas, el Estado se vuelve demasiado grande y para otros demasiado pequeño. Ciertos procesos centrales se han vuelto incontrolables para los Estados, por ejemplo la regulación de los flujos financieros internacionales.

Esto, sin embargo, no significa la desaparición del Estado, este todavía controla la defensa territorial, regula ciertas actividades económicas, legisla en lo social, etc. Al contrario el Estado es un eficaz agente de la globalización, de hecho es una condición para la implementación de una economía única a nivel mundial.¹⁷⁶

Pero tampoco permanece inmutable. La globalización transforma el rol económico del Estado que pasa de usar la economía como herramienta de integración¹⁷⁷ a buscar proveer, en condiciones de competencia con otros estados, las mejores condiciones para el capital, a fin de seducir al capital móvil global y atraerlo hacia su territorio nacional. Para ello se moviliza completamente y prepara a su territorio y a su pueblo para esta "guerra económica" (capacitación, paz social, etc.). El capital necesita del Estado, pero puede

¹⁷⁵ Respecto a las limitaciones de la política como cohesionador social en la actualidad ver el trabajo de Carlos Cousiño y Eduardo Valenzuela, "*Politización y monetarización en América Latina*". Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. 1994. Santiago.

¹⁷⁶ Sonntag, Heinz. (s/f), Op. Cit.

¹⁷⁷ Cousiño, C. y Valenzuela, E. 1994, Op. Cit.

escoger el Estado que más le convenga. Para eso, en ese ámbito, el Estado debe ser fuerte y activo, porque la globalización no es un fenómeno impulsado únicamente por el mercado. “Las políticas (ej: la remoción de las barreras que los separan y la armonización de prácticas e instituciones nacionales disímiles) también juegan un papel importante. Con frecuencia, la armonización o la remoción de regulaciones es una respuesta a las presiones del mercado. Pero en ocasiones son las decisiones de política las que promueven y aceleran la integración de los mercados y, por consiguiente, el movimiento hacia la globalización.”¹⁷⁸ Es lo que Paul Cerny ha denominado “Estado de competencia”,¹⁷⁹ lo que en el caso de Chile se expresa en la idea de “Chile Corp.”¹⁸⁰ El Estado adquiere aquí una suerte de rol mediador entre el capital financiero global y la población local.

v.- Globalización y Estado-nación

Ciertamente es innegable que, más allá de la discusión respecto a si tiende a desaparecer como afirma Kenichi Ohmae¹⁸¹ o al contrario pueda verse fortalecido en ciertos aspectos,¹⁸² el Estado-nación, como modelo político cultural instaurado desde el siglo XIX, no queda indemne ante el avance de las dinámicas de la globalización.

Claramente el modelo de comunidad que sustenta parece vaciarse de sentido. Así, por el lado económico, el hecho de que el capital se remita al orden global rompe con un pilar central, la lealtad. Esto por que, siguiendo a Slavoj Zizek, “La empresa global rompe el cordón umbilical que la une a la nación materna y trata a su país de origen simplemente como otro territorio que debe ser colonizado (...) En un principio (desde luego, ideal) el capitalismo se circunscribe a los confines del Estado-nación y se ve acompañado del comercio internacional (el intercambio entre Estado-nación soberanos); luego sigue la relación de colonización, en la cual el país colonizador subordina y explota (económica,

¹⁷⁸ Fernando Porta et. al. 1996, Op. Cit.

¹⁷⁹ Cerny, Paul. 1995. *The Changing of Architecture of politics*, Sage, London citado en (1995). *Globalization and the Changing Logic of Collective Action*, *International Organisation*, 49, Otoño citado en Fernando Porta et. al. 1996, Op. Cit.

¹⁸⁰ Según Herald Muñoz, subsecretario de RR. EE., en *Ministerio de Relaciones Exteriores. 129° Aniversario*. *La Nación*, 16/diciembre/2000.

¹⁸¹ Giddens, Anthony. 2000, Op. Cit.

¹⁸² Smith, Anthony. 1997, Op. Cit.

política y culturalmente) al país colonizado. Como culminación de este proceso hallamos la paradoja de la colonización en la cual sólo hay colonias, no países colonizadores: el poder colonizador no proviene más del Estado-nación, sino que surge directamente de las empresas globales.¹⁸³ El capital no reconoce nación alguna, su lealtad es para consigo mismo, por ende la comunidad nacional ya no tiene el monopolio de la lealtad, al contrario puede perfectamente ser subordinada a intereses ajenos a ella. Se establece así una "Razón" superior a ella y a su Estado, la Razón del capital.

Aun así el principal cuestionamiento al modelo del Estado-nación se centra en los replanteamientos de los vínculos sociales que generan las dinámicas de la globalización (esbozados en el apartado de la cultura), los que en buena medida desafían la capacidad de cohesión social que dan sentido al Estado-nación. La potenciación de las identidades locales, étnicas y/o religiosas no siempre se adecuan a la identidad del sujeto nacional, lo que en otras palabras significa que el surgimiento de nuevas identidades implica una acentuación de la heterogeneidad que hace tambalear el proyecto de homogeneización propio de todo Estado-nación.

Es en relación a lo anterior que la reconversión de la democracia acentúa la problemática cohesionadora del Estado-nación. La crisis de las instituciones tradicionales de la política (partidos, sindicatos, etc.) conllevan pérdida en la capacidad de generar una representación del mundo social y por lo mismo la imposibilidad de canalizar la heterogeneidad dentro de un mismo marco identitario, que en el caso del Estado-nación se constituye precisamente a partir de una organización política.

Por lo mismo el vínculo nacional ve limitada su capacidad de convocar y supeditar la heterogeneidad social en un proyecto de comunidad. La crisis de la política (y por ende de la democracia) y la orientación competitiva del Estado no ayudan en esta tarea, de ahí que el problema central en este aspecto sea como un Estado nacional en el marco de la globalización es capaz de construir comunidad, cuando claramente las lógicas de la globalización no son compatibles con las de la comunidad nacional. De ahí que se presente

¹⁸³ Zizek, Slavoj. *Multiculturalismo, o la Lógica Cultural del capitalismo multinacional* en "Estudios

un campo fértil para la potenciación de identidades locales o globales que se mueven en planos distintos al nacional, o también de intentos como el multiculturalismo que busca aunar la existencia de heterogeneidad cultural con la construcción estatal,¹⁸⁴ buscando establecer una relación pragmática, y no de identidad, entre el aparato de poder y la construcción comunitaria, lo que en palabras de Zizek, es “la lógica cultural del capitalismo”.¹⁸⁵

Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo.” Paidós, 1997. España. Pág. 171.

¹⁸⁴ Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos?*. Fondo de Cultura Económica, 1998, Argentina.

¹⁸⁵ Zizek, Slavoj. 1997. Op. Cit.

VI.- EL ESTADO CHILENO Y LA PRESENCIA DE LOS MAPUCHES.

El presente capítulo busca dar cuenta en forma sucinta de la relación histórica que el Estado chileno ha entablado con los mapuches y de cómo en la actualidad esta se ha modificado, de tal forma, que permite hoy en día referirse a ella como un conflicto (en los términos delineados en la introducción).

i.- La perspectiva histórica.

a) El Estado frente a los Mapuches.

Para el naciente Estado chileno de la independencia los mapuches se constituyeron en un importante símbolo nacional, fueron presentados como uno de los fundamentos de la nación, tanto así que lo mapuche fue incorporado a la simbología patria, como por ejemplo en el primer escudo nacional (el de la llamada "Patria vieja") y posteriormente en la bandera de "la jura de la independencia" (que es básicamente la actual) que incorpora el "Guñelve" (estrella de ocho puntas, importante símbolo mapuche¹⁸⁶). Lo mapuche, estereotipado como encarnación de la naturaleza libertaria, fue incorporado al proyecto nacional en que se abocó la lucha independentista. Los mapuches no fueron vistos como algo ajeno a lo que sucedía, ellos eran (quisieranlo o no) parte de la nacionalidad chilena.

El nuevo Estado proclamó la igualdad universal de todos los individuos, por lo que los mapuches (y todos los indígenas) fueron automáticamente concebidos como chilenos, y como tal iguales a todos los demás chilenos. El Estado pasa así a desconocer toda diferenciación sociocultural (muy asociada a los privilegios de la nobleza colonial) y a constituirse a partir de un solo tipo de sujeto político, el ciudadano. Es importante acotar aquí la diferencia con respecto a la política estamental colonial española que sustentaba y reproducía la diferencia, que traía consigo privilegios y deberes, y que en el caso de los indígenas si bien generaba políticas de explotación (como la encomienda) a la vez establecía

sistemas de protección de lo indígena (como lo fueron los llamados "pueblos de indios"), los cuales durante la colonia eran considerados sujetos sociales particulares frente a los cuales se dictaban normas especiales. La igualdad implicó entonces la eliminación de toda la política "proteccionista" (como también segregadora) que la colonia había implementado para los indígenas, lo que trae como consecuencia el fin de los pueblos de indios y de los indígenas de la zona central.¹⁸⁷

Esta concepción se resume bien en un bando de O'Higgins del 4 de marzo de 1819: "El gobierno español, siguiendo las máximas de inhumana política, conservó a los indígenas habitantes de la América bajo la denominación degradante de Naturales. Era esta una raza abyecta que pagando un tributo anual, estaba privada de toda representación política y de todo recurso para salir de su condición servil (...) En una palabra nacían esclavos, vivían sin participar de los beneficios de la sociedad, y morían cubiertos de oprobios y miseria. El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado con quienes tendrán igual voz y representación concurriendo por sí mismos a celebrar toda clase de contratos, a la defensa de sus causas, a contraer matrimonio, a comerciar, a elegir las artes que tengan inclinación, y a ejercer la carrera de las letras y las armas para obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud."¹⁸⁸

Sin embargo esas leyes no pudieron ser aplicadas del río Bio-Bio al sur, donde los Mapuches se mantuvieron independientes de la jurisdicción práctica del Estado chileno. Por lo cual aún siguieron manteniendo, tras la independencia y la formación de la República, su categoría de sujetos diferenciados del resto de los chilenos.

excepción de
la ley del sur

Ya hacia mediados del siglo XIX cambia el estereotipo y se empieza a instalar la idea de que los Mapuches eran "una pálida remembranza de lo que fueron, raza degradada por el

¹⁸⁶ Spotorno, Radomiro. "La estrella de Arauco", en Revista Patrimonio Cultural, n°14, año IV, Mayo 1999, Santiago.

¹⁸⁷ Bengoa, José. *Breve historia de la legislación indígena en Chile*. Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), serie Documentos, 1990, Santiago.

¹⁸⁸ Bengoa, José. 1990. Op. Cit. Pág 12.

Proceso de
estereotipación del mapuche
Mapuche = / mapuche obrero ← proceso de 82
colonización

alcohol', se afirmaba, sin capacidad de vivir civilizadamente. Son gente acabada.¹⁸⁹ Estereotipo este que surge asociado con el proceso de expansión del Estado al territorio mapuche, buscando incorporar esas tierras a la jurisdicción estatal, y que descalifica al mapuche como trabajador y por lo tanto legitima el quitarle la tierra como única forma de hacerla realmente productiva para las necesidades económicas del Estado.¹⁹⁰ Así el año 1866 se dictaron las primeras leyes de ocupación del territorio Mapuche. Se decretó que todas las tierras al sur del río Bio-Bio pertenecían al fisco, lo que implícitamente reconocía la nula presencia efectiva del Estado chileno en esas tierras. Hasta el año 1880 hubo avances y retrocesos, pero, en general, los mapuches conservaron su tierra.

Para 1883¹⁹¹ los mapuches han sido derrotados y el ejército chileno tiene el control de todo este territorio. El Estado empieza entonces un proceso donde por un lado asienta su dominio (fundando ciudades y fuertes) y a la vez junto a esto promueve la incorporación de las tierras a la producción nacional (en otras palabras las abre al mercado), entregándola (ya sea a través de remates, concesiones, etc.) a propietarios nacionales o extranjeros.

Aquí se marca un punto de inflexión en la política que desarrolla el Estado hacia lo indígena. El mapuche pasó a ser concebido como un distinto, el Estado reemplazó la igualdad por la alteridad, por lo que el mapuche no fue tratado como a cualquier colono (seguía siendo un borracho ignorante que no merecía que se desperdiciara tierra en él), si no que al contrario se le marginó, se le encerró. Surgió así la política de reducción,¹⁹² que estableció que a los indígenas se les daría un título, llamado de Merced, sobre parte de las tierras que poseían.

¹⁸⁹ Bengoa, José. *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Planeta. 1999, Santiago. Pág. 32.

¹⁹⁰ Pinto, Jorge. "La ocupación de la Araucanía en el siglo XIX. ¿Solución a una crisis del modelo exportador chileno?", en *Nútram*, año VI, 1990, Chile. Para una revisión más extensa de los estereotipos sobre los mapuches y la diferencia entre la época de la independencia y la 2ª mitad del siglo XIX ver Pinto, Jorge. 2000, Op. Cit.

¹⁹¹ Se toma este año como referencia de la consolidación de la ocupación por que es en este año que se funda Villarrica (01/1/1883), la última de las ciudades fundadas en este proceso. Pinto, Jorge. Op. Cit. Pág. 170.

¹⁹² El "censo de los indios araucanos" del año 1907 señaló que existían 101.118 Mapuches, se afirma que se entregaron 536.000 hectáreas en títulos de Merced de las 10.000.000 de hectáreas del territorio en que vivían los Mapuches. Por lo que la superficie promedio por persona fue de menos de 5 hectáreas. Aquí está el origen del minifundio Mapuche. En la actualidad se calcula que la población rural de las comunidades Mapuches deben ser unas 230.000 personas que ocupan unas 400.000 hectáreas. Entre los años 1884 y 1929 los Mapuches fueron agrupados en 3.000 comunidades, en 1970 ese número se había reducido a 2.000, y en la década de los ochenta no son más de 600. Véase Bengoa, José. 1999, Op. Cit.; Calbucura, Jorge. 1994, Op. Cit.

Esta entrega de títulos¹⁹³ ocurrió entre los años 1884 y 1927 y significó el fin de las antiguas comunidades. Se generaron nuevas comunidades interviniendo las estructuras jerárquicas tradicionales. Lo que trajo graves conflictos entre los mismos Mapuches. Ahí se agrega un factor a la división y fragmentación interna del pueblo Mapuche.¹⁹⁴

El resto de las tierras fue rematada por el Estado para su colonización. En una primera instancia la mayor parte de estas fueron adjudicadas a las empresas de colonización, que traían colonos desde Europa, tratando en cierta medida de reproducir el proceso de colonización alemana de las tierras huilliches. Sin embargo, estos colonos en su gran mayoría rápidamente vendieron sus tierras y partieron a las ciudades. Posteriormente la colonización extranjera, que comparativamente fracasó, fue reemplazada por grandes propietarios oligárquicos chilenos quienes dieron origen a los grandes fundos de la zona sur.¹⁹⁵

Estos grandes propietarios buscaron extender sus tierras a costa de las comunidades mapuches, mediante violencia, subterfugios legales o ambos a la vez. Estas tierras quitadas son las llamadas "usurpadas". Es interesante hacer notar en este punto que la discusión actual en torno al tema de la recuperación de tierras se centra especialmente en este punto, o sea que la mayoría de los actores buscan recuperar esas tierras, esas 500.000 hectáreas (de las cuales hoy en día no les quedan más de 200.000) y no más, en palabras de Bengoa "El movimiento indígena del siglo XX, cuando habla de *usurpación de tierras* se refiere a estas tierras cedidas por el Estado."¹⁹⁶ Se podrá discutir que, para algunos grupos, eso sólo es un primer paso para peticiones mayores o no, pero lo interesante es que esas 500.000 ha. se constituyen en un referente simbólico de la relación con el Estado chileno, ya que esas fueron las tierras que el Estado les dió y por la que tiene que hacerse responsable. Esas tierras son el "origen legal de la propiedad indígena y el punto obligado para cualquier legislación."¹⁹⁷

¹⁹³ Llamada también radicación indígena.

¹⁹⁴ Foerster, Rolf y Sonia Montecinos. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. CEM, 1988, Santiago.

¹⁹⁵ Pinto, Jorge. 2000, Op. Cit.

¹⁹⁶ Bengoa, José. 1990, Op. Cit. Pág. 23.

¹⁹⁷ Bengoa, José. 1990, Op. Cit. Pág. 23.

Cuando el año 1927 se promulga la ley que concluye con la entrega de Títulos de Merced también se crea el tribunal especial de división de las comunidades indígenas. Esta ley estableció la posibilidad de dividir y vender las tierras comunitarias en un plazo de diez años. Creó cinco juzgados de indios encargados de dividir las comunidades Mapuches que así lo quisiesen. El año 1931 se funden todas las leyes anteriores, los diez años de prohibición se debían cumplir entonces en 1941. Ese año 1941 se produjeron numerosas inscripciones de títulos y documentos. Pero además se dictó una prórroga del plazo, y ocurrió así sucesivamente hasta 1961, en que una nueva ley firmada por el presidente Jorge Alessandri que fijaba un plazo de quince años en que se prohibía la venta de tierras indígenas.

Pero más allá de las diferencias que puedan existir entre una ley y otra, a lo largo de estos años (1927-1961), todas las legislaciones mantienen dos elementos en común, y que son centrales para vislumbrar la política seguida por el Estado chileno (por sobre las diferencias políticas de los distintos gobiernos) con respecto a los mapuches. Estos dos elementos son, por un lado el reconocimiento de las tierras mapuches a partir de los títulos de merced "las leyes modernas chilenas han reconocido el origen del derecho positivo, de la legalidad, en la posesión de los títulos de merced entregados por el Estado a los indígenas"¹⁹⁸ y por otro lado el objetivo de lograr dividir (a mayor o menor plazo) las comunidades mapuches.

En todo este período y en especial desde el inicio de la Reforma Agraria el mapuche vuelve a ser redefinido por el Estado, ya no implica una alteridad irreductible si no que, como campesino, pasa a integrarse y regirse por las dinámicas de la sociedad nacional. Así durante el gobierno de Allende se dictó la ley N° 17.729 (en 1972), la cual en el contexto de la reforma agraria, intentó aumentar el número de hectáreas de las tierras de las comunidades indígenas. Es particularmente interesante, en este sentido, la participación que los mismos mapuches adquieren en los procesos de expropiación de tierras. Si bien estas seguían estando inspiradas por el objetivo final de lograr la "integración plena" de los mapuches a la sociedad nacional, tenía la particularidad (que la diferenciaba de las anteriores) de no centrarse en la búsqueda de la división de las comunidades, ya que estas no eran necesariamente vistas

¹⁹⁸ Bengoa, José. 1990, Op. Cit. Pág. 39.

(como antes) como un factor de retraso y pobreza, ya que el progreso se daría ahora dentro del marco de la política de Reforma agraria impulsada por una concepción socialista del agro.

La instalación de la dictadura militar dejó sin efecto la ley del '72 y retoma (ahora con las condiciones políticas más propicias) los objetivos centrales de las legislaciones del siglo XX, lo que condujo mediante la ley N° 2.568 del año setenta y nueve, a una política abierta y explícita de dividir, de una vez por todas a las comunidades indígenas y a una regularización de las propiedades divididas por las leyes anteriores. Tras esta nueva legalidad estaba el interés geopolítico de los militares de terminar para siempre con el posible conflicto étnico, "Los militares creyeron o les hicieron creer, que si se dividían las comunidades se disolverían los mapuches como sociedad, perderían fuerza, se integrarían a la sociedad y sobre todo, se solucionarían los litigios."¹⁹⁹ Así entonces esta nueva legislación dividió las comunidades. Al liquidarlas, esas tierras eran iguales a cualquier otra, y caducaba así la categoría jurídica del indígena, lo que en palabras del ministro de agricultura (no es casualidad que sea precisamente el ministro de este ramo a quien le corresponda el tema indígena) de la época significaba que, "la nueva ley implica un nuevo enfoque: en Chile no hay indígenas, son todos chilenos."²⁰⁰

→ Mapuche = chileno

Es realmente notable lo violentamente tajante con que los militares pretendieron "solucionar" el tema indígena, decretando (o sea afirmando por ley) el fin de lo indígena, "Dejaran de llamarse tierras indígenas e indígenas sus habitantes."²⁰¹ Nuevamente se pretendió imponer positivísticamente la lógica de la igualdad universal y nuevamente el discurso oficial aludió a la figura del mapuche valiente y fundamento de la nación y como justificativo de su plena y total integración a la sociedad chilena. Se retoma ahora el discurso levantado durante la época de la independencia nacional, pero ahora detentado por una dictadura militar. Se podrá argüir que sus razones y motivaciones son distintas (si aceptamos que durante la independencia había un genuino sentimiento de igualdad y entendemos que durante la dictadura lo que primaba era el interés de incorporar las tierras mapuches al

¹⁹⁹ Bengoa, José. 1999. Op. Cit. Pág. 174.

²⁰⁰ Gacitúa, Estanislao. "Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones mapuches en los últimos 17 años", en *Nütram*, año VIII, n° 28, 1992, Chile. Pág. 29.

²⁰¹ Bengoa, José. 1990, Op. Cit. Pág. 46.

mercado), pero esto no quita que en definitiva los valores a los que apelan ambos discursos sean los mismos y que los resultados culturales no sean muy distintos.

Con el retorno de la democracia se dicta la Concepción mapuche que se conoció como ley indígena sobre la "Protección Fomento y Desarrollo de las Poblaciones Indígenas" (1993), que, entre otras cosas, estableció la compra y venta de tierras indígenas sólo entre mapuches, se creó además el llamado fondo de tierras, que tiene como objetivo el comprar tierras a personas no mapuches para ser entregadas a los mapuches y se crea la Conadi como organismo estatal para abordar el tema indígena. Se nota entonces que con el retorno a la Democracia cambia la concepción que el Estado tiene de los mapuches, en la que el "paradigma" igualitario y universalista es reemplazado por uno "particularista", en el cual se reconoce al indígena como diferente, como un sujeto sociocultural en sí y se trata de elaborar una legislación que proteja y haga viable esa diferencia dentro de los marcos de la sociedad nacional. Esto por supuesto no significa que el Estado haya renunciado a lograr la integración de los mapuches, sino que más bien ha cambiado, en cierta medida, la modalidad de esa integración. Estableciendo vías institucionales, como lo son la Conadi y la ley indígena, que permitan abarcar al mundo indígena desde el Estado. Lo cual puede relacionarse con un proceso que vive el propio Estado respecto al conjunto de la sociedad, generado por el impacto político y cultural que significó la dictadura, como también por su introducción en la de las lógicas de la globalización.²⁰²

b) La estrategia política mapuche.

Una de sus características es que no hay organizaciones unitarias (para toda la etnia), sino que predomina un carácter fragmentario y no jerárquico de la estructura de poder.²⁰³ Pero aún así, ante la gran gama de organizaciones mapuches,²⁰⁴ es posible observar un eje

²⁰² Son interesantes en este sentido los planteamientos de Cousiño y Valenzuela respecto a la instauración de la monetarización como una dimensión distinta de vinculación social, en la cual al Estado le cabe un rol aun no determinado. En una línea parecida se pueden entender los postulados de autores como Moulian.

²⁰³ "...existiría un conjunto de valores correspondientes a este estado de cosas: independencia personal; responsabilidad personal de un individuo para otro, la que debe reconocer otorgándole derecho recíproco, etc." Foerster, Rolf y Sonia Montecinos. 1988, Op. Cit. Pág. 185. Para una visión histórica de la fragmentación estratégica mapuche en la época de la ocupación ver Pinto, Jorge. 2000, Op. Cit.

²⁰⁴ Solamente entre el periodo 1910-1970 se pueden contar 8 grandes organizaciones, sin contar las

reivindicativo central, del cual todas las organizaciones de una u otra forma se hacen parte y que es la lucha por la tierra y por la obtención de recursos y servicios por parte del Estado. Es alrededor de ese eje reivindicativo que se generan la gran variedad de organizaciones. "Hay un dinamismo que hace posible tácticas y estrategias diferenciadas, ya sea por la presencia de figuras carismáticas (Manuel Aburto Panguilef, Venancio Coñoeapan) o por el contexto político (el radicalismo, el populismo de Ibañez, el 'reformismo' de Alessandri, de Frei y de Allende). No obstante, vestidos los dirigentes con ropajes ideológicos extremos (de conservadores a comunistas), el sello de lo indígena perseveró."²⁰⁵

El liderazgo histórico de estas organizaciones recaía en personas que tenían una especial relación con la sociedad y el mundo chileno, manejaban bien el idioma, tenían cierto grado de educación y detentaban dentro de la sociedad mapuche algún grado de jerarquía social. "Los líderes de estas organizaciones no emergieron desde las comunidades. Su origen se situó entre los mapuches letrados que se desempeñaban como maestros (en escuelas y liceos) o en el comercio. A su vez la mayoría de los dirigentes fueron hijos o descendientes de caciques acomodados, "leales" al Ejército Chileno durante la Pacificación. De este modo tuvieron temprana conciencia del poder de la política para lograr la solución de los problemas de su pueblo."²⁰⁶

En la búsqueda de establecer un diálogo con la sociedad nacional, las organizaciones mapuches "...han tratado de 'traducir' sus aspiraciones en imágenes y lenguajes comprensibles al resto de los chilenos. Cuando en las organizaciones populares de comienzos de siglo se utilizaban el concepto de 'sociedades' ellos formaron sus propias sociedades, la Sociedad Caupolicán, la Sociedad Galvarino y numerosas otras. Al hablarse en el país de 'frentes', ellos formaron sus propios frentes, el Frente Único Araucano (...) Al hablar de 'corporaciones de desarrollo', hicieron lo propio creando la Corporación Araucana. Ha sido la necesidad de establecer puentes por los cuales se puede transitar"²⁰⁷

innumerables organizaciones de carácter local. Para un análisis crítico sobre las organizaciones mapuches ver Marimán, José. "Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional.", en <http://www.xs4all.nl/~^rehuc/art/jmarl.html>.

²⁰⁵ Foerster, Rolf y Sonia Montecinos. 1988, Op. Cit. Pág. 359.

²⁰⁶ Foerster, Rolf y Sonia Montecinos. 1988, Op. Cit. Pág. 14.

²⁰⁷ Bengoa, José. 1999, Op. Cit. Pág. 121.

El caso de Venancio Coñoeppán y la Corporación Araucana es significativo en este sentido. Así cuando Pedro Aguirre Cerda funda la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO) como motor de la industrialización y desarrollo del país, Coñoeppán, uno de los líderes del movimiento mapuche más importantes de este siglo, crea la Corporación Araucana (heredera de la Sociedad Araucana), con la idea buscar el desarrollo y fomento del pueblo araucano.

Durante el segundo gobierno de Carlos Ibáñez del Campo Coñoeppán es nombrado Ministro de Tierras y Colonización y varios de los gobernadores designados por el gobierno en la región de la Araucanía eran miembros de la Corporación Araucana. Durante esos años se funda el Departamento de Asuntos Indígenas (DESIN), primera organización estatal encargada de los temas indígenas, se organiza el primer programa de becas indígenas, los mapuches pueden acceder a créditos del Banco del Estado. "El mayor logro fue la oposición de Coñoeppán a la división de las reservas o comunidades indígenas (...) consideraba que la comunidad era la defensa de la cultura, de la vida de la sociedad indígena."²⁰⁸

Luego de Carlos Ibáñez, la Corporación Araucana apoya la candidatura de Alessandri, quién tras ser elegido, dió un nuevo impulso al proceso de división de las comunidades (Ley 14.511). La política indígena de Alessandri llevó a la deslegitimación de la Corporación Araucana dentro del mundo indígena, y a su inutilidad para el Estado (que ahora establecía una política propia y directa desde él hacia estos mapuches pequeños campesinos), "La suerte de la Corporación Araucana estaba echada: el Estado ahora no la necesitaba como mediadora para su política frente al mapuche. Su estrategia (la de la Corporación) había fracasado, impidiéndole continuar activando y hegemonizando el movimiento indígena."²⁰⁹

Este modelo desarrollista de Coñoeppán respondió adecuadamente a la situación política del país, pero cuando esta entró en crisis en los años sesenta se fue desperfilando y perdiendo presencia. "El agotamiento del modelo sustitutivo, como señalan los historiadores de la economía, los cambios políticos que van a ocurrir no sólo en Chile sino en casi todo el

²⁰⁸ Bengoa, José. 1999, Op. Cit. Pág. 114.

mundo, conducirán al descrédito de este discurso y su relevo por uno de corte más radical.”²¹⁰

En 1964, con Eduardo Frei Montalva a la cabeza se comenzó, ya más en serio, la reforma agraria, fomentándose el desarrollo de cooperativas campesinas e indígenas y las organizaciones indígenas vuelven a cumplir un rol político frente al Estado.

Con Allende presidente se profundiza la reforma. El gobierno expropió los fundos tomados y se los entregó a los Mapuches, de acuerdo a la ley de reforma agraria.²¹¹ Los Mapuches constituyeron centros de reforma agraria, con nombres ad-hoc a la izquierda de la época: “Che Guevara”, “Ho Chi Minh”, “Avanzar sin Transar”, etc.

Bengoa sugiere que las “tomas de fundos fueron un intento de los indígenas de recomponer la comunidad destruida en la ocupación de la Araucanía setenta años antes. Fue un intento de volver a las raíces, a la época en que las tierras eran de ellos. Fue una reconstrucción del lof, de la comunidad perdida. Por eso fue tan fuerte la movilización. Tocó la fibra más profunda del pueblo Mapuche: retornar a la vida verdadera, destruida por la colonización”.²¹² Y fue la izquierda, con su reforma agraria la que mejor representó esas aspiraciones.

Tras el golpe la gran mayoría de las organizaciones mapuches (cerca de 40) son desarticuladas, a la par del proceso de reacción contra la reforma agraria, en la que se enmarcaban las acciones de estas organizaciones como forma de recuperación de tierras y movilización social. Las organizaciones mapuches que sobrevivieron y las que fueron generadas por el régimen abogaban por una política integracionista “el concepto de identidad que las organizaciones manifestaban hacía mención a la ‘historia oficial’ Mapuche y su participación en la constitución de la nacionalidad chilena y, al mismo tiempo, sugería elementos que mostraban la posición marginal del pueblo mapuche y, por lo tanto, la

²¹⁰ Foerster, Rolf y Sonia Montecinos. 1988, Op. Cit. Pág. 291.

²¹¹ Bengoa, José. 1999, Op. Cit. Pág. 115.

²¹² Las organizaciones Mapuches ligadas a la izquierda (socialistas y comunistas) a partir de los años cincuenta van a usar como eje ordenador de su política la defensa de la tierra.

²¹² Bengoa, José. 1999, Op. Cit. Pág. 153.

necesidad de su incorporación a la sociedad chilena." El golpe entonces va a generar una división del mundo organizacional mapuche, estableciéndose claramente (más allá del tema de lo representativo) un sector pro-gobierno (integracionista) y otro de oposición.²¹³

Es, a mi entender, para este sector opositor al cual se aplica la idea de Bengoa de que el tiempo que transcurre entre el golpe de Estado y el año ochenta "tiene un valor simbólico para el pueblo mapuche. Pareciera que allí cambió la historia (...) Hasta el setenta y tres dominaron desde la derecha o la izquierda los discursos de integración del mapuche a la sociedad chilena (...) La represión habida en esos años provocó un quiebre muy profundo (...) Ese nuevo tiempo se caracterizó por la voluntad de separación de la cultura mapuche de la chilena, por la afirmación de las propias características indígenas y por el rechazo de la asimilación e incluso las antiguas ideas de integración."²¹⁴ Gacitúa comparte esta afirmación cuando dice que "en este período existe una redefinición del discurso mapuche predominante. La relación entre la sociedad mapuche y la chilena pasa a ser conceptualizada en términos del conflicto por la tierra y la sobrevivencia del pueblo mapuche. La idea de un proyecto histórico, -que asegurara las condiciones para la manutención del pueblo mapuche como pueblo indígena con una identidad diferente de la nacional- comenzó a cobrar fuerza."²¹⁵ La dictadura cambia así la concepción que un amplio sector del mundo organizacional mapuche (no necesariamente de todo el pueblo mapuche) tenía del Estado chileno,²¹⁶ quien pasa a ser visto como un ente agresor y contradictorio al interés del pueblo mapuche.

Es notable aquí constatar que si bien la política militar no se diferencia, en lo medular, de la política propugnada por gobiernos anteriores, genera, en cambio, una reacción de rechazo radicalmente superior por parte de las organizaciones mapuches opositoras, instalándose en el discurso de estas, con mucho mayor fuerza que antes, el problema de la

²¹³ Esta fragmentación organizacional podría ser relacionada también al tema de la división de las comunidades, ya que no es descomtable que en muchos casos hubo un consentimiento de las propias comunidades para su disolución a través de instaurar la propiedad individual de la tierra.

²¹⁴ Bengoa, José. 1999, Op. Cit. Pág. 163.

²¹⁵ Gacitúa, Estanislao. 1992, Op. Cit. Pág. 30.

²¹⁶ Tengo la impresión de que tanto Bengoa como Gacitúa desvirtúan la influencia que tenían las organizaciones afines al régimen militar y también la potencia discursiva de los planteamientos del gobierno. Al parecer para ellos las organizaciones opositoras representaban el sentir general del pueblo mapuche, lo que no queda claro a la hora de analizar su comportamiento electoral, sobretodo en las zonas rurales, donde la candidatura de Pinochet, el '88, obtuvo una clara mayoría.

identidad mapuche como un elemento (junto a la tierra) de sobrevivencia, delineándose un planteamiento en que la concepción de los mapuches como pequeños campesinos es reemplazada por la dimensión indígena y por ende el conflicto por la tierra pasa a ser englobado dentro del conflicto cultural.

La Democracia que vuelve tras la derrota de Pinochet en el Plebiscito de 1988 y las elecciones de 1989, se encuentra con esta nueva realidad del tema mapuche (e indígena en general). Las organizaciones mapuches opositoras (que habían desarrollado una activa participación política, elaborando alianzas con los más diversos ámbitos de la oposición al régimen), que se constituyeron en las interlocutoras del nuevo gobierno, levantaron un discurso por un reconocimiento explícito de su particularidad cultural (lo que involucra a la tierra), lo que le impide al gobierno democrático volver a levantar el viejo discurso marco del Estado nacional que desde la independencia abogaba por la igualdad universal de todas las personas. No deja de resultar paradójico que la Democracia, que se concibe como el sistema político emblemático de la igualdad, haya tenido que establecer la diferencia.

A partir de esto las organizaciones mapuches han tenido dos grandes ámbitos de acción, por un lado la Conadi, que se transformó en una vía institucional de relación entre Estado e indígenas postulando como su principal tarea velar y proteger las tierras indígenas del país. A su vez de forma paralela surgen organizaciones de carácter no institucional y más contestatario, como el Consejo de todas las Tierra o la Coordinadora Arauco-Malleco.

ii.- La conformación del conflicto actual

Es claro que el llamado "conflicto mapuche" (o también "La nueva guerra de Arauco")²¹⁷ está directamente relacionado con el desarrollo histórico arriba esbozado, con esa relación problemática entre Estado e indígenas (dentro del cual el caso mapuche es el más relevante). O sea que el llamado "conflicto mapuche" no surge de la nada, tiene claros antecedentes históricos.²¹⁸

²¹⁷ La Hora, 2/Julio/1999.

Sucintamente podemos establecer esta continuidad a partir de ciertos elementos que son centrales a la hora de concebir el conflicto mapuche y que tienen una gran semejanza a como se desarrollaron a lo largo de la historia.

Sigue estando presente de forma central el tema de la tierra (de la recuperación de las tierras usurpadas) y la pobreza que aflige al pueblo mapuche, pobreza que siempre está asociada, en mayor o menor medida a la carencia (y mala calidad) de tierras. De hecho todo el conflicto (a excepción del caso de Ralco) está focalizado en las ocupaciones o tomas de terrenos (ya sea de agricultores o empresas forestales) en los cuales distintas comunidades reivindican como suyas tierras que están en manos de particulares.

En segundo lugar se mantiene una relación Estado-mapuche marcada por la Ley y por el intento de interlocución directa. El Estado chileno sigue manteniendo una concepción legalista de su relación con el mundo indígena, históricamente ha formulado una gran cantidad de leyes a través de las cuales genera su imagen de lo indígena, imagen a la cual éste debe adaptarse, en otras palabras el indígena existe, para el Estado, sólo a través del prisma de la ley respectiva (que siempre ha pretendido la integración total de los indígenas a la sociedad nacional). Pero este legalismo entra hoy en día en una contradicción política frente al tema indígena, ya que por un lado, está comprometido a defender las culturas autóctonas (según la nueva ley indígena), pero esa defensa a la cultura indígena pone en cuestión el núcleo central del legalismo estatal, que es la defensa de la propiedad privada. Contradicción que en la práctica quedó zanjada a favor de la propiedad (la presencia de los carabineros reprimiendo las tomas de terreno realizadas por los mapuches obedece precisamente a esa elección).

En consonancia con lo anterior el Estado sigue siendo el único interlocutor válido para resolver los problemas.²¹⁹ Los mapuches (más precisamente sus organizaciones) se dirigen directamente ha interpelar al Estado (representado por el poder ejecutivo), es a él a

²¹⁸ Bengoa, José. "Los bosques de la discordia", entrevista en La Nación, 5 de Marzo del 2000, Santiago.

²¹⁹ Ni la Iglesia Católica (que con la dictadura se posicionó como el gran ente moral de la sociedad) ha logrado posicionarse en el conflicto, es más está totalmente fuera de este, no ha dicho nada y nadie la ha llamado a decir nada.

quien le exigen que resuelva sus problemas, siendo que, por ejemplo, en la lógica legal su problema de tierras es netamente entre privados (contra las empresas forestales), si bien es claro que estratégicamente es preferible establecer esa relación política y no legal para la consecución (o intento de consecución) de sus fines, además de su mala experiencia histórica con el procedimiento judicial, no deja de ser un elemento central el que los mapuches tengan muy en claro con quien dialogar. Pero lo que es realmente notable es que desde el Estado mismo se acepte esta interlocución (interlocución no reglamentada y totalmente extraoficial), de claro carácter político, lo que sitúa tácitamente a los mapuches como un grupo particular dentro de la sociedad.

Un tercer elemento que marca una continuidad es la fragmentación de la organización mapuche, marcada por una serie de diferencias con respecto al status político de lo mapuche, a la necesidad o no de integración con la sociedad nacional chilena. Pero más allá de esta atomización organizacional se sigue manteniendo como núcleo central ese eje reivindicativo expuesto más arriba. En definitiva la lógica organizacional de los mapuches se sigue manteniendo igual ha como a sido durante todo el siglo XX.

Un último elemento que da cuenta de la continuidad histórica es que nuevamente la tenencia de tierras por parte de los mapuches está en directa relación con las dinámicas económicas del país, de forma inversamente proporcional al desarrollo del mercado exportador (que en este caso ya no es el trigo sino que la industria forestal). O sea que en definitiva la propiedad mapuche de la tierra es, en la dinámica del conflicto, un problema (además de político) económico, no por la pobreza de los mapuches (a causa del minifundio) si no que por el hecho de que esta propiedad es un obstáculo para el desenvolvimiento del mercado en la zona (una de las mejores zonas agropecuarias del país).²²⁰

Pero ciertamente, a pesar de estos elementos que marcan una continuidad histórica, es imposible desconocer que se han suscitado importante transformaciones que permiten afirmar hoy día que la relación entre el Estado chileno y los mapuches tiene, en la actualidad,

²²⁰ Pinto, Jorge. 2000, Op. Cit.

características que lo diferencian con respecto de lo que había sido durante la mayor parte del siglo XX, transformándose en un conflicto.²²¹

La gran diferencia radica en la fuerza con que se ha planteado el tema identitario, de la cultura mapuche con respecto al resto de la sociedad. El discurso levantado por las organizaciones mapuches de la actualidad ha logrado establecer al mapuche como un "Otro", como sujeto particular, con características diferentes a las que tienen los demás habitantes del país. Por lo tanto es comprensible que en el esfuerzo por repotenciar su identidad, las organizaciones mapuches, hayan generado un discurso centrado en su particularidad cultural, que les permite configurarse como un Otro totalmente vigente y válido en sí mismo. De aquí la importancia que le dan las organizaciones mapuches a que se les reconozca oficialmente (en la Constitución de la República), por parte del Estado de Chile, su condición de "pueblo".²²²

La constitución de este discurso del Otro se potencia en este tiempo a partir de dos fenómenos, en primer lugar el ya esbozado efecto de la dictadura en la imagen del Estado y por otro lado con las dinámicas y discursos que impone el postmodernismo de la globalización (ver capítulo).

Es desde este elemento central (la otredad) que las organizaciones mapuches de la actualidad retoman la relación con el Estado y levantan un discurso hacia el resto de la sociedad. Esto no significa que se hayan abandonado las reivindicaciones tradicionales, al contrario, es desde la otredad que estas se levantan con más fuerza que antes, ya que al manifestarse como Otro (reprimido, marginado, discriminado, etc.) está en condiciones de exigirle (y no pedirle) al Estado los elementos necesarios para su sobrevivencia como Otro (o sea como cultura en sí, anterior e independiente al Estado chileno). Esto, por supuesto, pone en cuestión cualquier concepción de integración en la que se pretenda que el mapuche se transforme en un chileno más, igual a cualquier otro, la otredad particularista, levantada en el

²²¹ Tal como está definido en la introducción.

²²² Recojo en este punto la caracterización que realiza José Marimán (Op. Cit.) de las organizaciones mapuches anteriores a la década del '90, a las que cataloga como "étnico-gremial", las cuales se centran básicamente en las temáticas de la pobreza y la marginalidad social del mapuche dentro de la sociedad chilena y no tanto en el aspecto identitario mapuche dentro de esta sociedad.

discurso de las organizaciones mapuches desvirtúa esta antigua pretensión del Estado, ya que si bien los mapuches pueden ser chilenos no por eso van a ser iguales a los demás chilenos, ya que primero son mapuches.²²³

Y es en esta perspectiva de la otredad en la cual entran a jugar las reivindicaciones tradicionales del pueblo mapuche, claro que en forma modificada ya que ahora la concepción de desarrollo no es la misma que antaño. El desarrollo mapuche ya no es entendido (por las organizaciones mapuches) como su integración a la sociedad nacional, a sus parámetros culturales, a sus modalidades económicas, a su organización política, etc., no hay que olvidar que la pobreza mapuche siempre fue entendida por la inadecuación de los mapuches a la sociedad desarrollada chilena, más aun el tema central del desarrollo era la pobreza, o sea el problema era que los mapuches eran pobres y a partir de ahí empezaba a discutir su condición cultural. Cuando se empieza a centrar el discurso en la otredad del mapuche respecto al resto de la sociedad se modifica también la concepción de desarrollo que se espera, el cual ya no gira solamente en torno al tema de la pobreza (el cual, en todo caso, es insoslayable) si no que ahora también se pone en juego el tema cultural. A partir de esto la discusión del desarrollo que se levanta desde las organizaciones mapuches se centra en cómo lograr que los mapuches se desarrollen como el Otro que son, y por lo tanto el problema de la pobreza se enmarca en este objetivo (en el cual la pobreza pasa a constituirse más bien en un obstáculo para el pleno desenvolvimiento de la cultura mapuche). En definitiva se da a entender que el desarrollo mapuche (e indígena en general) no es el mismo que el de la sociedad chilena, y esto por que los mapuches (como el resto de los indígenas) son diferentes al resto de los miembros de la sociedad, esto ya es claramente expresado a principios de la década de los noventa, en las resoluciones del Congreso Nacional de pueblos indígenas de Chile, cuando se afirma que "Históricamente los Pueblos Indígenas han sido discriminados y marginados de las políticas de desarrollo económico. Estas políticas no sólo no han considerado los intereses económicos de estos pueblos, sino que no han tomado en cuenta su propia forma de ver el mundo su universo, hábitat y cosmovisión."²²⁴

²²³ "Nunca me he sentido chilena", en La Nación del 6/enero/2001.

²²⁴ "Congreso Nacional de Pueblos Indígenas" (Temuco, 1991), editado por C.E.P.I., 1991, Santiago. Pág.50.

En este sentido la política de recuperación de tierras desarrollada por las diversas organizaciones mapuches está enmarcada ya no tan sólo en el tema de la pobreza (en que la pobreza se deriva del minifundio, y por ende su superación se logra con más tierras) si no que además en el tema identitario, la tierra, en este sentido adquiere un valor cultural en sí misma (no tan sólo económico), en palabras de Bengoa: "El conflicto mapuche actual (...) es un conflicto por tierras, sin duda. Es también un conflicto entre un extranjero, huinca, que asume un nuevo rostro, (...) es en tercer lugar un asunto de autoafirmación societal, (...) y en cuarto lugar, se transforma en un asunto espiritual: lucha por el espacio animado donde vivieron los ancestros, donde se ora al propio Dios."²²⁵ En definitiva la petición de tierra (propia de quien se entiende como un miembro de la sociedad) se reformula a partir de ahora en una exigencia de territorio (propia de quien al no sentirse totalmente parte de la sociedad quiere tener su espacio propio en el cual sentirse cómodo), o sea una tierra en la cual la cultura mapuche (como distinta a la de la sociedad chilena) pueda desenvolverse por sí misma. Se entiende por "Territorio Indígena el espacio social, demográfico, ecológico, cultural fundamental para la existencia y desarrollo de los pueblos indígenas. El territorio incluye el conjunto del sistema ecológico necesario para el desarrollo de estos pueblos, sin perjuicio de los derechos de propiedad constituidos en esos espacios."²²⁶ concepción que es ratificada en el congreso de caciques del Butahuillimapu de 1996 cuando se afirma que "el territorio (la Mapu) es la base fundamental de nuestra existencia, es el espacio donde se comparte la vida, el trabajo, donde se genera la cultura de un pueblo", "Es también el espacio de pertenencia (...) que al denominar la tierra 'ñuke mapu', se está entendiendo que nosotros no somos dueños de la tierra como un bien material sino más bien pertenecemos a ella y todo lo que allí existe."²²⁷ Es importante acotar que, a partir de lo anterior, el territorio a diferencia de la tierra tiene un carácter sagrado (es el Ñuke Mapu), lo que automáticamente la saca del circuito del mercado al no hacerla transable, pero además queda ligada al "pueblo", es el espacio del pueblo, por lo que se puede comprender claramente que la reivindicación de territorio, más que de tierra, conlleva una complejidad político-cultural de gran trascendencia.

²²⁵ Bengoa, José. 1999. Op. Cit. Pág. 5.

²²⁶ "Congreso Nacional de Pueblos Indígenas." 1991. Op. Cit. Pág. 38.

²²⁷ Foerster, Rolf. "¿Movimiento étnico o movimiento etnonacional mapuche?". en Revista Crítica Cultural, n° 18, 1999, Santiago. Pág. 52-53.

Precisamente por que la reivindicación de territorio es una reivindicación de carácter político-cultural es que se ha levantado a la par con una aspiración de autonomía política, que haga viable el desenvolvimiento de lo que es un territorio. Es necesario eso sí precisar que la demanda de autonomía si bien no es nueva si adquiere hoy en día una relevancia discursiva mucho mayor y presente (en mayor o menor medida) en casi todas las organizaciones y corrientes de opinión mapuche. No obstante esta fuerza discursiva, la concepción de autonomía no tiene una fisonomía clara, ya que se pueden encontrar postulados que van desde una autodeterminación radical hasta un sistema de mediación, con el Estado, extrapartidaria, pasando por proyectos más institucionales como el establecimiento de una discriminación positiva que fije una cuota de parlamentarios indígenas, hasta concepciones más amplias como las de un parlamento mapuche, que funcione dentro del marco del Estado chileno, pero paralelo al Congreso Nacional. Así el Congreso Mapuche de 1998 postula que "En relación a la institucionalidad orgánica mapuche (..) constituir una orgánica con competencia suficiente para establecerse y funcionar como una asamblea resolutive en la conducción del pueblo mapuche (..) La instancia se constituirá como *Parlamento Mapuche*."²²⁸

Un último elemento que es central para comprender la dinámica del conflicto mapuche hoy en día es la activa presencia de una intelligentsia mapuche que ha dado forma y contenido a la nueva estructura del discurso de sus organizaciones, Foerster lo expresa de la siguiente manera: "...es la profesionalización de numerosos jóvenes mapuches, muchos de los cuales forman la elite intelectual y/o política del movimiento. A lo largo de este siglo siempre ha existido elite, la novedad es que ahora es más masiva y su peso intelectual es más gravitante en el movimiento."²²⁹

La gran importancia que tiene esta nueva intelectualidad es precisamente que es una "intelectualidad", con todo lo "occidental" que encierra este término, y diferente, por tanto de la reflexión tradicional de la cultura mapuche. Son personas formadas en el saber occidental de las universidades²³⁰ y por lo tanto dominan el discurso occidental, al cual instrumentalizan

²²⁸ Foerster, Rolf. 1999, Op. Cit. Pág. 54.

²²⁹ Foerster, Rolf. 1999, Op. Cit. Pág. 55.

²³⁰ Paradigmático es el caso de Jorge Calbucura, doctor en Sociología y académico de la Universidad de

para reelaborar el tradicional discurso mapuche, "que reposiciona a la tradición mapuche en el nuevo escenario cultural."²³¹ Es esta nueva intelectualidad la que le imprime un sello nuevo a la estrategia mapuche, como ha sido el recurrir a los organismos internacionales para reclamar por la acción del Estado chileno, exigir el reconocimiento de los mapuches como un pueblo y establecer lazos de comunicación y cooperación con otros pueblos indígenas, dándole así una dimensión internacional al conflicto mapuche, que pone en cuestión al Estado chileno ("Desde ahora organismos internacionales competentes en el tema pondrán especial atención a la evolución de la causas mapuche. Además no sería extraño que (...) el gobierno chileno se vea en la obligación de explicar a sus clientes internacionales hasta que punto los productos que se exportan a Europa no están 'políticamente contaminados' por el conflicto mapuche."²³²). Es bastante claro que esta idea de internacionalizar el conflicto y situarlo en los marcos y dinámicas de la globalización sólo se le podría ocurrir e instrumentalizar a individuos que comprenden y se manejan en ese ámbito, individuos globalizados y la gran potencia que tiene el discurso mapuche de hoy en día es que conjuga la tradición con la globalización como dos ejes de legitimidad.

Noted.
 ✓
 sujeto
 internacional

Es claro que, a partir de todo lo anterior, el conflicto mapuche, con las características que tiene en la actualidad representa un serio desafío a la idea de una nación chilena, ya que al situarse como Otro, el pueblo mapuche rompe con esta supuesta unidad y le plantea al Estado el desafío de administrar una diferencia que este siempre ha negado y para la cual no se sabe si está preparado.

Jorge Fuentes

Uppsala que es presentado como "el intelectual mapuche en Europa", El Mercurio, 19/03/2000.

²³¹ Foerster, Rolf. 1999, Op. Cit. Pág. 55.

²³² Calbucura, Jorge. "Canciller Mapuche", entrevista en El Mercurio, 19 de Marzo de 2000, Santiago.

RESULTADOS Y ANALISIS DE LA INFORMACION

Objetivos

Objetivo general

- a) Dar cuenta de cómo los partidos políticos investigados visualizan el conflicto mapuche y como esto se relaciona con la forma como conciben el vínculo social.

Objetivos específicos

- a) Establecer la forma en que se concibe desde los partidos políticos investigados los temas de nación, conflicto mapuche, globalización y democracia.
- b) Establecer diferencias y semejanzas entre los tres mundos discursivos políticos.

Métodos y técnicas.

Esta investigación se orienta por el enfoque cualitativo, en el cual la palabra se constituye en un dato central para la descripción y el entendimiento de la experiencia o conducta humana. El investigador se posiciona así como un observador de segundo orden que intenta revelar lo que sus observados (a su vez observadores), desde sus propias parcialidades, no pueden ver, identificando así las estructuras latentes que se da en la observación de sus observados, "La observación de segundo orden entraña la promesa de observar, no sólo lo que los observadores distinguen y describen, sino también persigue captar los *esquemas de diferencias* –los puntos ciegos- con que realizan tales observaciones, los cuales mientras operan no son observables."²³³ Por lo mismo lo que el investigador concluye lo hace como inferencias posibles o hipótesis.

²³³ Santibañez, Dimas. "El Paradigma de la Autorreferencialidad y la Investigación de Segundo Orden. Fundamentos teórico-epistemológicos de la investigación cualitativa." en Sociedad Hoy. Op. Cit.

i.- Método de investigación

El método utilizado es el análisis de discurso²³⁴ que supone el trabajar sobre textos producidos en forma escrita o sobre desgrabaciones escritas de textos producidos en forma oral, en definitiva trabajar con la palabra.

El análisis de discurso tiene por objeto de estudio los discursos sociales mediante los que un determinado grupo se representa e interpreta los fenómenos de su entorno. De ese modo busca establecer el contenido semántico de los conceptos utilizados en los textos investigados. Se propone explicar, en relación a cada término, de qué manera construye tal contenido o significación, en función de su uso en el contexto material en el que aparece.

En el marco de esta investigación se va a analizar el discurso político en el ámbito de los campos discursivos. Este concepto permite reemplazar el concepto de discurso político como un género, entre otros, por el de un "campo ideológico-discursivo contradictorio y complejo que comprende una multiplicidad de tipos o géneros discursivos propiamente dichos."²³⁵

El discurso político no puede ser remitido a un campo discursivo como un género más, "dado que la politización de las relaciones sociales constituye uno de los aspectos determinantes de la representación que las sociedades se dan de sí mismas. El discurso político es un espacio privilegiado en la formación de las relaciones sociales tal como éstas se plantean y se reformulan en una determinada época histórica."²³⁶

"Si bien el discurso político no queda reducido a aquél que emerge de los enunciados que provienen de los actores e instituciones de la esfera política, sino que implica todo discurso, sea su fuente privada o pública, que discuta directa o indirectamente el poder, cabe

²³⁴ Proviene, por una parte del estructuralismo norteamericano, muy marcado por la antropología y, por otra, de la escuela francesa de análisis de discurso, de orientación más lingüística y marcado por el marxismo y el psicoanálisis.

²³⁵ Giménez, G. "Cultura política y discurso en México". *Diálogos*, 18, 1989.

²³⁶ Bonetto, María y Martínez, Fabiana (s/f) "Discurso y Sociedad: Nuevas Perspectivas sobre el Discurso Político" en Web.

destacar sin embargo, que la posibilidad de definición y de construcción de la realidad puede ser mayor en aquellos actores que ocupan posiciones institucionales que son reconocidas y legitimadas como voceros autorizados.”²³⁷

ii.- Técnicas de investigación

Las técnicas utilizadas para generar la información a analizar en este estudio fueron:

a) Entrevista

La entrevista como técnica es una forma de “hacer hablar”, de generar palabra. En el hablar la sociedad se subjetiviza y la subjetividad se socializa, por ende el habla es entonces, el objeto y el objetivo de la investigación.²³⁸ La entrevista permite mediante una exploración en el lenguaje, lograr el acceso a las ideas, pensamientos, emociones, etc., de los sujetos estudiados.

Se optó por realizar una entrevista semi-estructurada, que más que una preocupación por elaborar preguntas muy delimitadas (como el cuestionario) se basa en preguntas sobre ciertas áreas temáticas a ser exploradas por el entrevistado, que lo induzcan a reflexionar sobre el tema en cuestión, que lo hagan “hablar” ya que lo importante es maximizar la calidad de las respuestas, para lo cual el entrevistador se reserva un margen de maniobra, a la vez que el entrevistado se enfrenta a desarrollar sus ideas.

Realizar entrevistas siempre entraña el problema, respecto al número de entrevistas a realizar, lo que lleva a remitirse al concepto de saturación. Esta corresponde a la idea de que en un momento determinado, los relatos no otorgan ni correcciones, ni nuevos datos respecto del modelo, que corresponde a la representación que se ha construido poco a poco de su objeto de investigación. De ahí se desprende, por un lado, que el número de entrevistas necesarias en cualquier investigación no se puede establecer de antemano, sino que se va

²³⁷ Bonetto, María y Martínez, Fabiana. Op. Cit.

²³⁸ Ibañez, Tomás & Iñiguez, Lupicinio. *Aspectos Metodológicos de la Psicología social Aplicada en torregrosa*. J. R., Alvaro, J. L. & Garrido, A. (Eds.) Psicología Social Aplicada. McGraw Hill, Madrid.

perfilando en la medida que se avanza en el trabajo en terreno y, por otro, la importancia de trabajar desde un comienzo las entrevistas, para así detectar el momento de saturación.

b) Documentos y textos

Se refiere a un corpus textual elaborado fuera de la dinámica de la entrevista y que está construido a partir de documentos partidarios, informes, artículos de divulgación, periódicos, etc. En los que se va a intervenir y se van a analizar a través de análisis de discurso. El corpus textual tendrá por finalidad el complementar el material principal que constituyen las entrevistas, pudiendo aportar información nueva que contextualice el discurso de los actores entrevistados y su producción de discurso.

iii.- Muestra

Las entrevistas fueron realizadas a autoridades partidarias y parlamentarios representantes de los sectores políticos: derecha, centro e izquierda. La decisión de dividir la política chilena en estos tres "mundos", se debe a que el esquema de los 3 tercios responde a una concepción en la que se concibe que los distintos partidos políticos, a lo largo del siglo XX, se agrupan bajo tres grandes corrientes ideológicas.²³⁹ Aun cuando hoy en día este esquema está en discusión²⁴⁰ sigue siendo totalmente pertinente a esta investigación, ya que permite expresar la existencia de lo que Siavelis menciona como "subculturas políticas",²⁴¹ que tiene todo un pasado histórico (que incluye mitos, héroes, orígenes, etc.) que las distingue y que no necesariamente se expresan en los temas económicos o institucionales (pudiendo hacerlo), sino que más bien en un ámbito valórico, en una concepción del mundo.

De ahí la validez real de utilizar el esquema de los 3 tercios, porque la temática que se pretende abordar en la presente investigación no se refiere a, por ejemplo, problemas de

²³⁹ Ver capítulo sobre los partidos políticos.

²⁴⁰ A raíz del impacto que han significado las dinámicas electorales binominales que establecen la hegemonía política de sólo 2 grandes coaliciones.

²⁴¹ Siavelis, Peter "Continuidad y transformación del Sistema de partidos en una transición 'modelo'", en "El modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa." LOM, colección sin norte, 1999. Santiago. Para una

orden electoral, sino que a concepciones valóricas (ideológicas), que son las que tienen mayor incidencia cuando se trata de temáticas como la nación o de cómo debe accionar el Estado en un conflicto como el mapuche.

Los partidos constitutivos de esta muestra son, por el lado de la derecha Renovación Nacional (RN) y Unión Demócrata Independiente (UDI); por el centro: la Democracia Cristiana (DC); y por la izquierda: el Partido Socialista de Chile (PS).

El criterio para establecer esta muestra consiste en que todos estos partidos tienen una significativa presencia en el Congreso y en el gobierno (DC. y PS.), por lo que son partidos con real influencia en la directrices del Estado (de ahí que no se incluyan a partidos como el Radical y el Comunista de menor peso electoral y por ende de representación parlamentaria). Por otra parte debían ser partidos con tradición histórica, que permitiera concebir su discurso en forma diacrónica y no meramente contingente compatibilizándolo con la dimensión histórica de la relación entre el Estado chileno y los mapuches (de ahí la opción de no incluir al PPD., por que como partido se plantea precisamente sin carga histórica, exceptuando eso sí el caso especial de Namuncura). En el caso de la derecha se optó por incluir a los dos partidos por que si bien son nuevos (la derecha se desinstitucionalizó durante la dictadura) ambos responden a corrientes históricas de la derecha y por ende asumen un pasado histórico como parte constitutiva de su presente.

El número de entrevistas proyectado en un principio era de 15 (5 por cada uno de los tercios), pero esto fue imposible básicamente por dos razones, en primer lugar por que la época en que se realizaron las entrevistas hubo una fuerte actividad electoral (elección presidencial a fines del '99 y principios del 2000 y la campaña municipal en octubre del 2000) que convocó completamente a los posibles entrevistados. Por otro lado se presentó una clara falencia en la posibilidad de acceder a los políticos quienes siempre se presentaban como "muy ocupados" o incluso no interesados (sobre todo en el caso de los miembros de la derecha) y como no había posibilidad de acceder a su mundo cotidiano (de ir a su casa, de

concepción más elaborada sobre el tema de la subcultura política ver el trabajo de L. Adler y A. Melnick, *"La cultura política chilena y los partidos de centro. Una explicación antropológica"*. F.C.E., 1998. Santiago.

encontrarlos en la calle) se restringió enormemente la posibilidad de entrevista. Aun así se lograron realizar 10 entrevista y 1 respondida por escrito.

ANÁLISIS DE LA INFORMACION.

Las entrevistas se analizaron desde la perspectiva de 4 variables temáticas, el conflicto mapuche, la globalización, el significado de nación (y de su relación con Chile) y la democracia.²⁴²

La elección de estas variables se debe a que son 4 perspectivas que ponen en juego, tanto por separado como en conjunto, la concepción política respecto al vínculo social que se plantean desde estos partidos políticos.

El análisis desde estas cuatro variables va a permitir configurar el discurso que cada uno de los tres sectores políticos levanta. La información recogida por las entrevista es, en este punto, complementada con información proporcionada por documentos partidarios e intervenciones públicas de los distintos partidos.

²⁴² Se optó por incluir en la entrevista la variable de la democracia, en reemplazo del Estado (trabajado en el marco teórico), por que esta permite poner en juego de mejor forma la dimensión social de la institucionalidad política, lo que el término Estado, dado su actual desprestigio seguramente no iba permitir.

I.- CONFLICTO MAPUCHE

i.- La perspectiva socialista

El llamado conflicto mapuche es concebido por el actual socialismo chileno partiendo de dos principios. La alteridad del mapuche (el mapuche como Otro complejo) y la dimensión económica.

Como Otro se plantea que el mapuche, nunca ha sido bien entendido, ni por el Estado ni por el sistema político, quienes históricamente han tenido una ignorancia (y sobretodo una falta de interés real) frente a lo mapuche, "las autoridades desconocen, exactamente, de que se habla cuando se habla del mundo indígena, y no comprenden su lógica y no conocen su cosmovisión, en fin, el mundo indígena es extraño para la sociedad y para el Estado sobretodo..²⁴³ Una ignorancia que ha llevado a concebir a los mapuches a partir de las categorías de la sociedad chilena, concibiéndolos a ellos como campesinos o proletarios, ignorancia de la cual históricamente no ha estado ajeno el Partido Socialista, "..el tema indígena ha costado que penetre en el mundo, en el mundo socialista (..) no ha habido una preocupación por el tema identitario, sino que ha habido una preocupación por el tema campesino, y ahí se incorpora al pueblo mapuche, (...) y yo diría por que fundamentalmente el marxismo..²⁴⁴

Es decidior en este sentido que el Partido Socialista no mencione, ni en la Declaración de Principios de 1935, ni en la de 1990, el tema indígena, ni siquiera como un actor social más. Esto por que desde la perspectiva socialista siempre se había concebido a los mapuches (y su problemática) desde la perspectiva campesina, como pequeños campesinos explotados, víctimas del latifundio, por lo que siempre se les entendió como parte de la política agraria (aquí cabe destacar una interesante mención del Programa de 1936, que en el capítulo de política agraria postula la restitución de las tierras usurpadas a los mapuches, lo que en todo caso deja de ser mencionado en los programas posteriores).²⁴⁵ Esta percepción, que continuó

²⁴³ Anexo N° 1.

²⁴⁴ Anexo N° 2.

²⁴⁵ Jobet, Julio Cesar. 1971. Op. Cit. Tomo II, Pág. 206.

imperando en el mundo socialista, se va a expresar en la Ley 17729, con la cual el gobierno de S. Allende busca asumir el tema indígena. Esta ley, más allá de un acápite de carácter "cultural"²⁴⁶ sobre la definición de lo indígena, es una ley centrada en los "campesinos mapuches", por lo mismo no es una ley indígena (o sea no trabaja el tema de "lo indígena", de la diversidad étnica en Chile). De partida sólo concibe a los mapuches (no se menciona ningún otro grupo étnico) y dentro de estos sólo a los habitantes rurales, de ahí que tenga una precisión geográfica muy clara (el territorio comprendido entre las provincias del Bio-Bio y la de Llanquihue).²⁴⁷ De ahí que sea una ley centrada en el desarrollo agrario que, en el contexto de la Reforma Agraria, busca apoyar a estos pequeños campesinos.²⁴⁸ Esto por que para el mundo socialista los mapuches tienen una "posición de clase (que) es igual a la de cualquier otro grupo de pequeños productores agrícolas no mapuches y de cualquier otro grupo pobre chileno. Por lo tanto, no existe un problema mapuche al margen del problema agrario general en Chile."²⁴⁹

Pero, por otro lado, en la actualidad es sintomático de esta nueva concepción de otredad la forma de expresión que se utiliza en el documento que recoge las resoluciones del Congreso Nacional Indígena, que parte diciendo "Para nosotros, indígenas, no es casual definimos como socialistas",²⁵⁰ como también el hecho de que en el mismo evento se crea un cargo, dentro de la Secretaría de Asuntos Indígenas, que se denomina de "Relaciones Nacionales e Internacionales". Todo esto marca un cambio en la forma en que históricamente desde el PS. se concibió la imagen del indígena el cual adquiere existencia en sí (más allá del tema campesino), de ahí que se establezca una concepción en la que el mapuche, y el indígena en general, son vistos como una otredad, que si bien participa dentro de la misma

²⁴⁶ "Que, habitando en cualquier lugar del territorio nacional, forme parte de un grupo que se exprese habitualmente en un idioma aborigen y se distinga de la generalidad de los habitantes de la República por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de los grupos étnicos autóctonos del país." Título Primero, Artículo 1, caso de la Ley 17729.

²⁴⁷ De hecho el Intendente de Cautín es el único intendente miembro del Consejo de Instituto de Desarrollo Indígena.

²⁴⁸ La protección de la comunidad mapuche se justifica desde la perspectiva del desarrollo agrario y no tanto desde una concepción de la particularidad cultural. "Hoy día, con la reforma Agraria, aparece como conveniente la unidad funcional comunitaria que mantenga a su vez, la unidad de la comunidad mapuche, pero funcionando en una forma diferente a la tradicional ya obsoleta." San Martín, Hernán, "Los Araucanos", Colección "Nosotros los chilenos" n° 8, Quimantú, Santiago, 1972. Pág. 86. Lo importante de este texto es que la editorial Quimantú era la editorial oficial del gobierno de la U.P. y desempeñaba una labor de difusión política.

²⁴⁹ San Martín, Hernán. 1972. Op. Cit. Pág. 86.

²⁵⁰ Resoluciones del Congreso Nacional Indígena del Partido Socialista, Temuco, 1998, Pág. 1.

orgánica no por eso pierde su particularidad, para la cual incluso hay que generar espacios especializados.

Así al mapuche se le concibe como a un Otro frente al cual el Estado chileno nunca ha sabido relacionarse de forma adecuada (en parte por que nunca lo ha visualizado como lo que es, ni tampoco le ha interesado hacerlo). Quedándose a medio camino entre los intentos de integración y la marginalidad, así el Estado “nunca tuvo una política cierta de incorporación a las etnias originarias a los procesos históricos que vivió nuestro país”,²⁵¹ además de ser una relación marcada por la violencia lo que ciertamente dificulta toda posibilidad de establecer un vínculo integrativo, en ese sentido se afirma que ese proceso no está marcado por la política, sino que por la fuerza.

Lo anterior expresa para el socialismo el fracaso de la relación entre el Estado chileno y los mapuches. De aquí que el problema de la otredad mapuche es leído como un problema político-estructural propio del Estado, con características históricas, en la que el mapuche ha sido víctima de la política estatal que lo único que ha buscado, desde la incorporación de la Araucanía a su jurisdicción efectiva es imponer una política económica de características liberales y quitarles las tierras, lo que en definitiva va a sumir a los mapuches en la pobreza y marginalidad.

El conflicto mapuche de la actualidad sería una manifestación de tal problema estructural, que tuvo como consecuencia haber sumido a una población culturalmente específica y distinta en la pobreza. De ahí que la lectura que se realiza en primera instancia sobre el conflicto sea de característica economicista, donde se destacan como centrales los problemas de la tierra (como la pauperización de la propiedad agrícola mapuche), la acción de las empresas forestales, y en forma general el choque de lógicas productivas, de la lógica del desarrollo y el progreso que entra a afectar directamente a la comunidad mapuche. Esta concepción economicista del conflicto se percibe claramente en la siguiente afirmación respecto al caso de Ralco: “..pero lo cierto es que Chile (..) hasta el momento no tiene la voluntad política ni social de gastar más a cambio de preservar otras cosas, es decir, si la

²⁵¹ Anexo N° 3.

central hidroeléctrica en Ralco sale 100, un poquito más allá de Ralco sale 150, entonces en definitiva el costo de preservar el pueblo mapuche, su identidad lo que sea el valor que eso tenga, cuesta 50 y la pregunta es si Chile esta dispuesto a pagar 50 por preservarlo (...), el problema mapuche no tiene un valor marginal, las culturas étnicas no tienen un valor marginal en la medida que agregan o son capaces de agregar diversidad...²⁵² Es claro como en la lectura del conflicto mapuche el tema del valor no se concibe desde una perspectiva cultural, sino que directamente con una lógica económica.

Es en este marco que los socialistas conciben como la salida al conflicto, tanto en su dimensión económica (actual) como político-estructural (histórica), una solución de carácter "racional", en el sentido de utilizar estrategias de solución que partan de la base de la posibilidad de lograr un entendimiento entre las partes, entre las diferencias. En este sentido surgen las posturas de diálogo y negociación, que permitan fundar un "nuevo trato" entre mapuches y Estado chileno. Es así que se afirma que "el conflicto entre modernidad y cultura o tú lo resuelves por la vía del diálogo con un protagonismo real del mundo indígena, o lo resuelves por la vía de la imposición del Estado. Si es este el segundo camino, entonces vamos a tener permanentemente conflicto..."²⁵³

Es por esto que si bien la lectura del problema se hace en términos económicos su salida es netamente política, racional. En la perspectiva de que la Razón expresada en definitiva por la política y el Estado sea capaz de establecer un vínculo real con los mapuches, que pasa por ejemplo por reconocer al mapuche, ver la verdad negada, establecerla de forma oficial, una "verdad histórica-indígena que hoy día Chile esconde"²⁵⁴ a través, por ejemplo de una suerte de informe Rettig para el tema indígena. En igual sentido se entiende una resolución del Congreso Nacional Indígena del P.S. que afirma: "Una señal clara de avance de la democracia es reconocer y aceptar la diversidad étnica y cultural de nuestro país".²⁵⁵

²⁵² Anexo N°4.

²⁵³ Anexo N° 1.

²⁵⁴ Anexo N° 5.

²⁵⁵ Resoluciones del Congreso Nacional Indígena del Partido Socialista, Temuco, 1998, Pág. 4.

De ahí que para los socialistas lo central sea lograr una articulación política que le permita a todos, más allá de sus diferencias, convivir bajo el mismo Estado, o sea que pasa por ajustar político-estructuralmente al Estado. Es en este sentido que se entiende con toda claridad la idea de fundar un Estado multi o pluri étnico que sea un real articulador o espacio de encuentro de la diversidad de la población chilena y establecer un vínculo político desde esa perspectiva, un "nuevo trato", que puede surgir solamente desde la política y darse solamente en el Estado. Es esto lo que habría fallado desde un principio en la relación del Estado chileno respecto a los mapuches, ya que esta relación fue un proceso que "más bien estuvo marcado por la fuerza, que por el diálogo, estuvo más bien marcado por la guerra que por el entendimiento"²⁵⁶. De ahí que sea necesario refundar la lógica vinculante del Estado para poder establecerla en la Razón (el entendimiento, el diálogo, etc.) y no en la violencia.

ii.- La perspectiva demócrata cristiana

El mundo político demócrata cristiano visualiza el conflicto mapuche como un problema de marginalidad (política, social y económica) de un importante sector de la sociedad, los mapuches "...son grupos minoritarios de nuestra sociedad a los cuales *no se les ha atendido* y que justamente ellos se sienten marginados",²⁵⁷ o también, en una visión más diacrónica, "...genera un tipo de relación de dominación y de pobreza, de reducción del pueblo mapuche, de ser un grupo incorporado al Estado de esa manera y constituirse hoy día en un grupo marginal..",²⁵⁸ Esta idea de marginación expresa una concepción en la que el mapuche se concibe como parte de la comunidad (nacional en este caso), pero que ha sido dejado de lado por diferentes razones.

En todo caso lo anterior no significa que los demócrata cristianos no visualicen diferencias entre los mapuches y los restantes miembros de la sociedad chilena, sino que tales diferencias son concebidas como propias de la diversidad de la comunidad nacional, por lo cual el mapuche con su particularidad cultural no se sitúa por fuera de la comunidad (ni la pone en duda), sino que simplemente es un chileno diferente, es así como se puede entender

²⁵⁶ Anexo N° 3.

²⁵⁷ Anexo N° 6.

²⁵⁸ Anexo N° 7.

claramente la siguiente afirmación “..hay un conjunto de chilenos que culturalmente están en otra.”²⁵⁹ Como si eso fuera tan insignificante, como que simplemente tuvieran otros gustos o escucharan otra música, por lo que no los hace ser alteridad.

Esto se proyecta en una lectura que realza las características sociales (y no economicista como sus aliados de izquierda) del conflicto, no niega los aspectos económicos (como cuando se menciona por ejemplo al tema de la renta económica), pero el conflicto no es analizado desde la perspectiva de la implicancia económica que conlleva, por ejemplo no se pone en cuestión los modelos de desarrollo o la idea de progreso, e incluso el tema de la pobreza se sitúa en segundo lugar, “..creen que el conflicto mapuche no existe, sino que es un problema de pobreza”²⁶⁰ Así acentúan la perspectiva de la relación social, “..la sociedad no concibe el conflicto latente que ha existido (..) y ellos (se refiere a los mapuches) se han integrado bastante bien a la sociedad chilena, pero el conflicto sigue existiendo, en la sociedad chilena hay racismo, marginación, no se po, hay mucho clasismo y ellos son víctimas de esto sin duda alguna”.²⁶¹

Lo anterior se complementa con la concepción de que el problema radica básicamente en que el Estado y la sociedad en general, aparte de tener un sistema de dominación que genera discriminación y marginación social, son ignorantes y esa ignorancia (de carácter histórico) impide que el tema de los mapuches pueda ser bien tratado, “..yo creo que lo que más existe a nivel de Estado en relación con el tema, es un tema de ignorancia sobre lo que ahí ocurre.”²⁶², o aun más duras como: “..pero que va a resolver el Estado si el Estado está dirigido por ignorantes, todos los dirigentes de todos los partidos político de oposición y de gobierno, y toda la gente del poder ejecutivo, es gente que no conoce el tema, los partidos políticos no conocen el tema ni les interesa y las clases de dirigentes y de empresarios tampoco lo conocen.”²⁶³ de ahí que se afirme “..yo creo que lo que hay que hacer es un estudio en profundidad, un estudio histórico, sociológico, psicológico, cultural,

²⁵⁹ Anexo N° 8.

²⁶⁰ Anexo N° 7.

²⁶¹ Anexo N° 9.

²⁶² Anexo N° 8.

²⁶³ Idem.

de como *ayudar a esa gente*...".²⁶⁴ Esta ignorancia y desinterés de los partidos respecto al tema mapuche se aprecia muy bien, en el caso demócrata cristiano en la carencia absoluta de documentos partidarios sobre el tema, o sea es un tema que no ha sido estudiado políticamente por ellos, de hecho no menciona (al igual que los otros partidos) el tema indígena en ninguna declaración de principios, ni en la de la Falange Nacional, ni en la de la D.C. de los años '50, como tampoco en la actual.

Queda claro a partir de lo anterior que este es un problema del Estado, "El conflicto mapuche es un tema del Estado, no de un millón de personas...".²⁶⁵ Sobre todo porque el Estado es el responsable de la situación actual de los mapuches "Yo creo que aquí la palabra la tiene el Estado, las empresas forestales fueron al sur valiéndose de un estatuto legal que le dió el propio Estado, el Estado les fijó las reglas económicas, las reglas jurídicas (...), el Estado les quitó la tierra a los mapuches (...), el Estado establece el sistema de propiedad (...), por lo tanto el primer puntapié para resolver el problema le corresponde al Estado...".²⁶⁶

Así en la concepción demócrata cristiana el Estado es por un lado el principal responsable del conflicto mapuche (tanto en su perspectiva histórica como en su actualidad), por que ocupó la violencia para incorporar los territorios y por que a través de su política económica y su ignorancia condenó a los mapuches a la pobreza y marginalidad. Esto marca una culpa del Estado, pero en ningún caso constituye un problema de carácter estructural del mismo, no es que el Estado esté mal concebido o mal construido, sino que más bien no ha realizado una tarea que le corresponde, por lo mismo no se trata de cambiar, de ponerlo en cuestión, sino que simplemente impulsarlo a cumplir con su responsabilidad.

Al ser la marginalidad el problema central de los mapuches y lo que en definitiva impulsa el desarrollo del conflicto, la solución pasa, como es lógico, por acabar con la marginalidad y el acabar con ella conlleva, en la perspectiva demócrata cristiana, por integrar en plenitud a los mapuches a la comunidad nacional, "...insidirlo realmente en nuestra

²⁶⁴ Anexo N° 6.

²⁶⁵ Anexo N° 8.

²⁶⁶ Anexo N° 7.

sociedad, en nuestra cultura y nuestro ambiente, cosa que *nosotros* los hemos marginado.²⁶⁷ Se advierte aquí, como en otras citas anteriores un cierto dejo de paternalismo, como que el problema no parte de los mapuches, estos son meros entes pasivos y receptores de la acción de la sociedad chilena, es ésta la que margina y ésta la que integra, es la sociedad chilena la que da y quita a su antojo (o sea siguiendo lo delineado en la introducción, se plantea como un problema y no como un conflicto).

En definitiva lo que se postula desde la Democracia Cristiana es que la comunidad nacional le da cabida al mapuche tantas veces ignorado. Esto no pone en cuestión al Estado (como se dijo) por que no pone en cuestión a la comunidad ni a su unidad, la nación chilena sigue siendo una sola y la diversidad que exista es externa a ella (el mapuche no constituye un Otro radical), al contrario es parte constitutiva de ella, "son chilenos que culturalmente están en otra".²⁶⁸

iii.- El discurso de la derecha

Para la derecha, hay una doble dimensión en la lógica explicativa del conflicto mapuche, por una parte hay fundamentalmente un problema de pobreza. "Se trata de chilenos que se encuentran en una situación especial y a quienes no hemos *atendido* debidamente."²⁶⁹ Esta pobreza es producto de la marginación de los mapuches. Marginación que en términos de la derecha significa el no haber instaurado la propiedad individual de la tierra, que ha imperado siempre en el resto Chile, y al contrario haber desarrollado una política "proteccionista" que implantó la propiedad comunitaria de la tierra y sobretudo la prohibición de la venta. Por lo cual habría que actuar sobre esta marginación para poder generar los mecanismos necesarios que les permitiera la plena incorporación, en igualdad de oportunidades, al resto de la sociedad chilena, lo que permitiría superar su pobreza. Este es el lineamiento central de la normativa legal que el régimen militar implementó para afrontar el tema mapuche (decreto ley 2568 de 1979), en la que se buscaba la "liquidación de las comunidades indígenas", por ser estas una fuente de discriminación contra los propios

²⁶⁷ Anexo N° 6.

²⁶⁸ Anexo N° 8.

²⁶⁹ Senado, Sesión 6ª Especial del 16 de Junio de 1999.

indígenas.²⁷⁰

Pero aún así, para la derecha, esta concepción de la marginación mapuche no explica por sí misma lo que sucede en la actualidad, en ésta (en el propiamente "conflicto") la derecha concibe que actúan otros factores. Un diputado de la zona sostiene muy claramente el argumento anteriormente planteado, identificando los elementos que a su juicio provocan el conflicto: "Activistas radicalizados, altamente politizados y muy probablemente financiados desde el exterior, emprenden acciones en diversas comunidades en que encuentran acogida y los convencen de que sus reivindicaciones y necesidades sociales, solo encontraran soluciones si cuentan con la atención de la autoridad. Para ello la ocupación de terrenos, particularmente de empresas forestales y sin descartar el uso de la fuerza, les asegura que serán priorizados y atendidos en sus demandas. Me parece que estamos, en este caso, frente a una lamentable utilización de las comunidades y de sus dirigentes, así como de sus necesidades, escondiéndose tras ello un ánimo e interés de protagonismo de los principales activistas, normalmente extraños a las comunidades."²⁷¹

Un primer elemento está dado por la intervención externa sobre el pueblo mapuche, pero esto no sería posible si no existiera una situación que generara las condiciones para una intervención de esa naturaleza, así un diputado sostiene que las "ocupaciones en las que participan comunidades y dirigentes movidos por una situación de extrema pobreza, sensación de abandono por parte de la autoridad y del Estado y que viven en una fragilidad social límite. Además advierten por los medios de comunicación que las tomas concitan inmediatamente la atención del gobierno y estiman que por ese camino, podrán plantearle a alguna autoridad influyente sus frustraciones. En estos casos prácticamente no se advierte

²⁷⁰ Así en los Considerando se establece:

"1°- La necesidad de terminar con la discriminación de que han sido objeto los indígenas, situación que la legislación vigente no ha permitido superar;

2°- El hecho que la denominada "Propiedad Indígena" ha sido fuente de numerosos problemas, los que han constituido serias barreras para el progreso de la población indígena;

3°- La aspiración evidente de los indígenas de llegar a ser propietarios individuales de la tierra, comprobada por las divisiones de hecho que entre ellos han efectuado;

4°- Que dichas divisiones han generado la existencia de minifundios con limitaciones mayores que las que afectan a los demás minifundios del país, tanto por la imposibilidad de sus poseedores de obtener créditos y asistencia técnica como por la circunstancia de que, en términos generales, tales divisiones no son legalmente reconocidas, sino en casos excepcionales." Decreto ley 2568, de 1979.

²⁷¹ Anexo N° 11.

una injerencia política y en general se resisten a ser usados por personas ajenas a la comunidad.” De esta forma el conflicto está dado por dos elementos fundamentales, por un lado una situación de pobreza y por otro lado, sectores externos que utilizan esa condición para explotarla y crear el conflicto.

Es sobre esta argumentación que se sobrepone otro elemento, que si bien es más contingente, adquiere un peso en la explicación del conflicto que se hace relevante destacar: “El conflicto indígena tiene sus raíces en una enorme expectativa generada por los gobiernos de la Concertación respecto de la Ley Indígena que se suma a la incapacidad del Estado por atender sus demandas y sobre todo, resolver el problema social agudo y preocupante en que viven esas familias. (...) Desapruebo el conflicto, pero me lo explico en las expectativas generadas que provocan impotencia y descontento, verdadero caldo de cultivo para la acción de personas interesadas en provocarlo.”²⁷² Para el diputado, más allá de las condiciones de pobreza sobre la que actúan grupos foráneos, lo que existe es la instalación de expectativas que no pudieron ser satisfechas, la frustración generada vendría a ser la fuente del conflicto.

La misma línea argumentativa es expresada por un dirigente de la UDI; “Yo creo que aquí hay varias cosas involucradas, si bien hay un hecho objetivo, que hay un conflicto verdadero, o sea hay un sector del país, que son los Mapuches, son parte del pueblo aborígen de este país que está en una situación económicamente desmejorada con respecto del resto del país, por qué?, porque hay factores culturales, hay factores geográficos, hay factores políticos que han influido para que ellos hoy día no tengan la misma igualdad de oportunidades que el resto del país, el resto de la población del país, esa es la verdad, eso es un punto objetivo. (...) Eso por una parte, luego yo creo que hay también una utilización política, hay muchos sectores de izquierda y esto difícilmente se suele reconocer en público a pesar de que es verdad.”²⁷³ En la misma línea apunta el análisis del Instituto Libertad y Desarrollo²⁷⁴ de que “muchas de las organizaciones, tanto nacionales como internacionales, que apoyan el conflicto, no sólo son agrupaciones de apoyo indígena, sino que están

²⁷² Anexo N° 11.

²⁷³ Anexo N° 10.

²⁷⁴ Centro de estudios vinculado a la UDI.

vinculadas a grupos ecologistas radicales.²⁷⁵ Se mantienen los elementos básicos del discurso para entender el conflicto mapuche; existe una situación de pobreza que es utilizada por grupos extraños a los mapuches para crear esta situación de tensión.

Las maneras de enfrentar el conflicto mapuche apuntan básicamente a dos planos. Por un lado estaría el cultural-económico que tiende a ver el problema en la falta de integración a la sociedad chilena por su condición de pobreza, un senador lo expresa de la siguiente forma: "Concuerdo en que hay que solucionar (...) problemas puntuales de algunas comunidades. Pero la línea gruesa es la humana. Hay que contribuir a que los habitantes de las comunidades indígenas se incorporen al siglo XXI, con educación y con capacidad."²⁷⁶ Es importante señalar que las diferencias culturales se configuran discursivamente muy relacionadas con esta característica socioeconómica. Por otro lado se sostiene el tradicional discurso de la autoridad, y de que el conflicto, producto de su "artificialidad" solamente corresponde ser abordado como un problema legal. Estas dos vertientes discursivas (complementarias) en ningún caso constituyen una tensión al interior del discurso de la derecha con respecto al tema. Una característica común que se desprende de esta forma de enfrentar el conflicto es su despolitización, justamente se observa un problema cuando este es politizado por los grupos de izquierda o el gobierno.

De ahí que para la derecha el conflicto se ve agravado por un problema de autoridad, su argumento es simple y complementario con el argumento anterior, y se expresa así en un documento de ese sector político; "...el gobierno ha atropellado el principio de autoridad, porque el gobierno no está para mediar entre las partes frente a un conflicto, sino que para hacer cumplir la ley."

En definitiva para la derecha el conflicto mapuche no existe en sí, es falso en la medida en que se plantea como un conflicto político, el único conflicto es el que generan los extraños, los medios de comunicación y un gobierno irresponsable, un senador lo expresa de la siguiente forma "Me parece mal que el gobierno y la prensa alienten de alguna manera lo

²⁷⁵ Guzmán, Eugenio. "La cuestión mapuche: un tema prioritario.", en *Serie Informe Político*, n° 66. Libertad y Desarrollo, 2000. Santiago. Pág. 10.

²⁷⁶ Senado. Sesión 6ª Especial del 16 de Junio de 1999.

que hoy parece un condescendencia menor, de conversar y analizar autonomías ajenas a nuestra idiosincrasia y a nuestro modo de pensar, y que veamos banderas distintas de la chilena de parte de un pueblo con el cual convivimos. Somos un solo pueblo. Constituimos el pueblo chileno.”²⁷⁷ Esta misma preocupación por la unidad del país es expresada en un documento de análisis, al afirmar que “La idea de otorgar autonomía a las comunidades indígenas significaría el reconocimiento explícito de que no son chilenos y de que el país no tiene una estructura unitaria.”²⁷⁸ Por eso cualquier discurso que se elabore poniendo en duda tales “verdades” tiene que ser falso, no por que esté errado si no por que es peligroso.

En todo caso la derecha no niega que exista un problema mapuche, pero este no es político (en su sentido de ruptura del vínculo que permite fundamentar la institucionalidad) si no que económico, por lo que no implica alteridad. Este punto se ve muy claro cuando se revisa la ley del gobierno militar, la que en definitiva se centra en eliminar toda forma de particularizar al indígena, de hecho se plantea la desaparición de tal categoría cuando se afirma que “las hijuelas resultantes de la división de las reservas, dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños o adjudicatorios.”²⁷⁹ de ahí que se elimine una instancia especializada para lo indígena (como era el Instituto de Desarrollo Indígena formado por la UP.) para ser reemplazado en su función por el Indap (como cualquier pequeño campesino).²⁸⁰ Esto por que los mapuches son básicamente gente pobre a la que es necesario integrar a la economía nacional, y para esto no es necesario establecer leyes y derechos especiales (ya que ellos no son especiales, no hay alteridad), basta con aplicar las mismas estrategias que para cualquier otro pobre (capacitación, focalización, subsidios, etc.), de hecho una de las críticas que se hacen es contra la “mentalidad ‘iluminista’ que cree que la solución a la falta de aplicación y reforzamiento de la ley se resuelve creando nuevas leyes.”²⁸¹

²⁷⁷ Senado, Sesión 6ª Especial del 16 de Junio de 1999.

²⁷⁸ Guzmán, E. Op. Cit. Pág. 14.

²⁷⁹ Decreto ley 2568 de 1979. Capítulo I, Artículo 1º.

²⁸⁰ De hecho la denominación oficial del decreto ley 2568 es “Modifica ley N° 17.729, sobre protección de indígenas y radica funciones del Instituto de desarrollo indígena en el Instituto de desarrollo agropecuario.”

²⁸¹ Guzmán, E. Op. Cit. Pág. 6.

II.- GLOBALIZACION

i.- La perspectiva socialista

El socialismo chileno realiza una lectura de la globalización preferentemente desde una óptica que podríamos denominar política. Se la caracteriza por un lado por tres eventos políticos: el fin de los socialismos reales, el despertar de las autonomías (de los otros) y la unipolaridad política de los Estados Unidos. Además de un proceso que cabría en el ámbito cultural: la universalización del pensamiento occidental. Y finalmente una económica: la revolución científico técnica aplicada al capitalismo. Si bien todos estos elementos configuran el plano actual de la globalización, lo interesante es que para la izquierda socialista son los elementos políticos los que finalmente son los centrales en este proceso globalizador. Es posible leer en ese discurso, que lo que subyace es la concepción de que esto se ha dado como un proceso de dominación, en la que una potencia triunfante establece sus reglas en forma mundial. No hay ni una crítica de los entrevistados de izquierda al modelo de desarrollo capitalismo, se constatan ciertos peligros, pero no se plantea ninguna alternativa.

Para la izquierda los procesos de globalización (en los más diversos ámbitos) han significado un cuestionamiento más o menos importante de la tradicional concepción del Estado y de la Nación. Se "ha puesto en tela de juicio a los estados".²⁸² Se va más allá y se reconoce la transformación del Estado en un Estado de Competencia, se dice "un presidente de Chile en el futuro va a ser el canciller y si no sale en un avión con 300 empresarios a vender el país no vuelve con nada".²⁸³

En un sentido se la asocia a cierto ámbito de posibilidades, vistas como muy positivas, en función de las posibilidades que otorgan los nuevos medios de información y comunicación con la que se asocia a la globalización, un factor positivo que ha permitido la expresión de problemas como los indígenas, que no tendrían difusión en los ámbitos más tradicionales. En ese sentido, la globalización actualiza el reconocimiento de lo Otro, de lo diferente.

²⁸² Anexo N° 4.

En este punto además, la izquierda busca diferenciarse de la derecha que, como discurso, no tolera lo Otro. En ese sentido, se valora la relación de nuevos actores, distintos de los mapuches, con los temas del conflicto, que las más de las veces son vistos como extraños, infiltrados o agitadores, “se habla de infiltrados y/o de agentes extraños a la comunidad, de mapuches que vinieron a estudiar a Santiago y se reciben y vuelven a sus comunidades (..) hay una tendencia al reduccionismo y esa tendencia también se expresa en el carácter internacional, un líder ecuatoriano metido en las comunidades mapuches (..) una Patricia Ballesteros dirigente de un movimiento de solidaridad español con los indígenas en el mundo es considerada una persona extraña”.²⁸⁴

Los aspectos negativos de la globalización, en la izquierda concertacionista, tienen que ver con que este Chile abierto al exterior (a lo diferente, a lo no chileno) le cuesta reconocer la propia diversidad cultural, “a propósito de la globalización, eso hace que lamentablemente la sociedad chilena preocupada más de eso que llega a través de la llamada cultura de masas, se preocupa más de eso, que de lo propio”.²⁸⁵

También se considera el peligro de que los procesos de globalización traigan el individualismo y el fin de la solidaridad, que todo opere, a la larga, con una lógica de mercado. Que “te obliga a ser individualista, y entonces la condición solidaria, o el sentido de reciprocidad social son mercantilistas”.²⁸⁶

Queda una imagen general de que la globalización en la izquierda tiene más que ver con la idea de que un mercado mundial sustituye el quehacer político o ciertos valores.

ii.- La perspectiva demócrata cristiana

Para la democracia cristiana la globalización se visualiza básicamente desde la

²⁸³ Anexo N° 4.

²⁸⁴ Anexo N° 5.

²⁸⁵ Anexo N° 2.

²⁸⁶ Anexo N° 1.

perspectiva de la cultura y la identidad cultural, como una lucha entre la identidad cultural y modernización globalizadora, "todo el mundo siente amenazadas sus culturas con la globalización, entonces yo defiendo lo que siento que es algo propio ante la amenaza de que desaparezca"²⁸⁷ o "el gran desafío de la globalización para nosotros y para todos es cómo nosotros vamos manteniendo identidades"²⁸⁸. Lo que no significa que los aspectos económicos o políticos no sean tomados en cuenta, si no que son supeditados en importancia a esta dimensión identitaria.

Ahora bien el conflicto mapuche también es visto, en este sentido como parte de una lucha por la propia identidad cultural contra la globalización homogeneizante, "uniformadora". Con relación al pueblo mapuche es evidente "un mayor surgimiento de la identidad y una mayor valorización de la lengua", quizá incluso esto sea una señal, del resurgimiento de alguna forma de nacionalismo mapuche.

iii.- La perspectiva de la derecha

El discurso de la derecha en relación a la temática de la globalización apunta a rescatar los aspectos que constituyen la identidad nacional para que no sucumban en la marea homogenizadora que visualizan en el proceso de globalización, a su vez se suele establecer una relación entre globalización y el apoyo internacional a los grupos indígenas que generan el conflicto. Así la globalización adquiere un carácter de cierto recelo.

Así un diputado de derecha sostiene que "Si la globalización se desarrolla sin preocuparse de mantener y estimular los elementos que constituyen la identidad de cada sociedad, naturalmente puede llegar a grados de homogeneidad a mi juicio indeseables."²⁸⁹ Aquí se tiene el cuidado de defender la identidad nacional que sería puesta en duda frente al conjunto de identidades a que los ciudadanos están expuestos. Pero esto no es relacionado directamente con el tema del conflicto mapuche, ya que la relación que se mantiene solamente dice relación con la ayuda internacional y no del efecto sobre la identidad

²⁸⁷ Anexo N° 9.

²⁸⁸ Anexo N° 8.

²⁸⁹ Anexo N° 11.

nacional. Es más bien un recelo por la permeabilidad de las fronteras, por la pérdida de soberanía del Estado.

Por esto, con respecto a la relación que se establece entre globalización y el conflicto mapuche, se tiende a colocar el acento en la intervención de países u organizaciones extranjeras, más que en identificar una transformación societal y cultural mayor que pueda estar relacionada con el fenómeno. Por un lado se desvincula la globalización como fenómeno transformador con el conflicto mapuche. “No creo que, por el momento, la globalización tenga injerencia directa en el denominado “conflicto mapuche”. No obstante ello, considero inaceptable la intervención de naciones desarrolladas en nuestros propios problemas, dentro de las cuales está la incapacidad del Estado por resolver una interacción de pobreza y postergación que afecta muy especialmente a las etnias sudamericanas.”²⁹⁰ Esto por que “en la medida en que exista un reconocimiento a nivel internacional de las distintas etnias(..), el conflicto adquiere también una dimensión distinta, la cual permitiría el arbitraje de otros países (..) justificaría la intervención de Naciones Unidas o de cualquier otro gobierno en calidad de árbitro.”²⁹¹

En otro sentido, pero siempre en la misma lógica argumentativa, se sostiene otra relación, ya que producto de la globalización el accionar de la interferencia permite sostener el conflicto, de esta manera se establece una cierta causalidad; “..en el fondo ese tipo de organizaciones también contribuyen a financiar y a mantener vivo conflictos como el mapuche, entonces yo considero que hay una relación causal estrecha entre la globalización y el origen del conflicto mapuche que sí ha hecho que se mantenga fuerte es que aparezca en los medios de comunicación y es que aparezca finalmente como conflicto.”²⁹²

A la par de este recelo ante la “intervención extranjera” que permite la globalización esta también conlleva una faceta positiva, la homogeneización política y económica, con la universalización de la democracia liberal y de la economía de mercado, “..justamente se ha

²⁹⁰ Anexo N° 11.

²⁹¹ Guzmán, E. Op. Cit. Pág. 11.

²⁹² Anexo N° 11.

encontrado un consenso en cual tiene que ser el modelo de sociedad..”²⁹³. De ahí que sea claro que para la derecha la globalización no tiene nada que ver con el postmodernismo, en donde se desenvuelve la otredad.

²⁹³ Anexo N° 10.

III.- NACION

i.- La izquierda socialista

La concepción socialista sobre lo que constituiría una nación se elabora a partir de la relación por un lado entre un vínculo de carácter comunitario (que constituye a una comunidad y no a una mera suma de individuos) y por otro la presencia y acción del Estado, el cual entraría a jugar un rol fundante en la definición de Nación. O sea en otras palabras la concepción de esta izquierda se define en una relación ambigua entre comunidad y Estado.

La izquierda tiene una concepción comunitaria del vínculo, lo que significa que el vínculo se sustenta a partir del conjunto comunitario y no a partir del individuo (el individuo no es visto como sujeto central del vínculo); y cuando se dota al individuo de cierto papel en la constitución del vínculo nacional (al postular el sentido de pertenencia del propio individuo como un elemento importante para la elaboración del vínculo nacional), en la totalidad de la concepción de nación, este rol se ve subyugado por la importancia que se le asigna al Estado como el sujeto activo y determinante para la existencia real de una nación, así el sentido de pertenencia (que proviene del individuo) se juega, en definitiva, en el marco que establece el Estado, pues este, es el que instaura la diferenciación respecto de las otras comunidades y por ende genera los procesos de integración en los cuales se enmarca el sentido de pertenencia del sujeto.

Dentro de esta concepción comunitaria del vínculo es bueno precisar que ésta no es de carácter esencialista, en el sentido romántico del nacionalismo (nacionalidad dada "naturalmente" y por lo tanto inmodificable y cerrada), sino que al contrario, su carácter es más bien racionalista (construida, dinámica y abierta). Es claro que en la izquierda se adecúan totalmente a una concepción de Nación Política,²⁹⁴ ya que los elementos compartidos que se constituyen en vinculantes no están "insertos" en los individuos (como lo sería la sangre o la raza y menos el Estado). Es por eso que se puede postular la idea de una "Nación multiétnica" o afirmar la necesidad de "asumir la heterogeneidad étnica, racial y

²⁹⁴ Ver capítulo de nación.

cultural de nuestro país y en consecuencia fundar una nación distinta, en donde la chilenidad sea un factor distinto a como se ha entendido hasta el momento, en donde el concepto de nación cambie diametralmente (...) que la nación que ocupa este territorio sea claramente una nación multiétnica, con un objetivo común”.²⁹⁵ De ahí que el elemento vinculante sea “racional” ya que busca establecer un punto de encuentro entre la diferencia que habita un mismo territorio (se nota una clara semejanza con los postulados de Habermas).

Es precisamente por esa relación de identificación que para ellos se establece entre Nación y Estado, que la izquierda le niega la categoría de nación a los mapuches, incluso a los dirigentes de origen mapuche les complica la idea, en el sentido de una falta de claridad, por un lado no creen que los mapuches constituyan una nación y por otro sí, de ahí que es lógico inferir que la negación de esta categoría no es por un desprecio, si no por que los mapuches carecen de algo que es fundamental en la concepción política de la izquierda para poder constituir una nación, que es el Estado, como organización política que encarna a la comunidad. Los mapuches podrán constituir un pueblo como categoría cultural, pero una Nación ya es una construcción más compleja, es por eso que prefieren percibirlos como parte de la Nación chilena, como parte de la diversidad de la nación chilena, entendida esta como multicultural, lo que en otras palabras significa que son parte de un mismo Estado, al igual que el resto de los chilenos.

ii.- La perspectiva demócrata cristiana

La concepción de nación demócrata cristiana (al igual que los socialista) se sustenta en la relación entre comunidad y Estado. Relación que no deja de ser compleja y por ende no está totalmente exenta de matices y acentos conceptuales que complican su comprensión. Aún así es posible definir con cierta claridad que para esta corriente política la Nación es, básicamente, una comunidad políticamente organizada en un Estado, tal como lo expresa la siguiente idea: “una nación significa tener una cierta estructura de organización política de Estado”.²⁹⁶

²⁹⁵ Anexo N° 3.

La comunidad se concibe como fundada sobre un vínculo de carácter comunitario, lo que quiere decir que cuando hacen referencia a la comunidad lo hacen remitiéndose a elementos supraindividuales, o sea, en otras palabras el individuo no es el sujeto fundante de la comunidad, de hecho el individuo, como sujeto, aparece muy poco. De ahí que se afirme, al referirse a las características que deberían tener las personas que habitan un territorio para conformar una nación, "cualquiera sea el número de ellas tiene que tener una unidad cultural, una unidad de tradiciones, en lo posible una unidad idiomática y en lo posible también una unidad religiosa, pero eso en lo posible, pero en lo que es más importante para el concepto de nación es que todos ellos tengan la visión de un vínculo entre todos los habitantes que los hagan distintos..",²⁹⁷ como puede verse en ningún punto surge el individuo como sujeto autónomo, con capacidad electiva, ya la idea de la unidad expresada remite directamente a un todo, que es la comunidad, la nación. En igual sentido se pueden interpretar cuando se establece como elementos que llevan a conformar una comunidad (refiriéndose a los mapuches) de la siguiente forma: "...era una comunidad que compartía determinados elementos, tenía un territorio, tenía una lengua, tenía una religión, una visión del mundo y de la vida, una cosa cultural, tenía una identidad.."²⁹⁸ (nótese que se habla en pasado).

Y aunque se establece un cierto rol para el individuo, cuando se expresa como elemento relevante en la constitución de una nación el sentido de pertenencia hacia ella que pueda tener un individuo (en toda su defensa del derecho a voto de los chilenos residentes en el extranjero), este postulado se encuentra inserto en una concepción en la cual es el Estado el que en realidad cohesiona a la comunidad, es en él "donde hay que hacer carne toda aquella identidad cultural",²⁹⁹ o sea en definitiva es el Estado el que articula a la comunidad, lo que marca el carácter supraindividual que esta va a tener.

En todo caso no es en ningún caso un vínculo de carácter romántico o esencialista, esto por que, a semejanza de sus socios de izquierda, en su concepción la comunidad no está dada por la naturaleza, ni se concibe como "inserta" en los individuos. Difícilmente se le

²⁹⁶ Anexo N° 8.

²⁹⁷ Anexo N° 6.

²⁹⁸ Anexo N° 7.

²⁹⁹ Anexo N° 8.

podría calificar de tal forma siendo que por ejemplo se afirma que “*nos sentimos* una nación, *nos sentimos* un pueblo con una tradición”,³⁰⁰ o sea es sintomático que se hable de “*nos sentimos*” y no diga somos, ya que claramente es diferente sentirse que ser. en el mismo sentido la afirmación de “que todos ellos tengan *la visión* de un vínculo entre todos los habitantes”,³⁰¹ el que haya ocupado la palabra *visión* y no, por ejemplo, la palabra *conciencia* es central, ya que es distinto tener la *visión*, la idea de un vínculo, que tener *conciencia* de él, tener *certeza* de él, además en el mismo párrafo, se afirma que “en lo posible” exista una *unidad cultural, idiomática, etc.*, para un romántico esta *unidad* no podría ser “en lo posible”, ya que es precisamente esa *unidad* la que funda la comunidad. En esta misma perspectiva es preciso acotar que en ningún momento se nombra a Dios (y tampoco a la familia, como metáfora de la nación), siendo que a priori se podría especular que siendo un partido católico hubiera en cierto grado una concepción esencialista (teologista) de la nacionalidad, que buscara justificar la existencia de la comunidad nacional en la acción divina, como por ejemplo es el caso judío. El que no se haya dado esta opinión es muy significativo por que demuestra que se concibe a la comunidad como obra del hombre y por lo tanto construida y no natural.

Así, cuando se plantea un vínculo de carácter comunitario no por eso tienen la misma concepción que sus aliados políticos de la Concertación, ya que si bien coinciden en que el vínculo comunitario es construido, abierto y dinámico no por eso la concepción de este va a ser racionalista, el vínculo no va a estar fundado en la razón (en su sentido roussonian). En ningún momento se menciona la idea de un “nuevo trato” entre indígenas y Estado, ni tampoco la idea de una nación multiétnica en la que dentro de un mismo Estado confluyan diferentes comunidades, en el que el elemento vinculante es un racional “objetivo común”, como se propone en la izquierda. Los democratacristianos no postulan a la razón como un vinculante ante la diferencia, ya que prefieren concebir a la diferencia (en este caso los mapuches) como parte de la comunidad, insertarla dentro de ella, o sea son distintos, pero son parte de la comunidad, esto se expresa muy bien cuando se afirma que “ellos son parte de nuestra identidad y son parte de nuestra identidad como nación (...) ellos son partes y es lo que nosotros no hemos asumido que son partes”. Es una parte, los mapuches son chilenos, la

³⁰⁰ Anexo N° 6.

identidad de los chilenos está en cierta manera también contorneada por tener todos origen mapuche.³⁰² Otro botón de muestra, es cuando se afirma: "O sea para los que somos chilenos los mapuches son parte de Chile, y parte de nuestra cultura, de nuestra identidad nacional, *otra cosa es para los mapuches si ellos son parte de Chile o no culturalmente*, pero para los que somos chilenos es evidente eso".³⁰³

En el caso demócrata cristiano la relación entre Estado y comunidad, es por lo menos a nivel teórico, mucho más nítida que en los socialistas, ya que Estado y comunidad no son lo mismo. Para los demócrata cristianos la comunidad es anterior al Estado, el cual se constituye en expresión política, en organización política de esta, generando así a la nación. Por lo mismo la comunidad no se sustenta en el Estado como ente vinculante, si no que en elementos "propios", como el idioma, las tradiciones, los valores, etc. Esta distinción es claramente establecida ya en la Declaración de Principios de la Democracia Cristiana que en su punto II (respecto a la estructura de la sociedad), inciso 2, sobre el orden orgánico, afirma: "*..Una sociedad orgánica y solidaria pone el acento en el hecho de que el hombre fue creado para vivir en sociedad. Por consecuencia, ella se funda en la unidad social y posee una tarea común para todos sus miembros. Ella, asimismo establece un orden jurídico que hace de las asociaciones familiares, profesionales, de trabajo y culturales, el centro mismo de la vida social. El Estado no es ni la concentración del poder de una clase, como en el individualismo y el totalitarismo, sino la expresión jurídica del conjunto de esas comunidades.*"³⁰⁴

Es por lo anterior que esta corriente política le niega (al igual que la izquierda concertacionista), a excepción de un diputado de origen mapuche, la calidad de nación a los mapuches. En primer lugar por que no tienen Estado (es significativo en este sentido la crítica que hacen ambas corrientes a la desorganización y descentralización política de los mapuches) y segundo por que no son una comunidad en sí, si no que parte de la comunidad nacional chilena, es interesante esta postura por que hace jugar o desenvolver la diferencia cultural dentro de los márgenes de la comunidad, no así la izquierda que la hace jugar dentro

³⁰¹ Anexo N° 6.

³⁰² Anexo N° 8.

³⁰³ Anexo N° 9.

³⁰⁴ Declaración de Principios de la Democracia Cristiana, en Grayson; George. *El Partido Demócrata Cristiano chileno*. 1968. (con cursiva en el original).

de los márgenes del Estado (de ahí la idea del Estado multiétnico), reconociéndole la categoría de comunidad en sí a los mapuches (comunidad que en todo caso no puede romper con el Estado).

iii.- El discurso de derecha

La temática de lo nacional es central en el discurso de la derecha, en su declaración de principios sostiene que "Las sociedades humanas se constituyen en torno a valores y formas de vida propios y distintivos. En el transcurso de su historia, Chile los ha creado dentro de su ámbito cultural de Occidente. Esa tradición histórico-cultural es elemento unificador de su pueblo y de sus sucesivas generaciones. Mantener y proyectar dichos vínculos que fundamentan la unidad nacional es un objetivo básico."³⁰⁵ Así se plantea con absoluta claridad cual es el origen y fundamento de la nacionalidad y su función unificadora en el tiempo. Con esa misma claridad se señala un poco más adelante quien es el encargado de velar para que este estado de cosas se mantenga: las fuerzas armadas.

Bajo esta lógica, siempre se tenderá a percibir a los mapuches como parte del ser Chileno; "...los sectores indígenas que habitan nuestro país, fundamento importantísimo de la nacionalidad."³⁰⁶ Esto lleva a ver en lo mapuche un ciudadano que, tal vez, no esté bien integrado todavía, pero que de todas maneras está en vías de integración, ese sería el objetivo. Esto coloca el problema en el plano de lo cultural y de las diferencias, y desde allí se le plantea un desafío a la nación para sostener su unidad.

La manera de configurar el problema de lo cultural, en relación a lo mapuche, es de una dualidad asimétrica, en donde si bien por un lado se le subordina a la unidad, por otro lado se plantean diferencias fundamentales y tajantes en los más variados aspectos de la vida social, es decir, son diferencias civilizatorias, de ahí que se afirme que "... en realidad hay un problema cultural (...) la gente en este país se da cuenta de que hay un pueblo que considera que sus raíces son distintas a lo que hoy día forma parte de la civilización que se vive en Chile, en el fondo desde el punto de vista socio-económico, desde el punto de vista cultural.

³⁰⁵ Senado, Sesión 6ª Especial del 16 de Junio de 1999.

desde el punto de vista político en general, aquí hay una diferencia, hay una raza distinta podríamos llamarlo así aunque la palabra de repente suele ser políticamente incorrecta para algunas personas, pero en el fondo es así.”³⁰⁷.

Pero este discurso que marca profundas diferencias entre los mapuches y el resto de los chilenos no implica que sea una nación diferente; “.. yo creo que tienen elementos constitutivos de una nación, pero no los tienen todos, o sea faltan elementos muy importantes no hay una proyección común de ser una nación distinta a la chilena..”³⁰⁸ Es por esta visión que la unidad nacional pasa a ser un pilar discursivo, ya que no existe un Otro mapuche que tenga la capacidad ni los elementos para constituirse en nación. Por eso se reconoce la diferencia, pero en base a una unidad nacional férrea; “..debemos preocuparnos de conciliar el *diferenciar sin separar* (...) aspirar a la debida diferenciación y respeto de la diversidad sin perder *el concepto fundamental de unidad*.”³⁰⁹ La unidad –nacional– surge como un valor fundamental, bajo el cual las diferencias tienen que subordinarse para que ésta prevalezca.

Esta falta de componentes de los mapuche para ser nación se contrapone con la completitud que lo chileno puede ofrecer, por lo cual los mapuches mismos tienden a ser chilenos. La nación chilena posee los elementos que “.. nos hacen sentirnos como chilenos, o sea, tenemos raíces súper claras, (...) entonces eso también nos hace sentirnos parte de un cuento común..”³¹⁰.

Pero esto no implica que la relación sea fácil ni clara. La nación es entendida como algo que va más allá de las condiciones materiales que la sustentan, implica fundamentalmente un plano subjetivo que es la raíz de la pertenencia que viene a ser la función principal que tiene la nación; mantenernos unidos. Así el concepto de nación se plantea en los siguientes términos; “..la nación yo creo que es mucho más un concepto subjetivo, que ciertas personas que tienen elementos comunes, históricos, actuales y proyecciones comunes a futuro comparten, en el fondo, una ideología común, un sentirse

³⁰⁶ Senado, Sesión 6ª Especial del 16 de Junio de 1999.

³⁰⁷ Anexo N° 10.

³⁰⁸ Anexo N° 10.

³⁰⁹ Senado, Sesión 6ª Especial del 16 de Junio de 1999.

³¹⁰ Anexo N° 10.

parte de, un sentimiento de cuerpo, un sentido de pertenencia, eso es básicamente, yo creo que es la Nación."³¹¹ Lo que acontece en el caso mapuche es que falla ese sentido de pertenencia, por eso el "... problema está básicamente en que nos demos cuenta que hay gente que hoy día no se siente parte del país, de la nación, que tiene realidades distintas, reconocer esas realidades ver de qué manera se insertan en el todo, en el todo nación (...) si es lo que quieren, *aquí hay que respetar la opinión de la gente siempre y cuando no se oponga al sentir nacional.*"³¹²

El aspecto de lo histórico pasa a ser relevante al momento de tensionar lo mapuche en relación al concepto de nación. Se deja en claro que no existe una deuda histórica, como que la nación chilena tenga que pagar por algo que cometió en el pasado contra los mapuches. Este razonamiento es muy adecuado a esta racionalidad, ya que una nación no puede ser deudora de algo a un sector que es parte de ella, esto sería aceptar que los mapuches no son chilenos. Así se afirma que "no me parece que una solución correcta sea plantear el problema como la deuda histórica, (...) yo creo que es difícil en el fondo no utilizar el concepto de la deuda histórica, por que uno puede decir en realidad mira como nos conquistaron los españoles les quitaron 5 regiones de lo que hoy día corresponde a Chile devolvámosle 2 y media, lamentablemente han demostrado ventajas comparativas para ciertas cosas y para otras no, entonces entregarles tierras para que ellos las cultiven así a secas me parece que es un error, por que lamentablemente antes se ha hecho y eso no ha demostrado que sea una solución, no por que sean flojos, ni sean curaos, ni nada por el estilo como se suele decir, sino que simplemente con eso no se garantiza la igualdad de oportunidades, puede que se garantice la igualdad, pero lo que nosotros buscamos es la igualdad de oportunidades y para eso hay que incorporar la cultura de ellos mismos al tema educacional, la cultura de ellos mismos al tema político y la cultura de ellos también al tema social..."³¹³

Existe un temor a realizar una revisión histórica de la relación con el pueblo mapuche, ya que podría alterar la estabilidad social; "...tenemos que entender que los conflictos sociales a que nos podría llevar una revisión histórica de los procesos de titulación y asignación de

³¹¹ Anexo N° 10.

³¹² Idem.

³¹³ Idem.

tierra (...) sólo quiero poner en guardia, respecto de como puede afectarse la paz social, si nosotros plasmamos en una ley un proceso revisionista en esta materia.”¹⁴

De aquí que la concepción de nación en la derecha se sustenta en relación entre el individuo y la comunidad, en que el elemento vinculante es de carácter comunitario, la tradición valórica es supraindividual, esta es el cemento unificador de la comunidad. Lo que pueda parecer contradictorio no lo es tal, por que si bien, para la derecha, el actor central es el individuo, el elemento vinculante es la tradición, esta es el marco dentro del cual se desenvuelve la libertad del individuo, más aún es esta tradición valórica occidental la que permite la existencia del individuo como sujeto, sin este tipo de vínculo comunitario el individuo como sujeto no tendría sentido, de ahí la importancia central de la unidad nacional, en la que la tradición cultural occidental no sea puesta en cuestión. Es por lo mismo que el vínculo propugnado por la derecha es claramente comunitario, ya que hay elementos que subordinan la capacidad de elección individual.

¹⁴ Senado, Sesión 6ª Especial del 16 de Junio de 1999.

IV.- DEMOCRACIA

i.- La postura socialista

A primera vista pareciera que en la izquierda concertacionista la concepción de lo que es la Democracia varía de tal forma que pareciera imposible encontrar puntos en común que den pistas sobre una forma general de percibirla.

Es así como pueden parecer totalmente disímiles las posturas que apelan a valores como la igualdad y la libertad y concibe a la Democracia como una condición de supervivencia en la que "la Democracia se empieza a transformar como en un imperativo para la subsistencia de la raza humana y por lo tanto termina por ser una mera referencia política institucional para transformarse en un modo de vida"³¹⁵. Frente a lo cual no se tiene ningún problema en decir (si bien en tono irónico no por eso menos serio) "la democracia es inútil"³¹⁶ y concebirla básicamente como una forma de legitimar el poder a través de su grado de representación (o sea mientras más representativo más legítimo). A la vez de postura que concibe la Democracia, la democratización de la sociedad, como la creación de espacios de desarrollo de las personas y los sujetos colectivos.

Aun así estas diferencias en los postulados no niegan en ningún caso la existencia de un sustrato común entre ellos. Esto por que todos los postulados apuntan a que la Democracia, como sistema político, está en directa relación con la concepción de la comunidad, con las características de vínculo de la comunidad que se propugnan.

De hecho ninguna de las concepciones de Democracia planteadas la conciben de carácter procedimental, o sea para ninguno de ellos lo central de la Democracia radica por ejemplo en la clásica separación de poderes, la idea de un hombre un voto, o temas como la Constitución, etc., que son nociones jurídicas que dan cuenta de un procedimiento político. El único que en cierta medida establece una lógica procesal al definirla como un sistema de legitimación, la inserta dentro de una concepción de la comunidad.

³¹⁵ Anexo N° 3.

En definitiva es desde esta concepción de la comunidad que se va a poder concebir el carácter que la Democracia tiene para los socialistas. La comunidad no es concebida, por ellos, como un ámbito homogéneo, al contrario se la percibe como un ámbito de la complejidad, de la diferencia, lo que en definitiva va a determinar que la concepción que elaboran de la Democracia se hará a partir de la complejidad que perciben en la esfera de la comunidad, por lo tanto la Democracia va a ser vista desde la diferencia.

Por esto lo central no es la lógica procedimental, si no que la concepción que se tiene de la comunidad que le asigna esa lógica a la Democracia. Esto que se entiende claramente cuando se afirma: "La Democracia lo que busca es establecer el diálogo necesario para poder resolver los problemas, establece una serie de reglas básicas, mínimas de entendimiento..",³¹⁷ de un entendimiento que no surge de la comunidad, por lo que es necesario establecer reglas para que este surja, por que no está dado por la tradición. Esto da clara cuenta de que para esta concepción la comunidad no es el ámbito de encuentro de todos.

Otra opinión que va en la misma línea, y que postula que la Democracia (con su carga de igualdad y libertad) se constituye en un imperativo para la subsistencia de la humanidad, lo hace pensado en que esta es la única forma de ponerse "de acuerdo para convivir en ella, por que o si no la ley de la selva destruye las posibilidades..",³¹⁸ o como se citó más arriba se constituye en "un modo de vida", no se está pensando en lógicas procedimentales. La Democracia deja entonces de ser meramente una elaboración político institucional y es vista como una lógica de vínculo comunitario, que se sustenta sobre la igualdad y la libertad, y que se enfrenta a la complejidad social como forma de sobrevivencia.

Los dirigentes de izquierda de origen mapuche comparten la idea de que la Democracia es un sistema político que crea espacios en los que se puedan desarrollar personas y colectividades. Es claro que esta idea de la necesidad de crear espacios de desarrollo se deriva de una concepción en que la comunidad está fragmentada o que de

³¹⁶ Anexo N° 4.

³¹⁷ Anexo N° 4.

³¹⁸ Anexo N° 3.

frentón existe más de una comunidad, en otras palabras la Democracia es un sistema político que responde a la diferencia existente permitiendo su desarrollo.

Pero si bien es bastante nítida esta lógica compartida en torno a la relación entre comunidad y Democracia, no por eso deja de existir una diferencia interesante a tomar en cuenta. Esta se refiere a la distinta percepción que existe con respecto a los efectos de la globalización, de que si son positivos o negativos, en el ámbito de la comunidad y de cómo estos efectos repercuten en la Democracia como sistema político. Así, por un lado, la concepción es positiva, ya que los procesos desencadenados por la globalización terminan por instaurar como una necesidad a la Democracia, producto de las nuevas relaciones de interdependencia y de diferenciación, que fortalecen la necesidad de buscar formas de convivencia no totalitarias.

Frente a esta postura, hay otra notoriamente divergente, en el sentido de que la globalización desata dinámicas culturales en las que pierden sentido nociones como República, Estado o Nación, en relación a los cuales históricamente se articuló la Democracia, reemplazados por otros espacios de poder. Así se responsabiliza a la globalización (en su perspectiva neoliberal) de la pérdida de "un sentido democrático, solidario, participativo, recíproco..."³¹⁹ en las personas o en al desperfilamiento del sujeto ciudadano por un sujeto consumista en lo político lo que afecta claramente a la Democracia. "... la sociedad chilena ve (...) testea la oferta güecon (...) luego decide, es una cultura del supermercado, vos pruebas pilotonic o glossy y después decides".³²⁰

En definitiva queda claro que la izquierda concertacionista al concebir a la comunidad como un ámbito complejo, lleno de diversidad y por ende no monolítico si no que fraccionado hace descansar en la Democracia la posibilidad de construir una cohesión social que nos permita "convivir" y no declarar la "ley de la selva".³²¹ Es así como se plantea como uno de los principales desafío político el que "...el discurso socialista sea capaz de pensar esta diversidad y darle un sentido de conjunto,(...) que el proyecto socialista sea capaz de articular

³¹⁹ Anexo N° 1.

³²⁰ Anexo N° 5.

³²¹ Anexo N° 3.

o formular de manera inteligible los anhelos de un sin fin de voces políticas y sociales (..), que la práctica socialista sea capaz de impulsar las luchas que una diversidad de subjetividades particulares –políticas y sociales- libran por su derecho a hablar, su dignidad e identidad sin disolver la especificidad de éstas..”¹²²

Es la Democracia la llamada a cumplir con esta tarea ya que es la expresión actual más genuina de la confianza en la política, entendida ésta como ámbito de la razón (no es gratuito que todos estos actores depositen su esperanza en la negociación, el diálogo, en un “nuevo trato”, etc., todos como una forma de relacionarse racionalmente) y no de la tradición o costumbres.

Es interesante ver, como ejemplo, el que se proclame una suerte de triunfo universal de los valores de la igualdad y la libertad, que se tiñen de un carácter racional, o sea el triunfo de estos valores es por una necesidad de sobrevivencia, tienen un fin que cumplir, así el valor de la igualdad no está en sí mismo si no que en permitir la convivencia social.

Es la confianza en poder construir un vínculo político, y por ende racional, lo que yace tras la concepción de la Democracia como un espacio que albergue a todos. Es a partir de esto que se concibe con claridad esa conexión estrecha que la izquierda concertacionista establece entre comunidad y Estado, en la que la comunidad se constituye en relación con el Estado, como espacio de cohesión comunitaria.

ii.- El centro demócrata cristiano

La concepción de Democracia que se postula en el mundo demócrata cristiano se constituye a partir de un carácter netamente sustancialista, o sea en otras palabras para ellos la Democracia no se constituye tanto en los aspectos formales o procedimentales (como son la votación, la creación de instituciones, etc.) si no que más bien como expresión de valores. Esta distinción se expresa claramente cuando se afirma que “..la Democracia es un sistema formal y un sistema sustantivo de convivencia social, de la forma como se organiza la

¹²² Ominami, Carlos., *El socialismo del siglo XXI, diez proposiciones*, en “Cuadernos del avión rojo”, N° 3, año

sociedad. Sistema formal en el sentido de que la Democracia establece reglas de procedimiento para que la sociedad tome sus decisiones(..) Pero esas reglas del juego suponen ciertos valores sustantivos (..) un montón de valores sustantivos para que tu tengas realmente una Democracia sustancial o sea no bastaría solamente con una Democracia solamente formal..”³²³ En el mismo sentido, aunque más precisa, es la siguiente afirmación “..yo no creo en una definición procedimental de Democracia, que es solo una (..) un sistema de generación de autoridades, formal que tu puedes aplicar a distintos que es la definición procedimental (..) sino que desde nuestra perspectiva partidaria creo que la democracia tiene valores ‘per se’ (..) que es importante ir creciendo en el desarrollo y la ejecución de esos valores ‘per se’”³²⁴

Es complementaria a esta visión del sistema democrático lo que la Democracia Cristiana establece en su declaración de principios como partido, al afirmar en su artículo segundo “El partido Demócrata Cristiano proclama como fundamentales los derechos de la persona humana. Reconoce su naturaleza libre, su trascendencia espiritual, se realización en la vida familiar y colectiva (..) Tales derechos son anteriores al Estado, por lo que sus instituciones deben garantizarlos integralmente..”

Pero si bien, en esta perspectiva, la sustancia valórica de la Democracia es lo central de ella, esta sustancia no está bajo discusión y no es cuestionada, ya que, al contrario son valores concebidos como “per se”, como valores ya dados. Esto conlleva a que los problemas que atañen a la Democracia y por ende sus soluciones se desarrollen sólo en la dimensión formal de ella (donde se sitúan los aspectos procedimentales), la cual, en cambio, si es mutable. Un ejemplo claro de esta lógica se da precisamente con respecto al tema del conflicto mapuche, cuya solución pasaría básicamente por soluciones propias del ámbito procedimental y no por un cuestionamiento valórico dentro de la Democracia, al afirmarse “..eso es lo que estamos pidiendo en esta Democracia formal el pueblo mapuche participa individualmente como ciudadano, se incluye votar, pero la apuesta es que el pueblo mapuche

1 Mayo 1995, Santiago.

³²³ Anexo N° 7.

³²⁴ Anexo N° 8.

pueda participar en esta Democracia como sujeto colectivo..”,³²⁵ lo que en definitiva apunta a la idea de cómo participar, cómo establecer reglas nuevas de participación, etc., soluciones todas propias del ámbito formal de la Democracia.

A partir de lo anterior se delinear los dos elementos centrales de la concepción demócratacristiana de la Democracia y la política. La preeminencia y permanencia de los valores como fundamentos centrales del sistema democrático y la concepción de la “persona” como sujeto político que se constituye aparte del Estado (y de la política), sobre el cual tiene preponderancia, sustentan una concepción en la que la comunidad se concibe como separada del Estado. Siendo este el punto de partida para la constitución de lo político. (“La familia, como institución que posee derechos anteriores a los del Estado; la Nación (..); las asociaciones profesionales, especialmente en su forma sindical, son conformes a la naturaleza misma y expresan en planos diversos los valores de la persona y la realización del bien común.”³²⁶).

Es así como en la perspectiva de la Democracia Cristiana la política, y por ende la Democracia, no tiene ningún rol activo (a diferencia de sus aliados concertacionistas) en la formación de la comunidad, como por ejemplo ser un espacio de armonización de la diferencia, ya que la política no es un elemento constructivo, si no que solamente expresivo de la comunidad (de sus valores, de sus tradiciones, de sus principios, etc.), de una comunidad constituida en forma anterior al Estado y por lo tanto totalmente autónoma de este, al ser constituida desde sí misma (nuevamente es notable la no mención de Dios que podría ser, en una perspectiva de carácter católico como esta, el real factor constitutivo de la comunidad).

Así entonces en la percepción demócratacristiana la Democracia no tiene el rol (que si le asignan en la izquierda) de ser un espacio de confluencia, de armonización de la diferencia, o sea a la Democracia no le corresponde abocarse a trabajar políticamente la diferencia, ya que para el mundo demócrata cristiano, la política no es un elemento vinculante, o sea el

³²⁵ Anexo N° 7.

³²⁶ Declaración de principios DC en Grayson, 1968.

vínculo comunitario no se constituye en el espacio político, sino que precisamente en el ámbito de la comunidad.

iii.- El discurso de la derecha

La argumentación discursiva de la derecha en relación al sistema democrático y la situación mapuche tiende a centrarse en las diferencias económicas y culturales que tienden a producir una discriminación. No existiría un problema específico en el sistema político democrático que merezca ser corregido para administrar la diferencia.

En este sentido los mapuches no serían un actor político que pretenda generar cambios políticos de envergadura para que se reconozca su diferencia; "Si bien se sienten distintos no es que quieran ser más distintos, yo creo que quieren ser reconocidos como distintos (...) Sí, o sea que respeten la diferencia, pero no pretenden institucionalizar la diferencia..."¹²⁷ Así el mapuche está colocado en una situación intermedia entre la diferenciación de lo chileno y el ser chileno. Es por esta ambigüedad que se presenta el tema de la diferenciación pero sin llegar a ser actualizado en un nivel político-institucional.

Por eso no llega a ser un tema legal sino que meramente "cultural" en que los derechos que la democracia entrega no se cumplen en el caso mapuche por los prejuicios que sobre ellos existen. Tienen la plena libertad que le entrega el sistema democrático, pero por un problema cultural ese derecho no es respetado. Los derechos "...tienen que respetarse lo que opina parte del pueblo y eso es lo que yo creo que en Chile no ha pasado muy bien, o sea, si bien se les deja vivir, se les deja ponerse ropa, se les deja ir a colegio hay ciertas discriminaciones bastante fuertes no formales, no legales, pero si en la práctica, por que hay ya una tradición cultural de que el Mapuche es flojo, es curado, entonces eso tiende a perjudicarlos, (...) la democracia es fundamental, la democracia es uno de los pilares en que se sustenta en el respeto de los derechos y aquí yo creo que justamente eso es lo que ha fallado en el tema Mapuche, no se ha reconocido muy bien el problema..."¹²⁸ Así la problemática más

¹²⁷ Anexo N° 10.

¹²⁸ Anexo N° 10.

que radicar en derechos no reconocidos por el sistema político tiene que ver con derechos que culturalmente no son aplicados por el conjunto de la sociedad. Por lo cual no cabría realizar reformas en el plano institucional.

De esta manera, el sistema democrático, mediante el accionar del Estado, tiene por función el asegurar la igualdad de oportunidades "a través del cumplimiento de su rol subsidiario".³²⁹ El sistema democrático asegura mediante esa función estatal el derecho de competir por su bienestar en pie de igualdad con el resto de la población, es esa la diferencia que hay que cerrar.

De aquí que se pueda entender que para la derecha la democracia se define básicamente desde su dimensión formal o procedimental, donde lo central son las instituciones, las leyes, etc., no se cuestiona la dimensión sustantiva (valórica). Por lo mismo es posible afirmar que para la derecha los valores se constituyen fuera de la política y por lo tanto esta no es un elemento vinculante (al igual que para los demócrata cristianos). Por lo tanto la democracia se concibe como valóricamente neutral, como mero espacio donde se establecen las reglas del juego para el accionar del individuo.

³²⁹ Senado, Sesión 6ª Especial del 16 de Junio de 1999.

V.- CONCLUSIONES DEL ANALISIS

El análisis de las entrevistas y los documentos permite distinguir la existencia de 3 mundos discursivos que se diferencian los unos de los otros en aspectos fundamentales.

i.- El discurso socialista

El discurso de la izquierda socialista se articula en torno a dos principios: la Razón como vinculante comunitario y el reconocimiento de la existencia de una característica esencial de la humanidad que es la alteridad, (en la izquierda ha operado históricamente una visión que acentúa la diferencia³³⁰). Esto genera un discurso en el que, ante la otredad, la razón (puesta en juego por la política) se constituye en la única posibilidad de establecer un vínculo comunitario.

Con este punto de partida la razón y la alteridad articulan una visión coherente del conflicto mapuche y la relación que este tiene con la idea de nación, democracia y globalización que se desarrolla en la izquierda. Así el conflicto se entiende, en primer lugar a partir de la existencia de un Otro, como expresión de una diferencia que ha sido atacada una y otra vez por los intentos de asimilar a los mapuches (el Otro) al Estado chileno.

El discurso de la izquierda al fundamentarse en la alteridad del Otro postula como única forma de construir comunidad a la Razón, ya que esta sí sería compartida por todos, por lo tanto esta sería la única manera de relacionarse, la otra alternativa es la desaparición de la diferencia, la eliminación del Otro.

Hoy en día, en el contexto de un mundo globalizado, la izquierda haciendo énfasis en la interrelación económica dominante concibe al mundo como un lugar en el cual la diferencia es evidente y no puede ser soslayada. A la vez la globalización impone una lógica de protección y respeto a la alteridad (con su ejemplo más claro en la universalización de los

³³⁰ Cole, G. D. H. *Historia del pensamiento socialista*. Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 1962, México.

Derechos Humanos), lo que impide la eliminación (incluso la simple la ignorancia) del Otro como proyecto político (lo sucedió por ejemplo en el caso de la ex Yugoslavia). Así en la perspectiva de la izquierda lo único que queda para poder establecer la relación con lo Otro es la Razón.

En el mismo sentido, en el discurso socialista, la nación, al ser concebida en directa relación a la existencia del Estado, también es visualizada como un espacio de heterogeneidad donde hay diferencias que cuestionan la existencia de Una comunidad homogénea. Por lo que el Estado entra a jugar un rol relevante en la cohesión comunitaria, que en el futuro debería expresarse en la construcción de un Estado multiétnico.

La democracia es concebida más allá de su mera formalidad (expresada en instituciones, elecciones, separación de poderes, etc.), como el único sistema político que posibilita la convivencia de la diversidad. Esto por que la democracia es vista como el lugar privilegiado en donde se articula la racionalidad (como lugar de diálogo, de no violencia, etc.).

Así el vínculo comunitario que para la izquierda se establece en la razón se expresa a través de la política en la democracia y el Estado, como las herramientas privilegiadas para construir comunidad.

ii.- El discurso demócrata cristiano

Para la Democracia Cristiana el discurso se ordena en torno a la lógica de la relación dinámica entre lo que se podría denominar lo "tradicional"(que implica elementos como por ejemplo los valores, la cultura, en su sentido restringido, etc.) por un lado y por otro la condición de unidad esencial del género humano (ya que todos son concebidos como hijos de Dios). Es en este sentido que en el discurso demócrata cristiano el vínculo que funda a la comunidad no se genera en forma externa a ella, ya que la comunidad se sustenta sobre la base de esa identidad compartida que se articula en los valores y tradiciones que emanan de tal identidad.

Así en el centro político el conflicto mapuche no parte de la concepción de una alteridad radical, de la existencia de un Otro. Si no que más bien se visualiza a los mapuches como chilenos, o sea como parte de la misma comunidad, en la cual son víctimas de una marginación histórica.

Para este mundo político la globalización se asocia a una otredad externa que puede cuestionar la identidad comunitaria. Así se concibe que la globalización instaure, obligue a una relación con la otredad, relación que debe establecerse desde la propia identidad.

En lo que se refiere a la concepción de nación de este mundo político se puede observar que se establece una relación entre la comunidad y el Estado como organización política. El vínculo comunitario responde a las lógicas internas de la misma comunidad, construidas sobre la base de los elementos valóricos e identitarios comunes.

El Estado es concebido entonces, como la expresión política de la comunidad y la Nación en consecuencia, es la comunidad políticamente organizada en el Estado. Se ve aquí como opera la lógica de la relación entre lo "tradicional" como vinculante comunitario y la idea de la unidad esencial, es decir, la unidad no se produce en la política (Estado), sino que es anterior a ella y se remite a elementos esencialista como los valores.

Para ejemplificar esto, es nítida la razón por la que se les niega la categoría de nación a los mapuches. Afirmando por un lado que no son una Nación, pues nunca han tenido un Estado y por otro, que no son una comunidad porque sólo son una parte del todo (Chile).

Con relación a la Democracia se la caracteriza en función de los valores que fundan la comunidad. Por lo que la democracia, al igual que el Estado, y en definitiva la política, no son otra cosa que la expresión de la comunidad y por ende ni la democracia ni la política se piensan a partir de la alteridad. En definitiva es una tautología, en la cual la comunidad se articula en base a ella misma

iii.- El discurso de la derecha

La derecha expresa en su discurso una visión básicamente negativa del conflicto mapuche, no sólo porque le echa la culpa a la izquierda de ser los instigadores de esta situación, sino porque este apelaría a poner en duda un elemento central en su concepción de país: la unidad nacional. Por lo que permanentemente es negada la posibilidad de que el conflicto ponga en cuestión la nacionalidad, debido a esto se realiza una lectura que lo sitúa como artificioso, en el cual juega un rol preponderante la ayuda internacional.

Siguiendo la línea argumentativa, los mapuches no son vistos como un Otro con el cual interlocutar, no son un actor con una demanda que sobrepase los límites institucionales que el Estado nacional se ha dado. Para la derecha son chilenos, que si bien tienen ciertas características diferenciales que son reconocidas, no llegan a constituirse en otredad. Esto sería un problema central, ya que al reconocerlos como diferente se rompería con la imagen de nación que tienen, la cual tiene su fundamento en la unidad.

Así tienen que configurar una imagen que haga asimilable lo indígena con categorías aplicables al resto de la población, entonces los mapuches no pasan de ser campesinos pobres, que están afectados por un estado de marginalidad. Si bien son reconocidas diferencias culturales y hasta raciales, estas no alcanzan para configurar un estado de diferenciación suficiente como para que amerite un reconocimiento de un Otro mapuche.

Frente a esta postura, el sistema político democrático no es visto como un lugar en el que se expresen las diferencias sociales sino como una instancia fuertemente marcada por la presencia del Estado como un ente homogenizador, que mediante políticas sociales focalizadas, pretende generar las condiciones de igualdad de oportunidades para la integración del pueblo mapuche al devenir de la sociedad chilena, con el único objetivo de mantener la unidad del Estado, como condición para la supervivencia de la tradición cultural que se le atribuye a la nación.

iv.- Comparación de discursos

Basta una simple lectura de lo expuesto más arriba para darse cuenta de que hay claras diferencias, y también semejanzas, entre los tres discursos analizados, aun así es útil explicitarlos en forma sucinta. En todo caso ya se puede establecer que sus diferencias no son de forma sino que de sustancia, o sea apuntan a aspectos fundamentales de una visión de mundo, por lo que se hace completamente válido el referirse a ellos como "mundos discursivos" ya que expresan formas distintas de ver (o interpretar si se prefiere) el mundo.

Esta diferencia se basa en primer lugar en la forma en que es percibida la comunidad. Como se dijo más arriba, la izquierda concertacionista resalta en su visión la presencia de la alteridad, la otredad es una parte constitutiva del mundo (más aún de este mundo globalizado). Esta concepción no es precisamente nueva en la izquierda, ya que como se dijo arriba, desde Marx e incluso desde los socialistas utópicos se hace presente la división de la comunidad. Esta concepción sigue presente en la izquierda, ya que aún cuando esta ha sufrido procesos de transformación ideológica bastante profundos (que ha llevado a abandonar el marxismo o por lo menos ha complementarlo con otras visiones del mundo) se ve que sigue manteniendo esa concepción de que la comunidad está fragmentada, de que los problemas que la aquejan la dividen interiormente. Ante esta fragmentación la única salida es establecer la Razón (expresada por la política) como única posibilidad de construir una nueva comunidad en la que sus problemas (sus diferencias) no implique una fragmentación.

Por su lado la postura del centro demócratacristiano no concibe esta fragmentación, no es que crea en la homogeneidad, en que todos sean iguales, al contrario acepta la diferencia y no la dota de ninguna característica negativa. Lo que sucede es que la diferencia no fragmenta a la comunidad, así la alteridad que se pueda presentar se procesa intracomunitariamente. Por lo mismo, al no presentarse el problema de la fragmentación comunitaria, la política no tiene el rol que se le asigna en la izquierda, sino que más bien pasa a ser concebida como una expresión de la comunidad (de sus tradiciones, valores, etc.), pasa a ser "un servicio a la comunidad", una actividad protectora de la comunidad.

Para la derecha la comunidad se presenta en forma mucho más precisa y definida, es un tipo de cultura, que constituye una civilización a la cual se subordina cualquier diferencia. Así la política no tiene el rol de conformar a la comunidad, por que la comunidad no necesita ser reflexionada, ya está y hay que aceptarla como parte nuestra (muy semejante aquí con la visión demócrata cristiana). El Estado (la política) tiene por eso el deber de defender a la comunidad y garantizar la realización de la tradición valórica que implica la libertad del individuo (de ahí que se le reclame al gobierno, en el marco del conflicto, la defensa de la propiedad privada, como valor cultural básico del individuo).

Así la derecha tiene claramente una concepción distinta a la de la izquierda socialista, ya que para ella la fragmentación no existe ni puede existir, por que la unidad de la comunidad tiene un valor en sí, de ahí que exista temor a la división y que toda alteridad encierre peligro. Lo que no se visualiza en la izquierda, para quien la diferencia e incluso la división es lo que está constituido, y la unidad comunitaria es un objetivo a lograr, mediante una construcción política.

Como puede verse, el punto central del cual parte la articulación de tres discursos se origina en la concepción de comunidad. Si bien se ve que de ahí parte una diferencia fundamental entre las corrientes política (desde aquí surge la diferencia de rol para el Estado y la política respecto a la comunidad), paradójicamente es en el mismo ámbito en donde se establece una semejanza que permite establecer una característica del sistema político en general.

El punto de encuentro se da en que las tres corrientes políticas comparten una concepción comunitaria del vínculo,³³¹ que si bien, como quedó establecido anteriormente, no es el mismo para las tres, sí establece una lógica, una forma de pensar a la comunidad, ese aspecto es central por que es esa lógica de comunidad, vista como supraindividual (donde el centro no es el individuo), la que en buena parte va a permitir que existan concepciones coincidentes respecto a ciertos aspectos políticos.

³³¹ Ver capítulo de la Nación.

Es a partir de esto que resulta comprensible que las tres corrientes políticas ni se cuestionen el tema de la unidad del Estado, el Estado chileno existe, tiene su historia y hay que mantenerlo y proyectarlo como uno solo (incluso el multiculturalismo de la izquierda potencia esa mirada al postular la construcción de un Estado-nación en el que tengan participación los indígenas, o sea ahora sí construirlo bien).

Así la centralidad que adquiere el Estado y el carácter comunitario del vínculo constituyente de la comunidad nacional en la visión de los políticos permite presumir que Chile sigue siendo visualizado como un Estado-nación, en el que la relación entre la identidad del Estado y su comunidad, entre aparato de poder y cultura, como modelo de organización, no está puesto en duda, al contrario lo que se busca es defenderlo, perfeccionarlo o refundarlo.

Además de esta dimensión de la comunidad se dan otras semejanzas entre estos discursos políticos. Así tanto socialistas como demócratacristianos coinciden en afirmar la ignorancia que se tiene en el mundo político respecto a lo mapuche, lo que refuerza su concepción de que estos constituyen una diferencia, de que no son lo mismo que ellos, al contrario en la derecha no se menciona tal ignorancia (ni siquiera como increpación al gobierno), no podría haberla ya que los mapuches en definitiva son chilenos iguales a uno, sus particularidades se difuminan en la chilenidad, por lo tanto no se podría ser más ignorante respecto a los mapuches que respecto a cualquier otro chileno (ser ignorante respecto a los mapuches implicaría reconocerles una particularidad específica).

Por otra parte se presenta otra semejanza, entre socialistas y demócrata cristianos, en lo referente a la democracia, ya que para ambos lo esencial de ésta radica en sus aspectos valóricos más que procedimentales, por lo que la democracia reproduce la dinámica de la comunidad, en cambio en la perspectiva procedimental de la derecha la democracia adquiere más bien un rol instrumental, en el sentido de que su función es permitir el desenvolvimiento del individuo (cuando no lo cumple se la reemplaza).

Por último se puede constatar tanto de parte de la derecha como de la Democracia Cristiana un cierto dejo de paternalismo respecto a la situación y solución del problema mapuche, un paternalismo que en la Democracia Cristiana parte de una cierta culpa que debe ser remediada (lo que como en toda culpa se refleja en caridad). Por su parte en la derecha ese paternalismo se expresa más bien en un sentido de menoscabo a lo indígena, al cual hay que ayudar, no sólo por culpa (ya que nada malo se la ha hecho) sino que más bien por un rol histórico, civilizatorio. La izquierda socialista no expresa esta mirada paternalista, no por que sea mejor ni peor que los otros dos, sino por que no tiene culpa, ya que se desvincula de la construcción histórica del Estado (el socialismo ni existía en la época de conquista de la Araucanía), para ellos la condición de los mapuches es comparable a la explotación de los obreros, por lo tanto ambos son víctimas de un mismo sistema, el cual siendo cambiado satisfacería a todos.

DISCUSIONES FINALES

En realidad el sentido del trabajo aquí desarrollado no ambiciona establecer grandes conclusiones o tesis finales (ya que acabar con este tema rebasa en mucho mi capacidad), en cambio se limita a presentar una posibilidad de perspectiva para la comprensión de un fenómeno político-cultural de gran relevancia. De ahí que lo que de verdad interesa, más que presentar conclusiones definidas y corroboradas, es dar cuenta de nuevas posibilidades de discusión.

Ciertamente a partir del trabajo se pueden plantear varias posibilidades de discusión, pero prefiero plantear el de la democracia como un ámbito en el que coinciden distintas vertientes de discusión, como la de una política contingente, la de la identidad moderna y postmoderna, la dimensión del vínculo social, etc.

i.- La Democracia chilena frente a la constitución de un nuevo sujeto político

Una de las discusiones más interesantes que se desprenden de la investigación es la que remite a la democracia, al ponerla en juego frente a una dinámica que da cuenta de un nuevo sujeto político particular dentro de la esfera de lo nacional de la que ella (la democracia) pretende ser factor de integración y cohesión.

Dos propuestas ilustran bastante bien esta concepción de los mapuches como nuevos sujetos políticos. Por un lado está la propuesta del diputado DC. Huenchumilla (favorablemente comentada por otros entrevistados de la Concertación) de establecer una suerte de discriminación positiva hacia los mapuches, otorgándoles un 10% de los asientos del Congreso e incluso del Estado en general, un 10% que refleja la proporción demográfica de indígenas en el país. Paralela a esta propuesta se encuentra la exigencia por el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, levantado especialmente por las organizaciones indígenas y que cuenta con el respaldo de la mayoría de la Concertación y el total rechazo de la derecha. Ambas propuestas son vistas hoy en día como "políticamente

correctas” en amplios círculos políticos, ya que se parte de la base de reconocer que existe un problema referente a la representación y participación política de los mapuches. Esto, claro está, se relaciona estrechamente al surgimiento del mapuche como figura social (y política) en la década de los noventa en Chile.

Lo interesante de estos planteamientos es que representan un desafío directo a la lógica tradicional de cómo se había entendido la Democracia en Chile. Desafío en primer lugar por que la Democracia chilena, siempre imbuida de un carácter liberal, funcionó y aún lo sigue haciendo a partir de la figura política del ciudadano, este es el principal (por no decir el único) sujeto político de la Democracia, toda participación política se da a través de esta figura (así por ejemplo sólo los ciudadanos pueden votar, inscribirse en partidos y optar a cargos de representación pública).

Un caso paradigmático de esta concepción lo constituye Diego Portales,³³² ya que fue él quien tempranamente definió una línea de interpretación sobre la democracia que va a ser reivindicada primeramente por el mundo conservador o reaccionario (en el sentido del grupo político, los “pelucones”, que reacciona frente a los procesos políticos liberales desencadenados tras la victoria patriota), pero que después va a marcar finamente la relación entre Estado y democracia en Chile. Portales establece a la democracia como un privilegio y no como un derecho, al afirmar que el pueblo chileno no está maduro para poder hacerse cargo de un régimen democrático y que por ende es necesario primero llevar a cabo una transformación cualitativa de este (por ejemplo sacándolo de la “ignorancia”). Con esto no está meramente expresando un desprecio por el pueblo (por la masa), como tampoco se limita a manifestar un elitismo autoritario propio del conservadurismo, si no que además y muy especialmente está definiendo culturalmente a la democracia. El cambio que exige Portales es un cambio cultural, ya no se trata de cambiar o mejorar algunas instituciones o procedimientos, se trata de imponer una figura cultural, un nuevo sujeto político.

Lo interesante de esto es que siendo Portales básicamente un conservador no es capaz de negarle la legitimidad a la democracia. Más allá de cómo esta haya podido ser definida, la

³³² Tanto por la importancia que se le atribuye en la conformación del Estado como por la posición política que

democracia como idea, como palabra, es intocable (estamos lejos en este punto de los fascismos europeos que abiertamente despreciaban la idea de la democracia), no puede negarla como valor, y por lo tanto la transforma en una figura cultural, así no la niega, pero la condiciona y la condiciona de la forma más radical que podría haber sido, instaurándola como una exigencia cultural, lo que equivale a decir “esta bien que el pueblo gobierne, pero para hacerlo debe dejar de ser lo que es” y es precisamente en ese deber ser que se plantea todo el peso cultural del debate en torno a la democracia.

Es necesario en este punto hacer una precisión para desmitificar un poco la imagen de Portales y entender que lo que él plantea con tan cruda claridad (es este su mérito político) no es una invención suya si no que es más bien la expresión de una ideología predominante tanto en Chile como en el resto del mundo occidental,³³³ la cual en definitiva va a configurar el modelo de Estado en Chile, ideología esta que no se circunscribe a algún sector político en particular si no que es transversal a todos los grupos políticos que actuaron en la conformación del Estado chileno durante el siglo XIX.

Se entiende así que la democracia haya sido un principio central en el discurso conformativo del Estado en Chile, no por que todos coincidieran en su definición si no por que la democracia constituía (y lo sigue siendo) el nervio articulador de un nuevo discurso de hegemonía cultural que se impone tras la guerra de independencia y que se conforma desde los parámetros de la ideología liberal-republicana ilustrada, es así que el condicionamiento cultural de la democracia responde al condicionamiento cultural que implica el nuevo Estado.³³⁴ Esta nueva ideología habría perdido todo sentido si es que hubiera renunciado a la imagen de democracia, no habría podido transformarse en hegemónica (así es interesante constatar como en ninguno de los nuevos Estados latinoamericanos fructifican los intentos monarquistas), pero a la vez tampoco podía llevar a sus últimas consecuencias a esa idea fuerza que la sustentaba, por ende era necesario limitarla, y Portales lo hizo al condicionarla culturalmente (condicionamiento que es recogido por los liberales, quienes en todo caso

él representa.

³³³ Siguiendo en esto a Jocelyn-Holt.

³³⁴ Ver capítulos de Estado y de Estado-nación en Chile.

intentan superarlo a través de la educación pública como gran panacea del mejoramiento cualitativo del pueblo).³³⁵

Este condicionamiento cultural de la democracia se encarna en la conformación de un nuevo sujeto político, el ciudadano, el cual se va a constituir en el actor central de la democracia. Al igual que ésta, la figura del ciudadano no surge de la tradición política de la sociedad colonial, no es un “producto chileno” que responda a la realidad de la sociedad de esa época, si no que responde a la imagen del hombre que tiene la Ilustración, imagen que se sustenta en los principios de Razón e igualdad universal, pero que en Chile se traduce políticamente en la ideología liberal-republicana de la democracia y el Estado.

Aquí surge un punto central en la comprensión de esta relación entre sujeto político (ciudadano), democracia y Estado que se desarrolla en Chile (y se podría aventurar que también en el resto de América Latina) y que lo diferencia radicalmente de sus paradigmas europeos (especialmente francés) y norteamericano, ya que para estos, a diferencia del caso chileno, la instauración del ciudadano como sujeto político tiene un claro sustento en las dinámicas sociales y culturales que se dan en esas sociedades (como por ejemplo el temprano desarrollo capitalista y la desestructuración de los estamentos sociales propios del antiguo régimen). En cambio en el caso chileno la democracia y por ende el ciudadano son construcciones, en Chile el ciudadano no nace, se hace. Esta condición nunca se concibió aquí como inherente a la persona, siempre como producto de un esfuerzo político que apuntara a la consecución del “deber ser” que el correcto funcionamiento de la democracia exigía, es por esto que el ciudadano y la democracia, no son en Chile meramente categorías políticas (en un sentido reducido del término) si no que, como tales, conllevan en sí una exigencia cultural.

Como tal el ciudadano es el prototipo del hombre de la ilustración, como figura cultural va a implicar una nueva forma de concebir la relación entre individuo y comunidad, sustentada en dos preceptos básicos, la igualdad y la razón, los que determinarán la forma en

³³⁵ En este sentido es interesante hacer notar que la izquierda también ha asumido históricamente un afán de reforma cultural, de las costumbres del pueblo, que se aprecia por ejemplo en la forma en que enfrentó el tema del alcoholismo a principios del siglo XX.

que el individuo se inserta (ideológicamente hablando) en su comunidad. Así por un lado la concepción de igualdad se va a constituir en la ciudadanía, sólo los ciudadanos son iguales (en derechos y deberes), a la vez que se les supone racionales, esto significa que comparten una misma razón, la que los iguala. Ambos preceptos van a disponer que el individuo se conciba en relación a la comunidad de una nueva forma, en este sentido es muy decidor el mismo término "ciudadano", ya que si bien denota a un individuo (no hay que olvidar que está inserto dentro de la ideología liberal) lo denota en referencia al mundo social que lo rodea (la ciudad, lugar original de la burguesía), así el ciudadano toma en cuenta en su accionar al conjunto de su comunidad y actúa racionalmente por el bien de ella,³³⁶ o sea en otros términos se le presupone una identidad entre individuo y comunidad.

Para el caso de Chile la constitución del sujeto ciudadano se sustenta en los mismos preceptos, pero dado que se inserta en un proceso de construcción política la forma de concebir los preceptos de igualdad y razón adquirirán una dimensión propia. Ha diferencia del mundo europeo (occidental) y norteamericano en donde el ciudadano se constituye como un sujeto capaz de articular la dimensión política con la racionalidad económica del capitalismo, en el caso de Chile, que ha carecido durante gran parte de su historia (y está por discutirse si en la actualidad) de un desarrollo del capitalismo en ese mismo grado, el sujeto del ciudadano se concibió en función a la constitución de un proyecto de nueva sociedad que se implementa tras las guerras de independencia, de las cuales surge un Estado que busca instaurar una nueva hegemonía cultural.

Así el ciudadano, como sujeto, está en función de un proyecto cultural que busca generar la comunidad desde una nueva ideología (la liberal-republicana) y por ende de una nueva correlación entre la estructura de poder y la sociedad, proceso en el cual se insertan por ejemplo la dimensión de la nacionalidad como la idea que sustenta un imaginario de comunidad.³³⁷ Ahora bien como el sujeto ciudadano no está ya pensado en función a la articulación entre política y economía capitalista si no que más bien en función a la construcción de comunidad política, a la cual se ve abocado el Estado chileno, su significado

³³⁶ La opinión que manifiesta el diputado Navarro es un buen ejemplo para entender esta idea del ciudadano políticamente reflexivo (ver apéndice).

³³⁷ Siguiendo el planteamiento de B. Anderson.

cultural se hace mucho más patente. El sujeto ciudadano va a estar en función de un esfuerzo de homogeneización de la sociedad, en base a un deber ser que la haga merecedora de la democracia, a la vez que tal concepción homogeneizante es un sustento de la instauración de una unidad que el emergente Estado requería.

El conflicto mapuche, al plantear las diferencias, la alteridad del mapuche, pone en duda esta premisa del sujeto ciudadano sobre el cual se asienta la Democracia liberal sustento del Estado chileno. La particularidad mapuche exige entonces ser reconocida y legitimada en el sistema político, de ahí que desde esta perspectiva sea tan lógico lo postulado por Huenchumilla (si los mapuches son diferentes no pueden ser representados por cualquiera y al ser el 10% de la población es justo que accedan al 10% del Congreso, para que exista un representación real de ellos en el sistema político).

La primera consecuencia de estos planteamientos es que surge una duda respecto al sujeto político, por que la figura del ciudadano ya no es capaz de abarcar y de dar sentido político a toda la población, por que toda la población no es igual ni responde a los mismos patrones culturales y como el ciudadano no es un sujeto culturalmente neutral su capacidad de ser sujeto de sentido tiene límites, límites culturales que hoy día se están manifestando.

Este surgimiento de sujetos políticos nuevos, a partir de la constatación de la diferencia, le plantea un problema serio a la Democracia tal como la conocemos hoy en día. Esto por que si se aceptara en toda su radicalidad la lógica de la diferencia perfectamente podrían surgir otros sujetos que reclamen para sí el reconocimiento político, esto por que nada dice que la única diferencia legítima a ser reconocida sea la étnica (ésta en el marco de un mundo tan postmoderno puede ser vista como una particularidad más entre tantas otras), perfectamente se podría plantear la diferencia cualitativa sustancial de géneros y las mujeres podrían exigir al menos el 50% de toda representación política, incluso se podría plantear que la mitad del 10% de representación mapuche sea femenino. De igual manera este problema se plantea con respecto a los jóvenes, quienes siendo "leídos" como un segmento particular de la población, se constituyen en uno de los más serios desafíos a la capacidad de representación política de la democracia actual.

Más allá de entrar a calificar si lo anterior es “bueno o malo”, lo interesante es que es un desafío totalmente válido dentro de las coordenadas de la Democracia, y que de hecho tendría bastantes semejanzas con la lógica particularista que dio origen a los nacionalismos del siglo XIX y que también se encuentra presente en los procesos de la actualidad.

La Democracia había logrado en cierta medida delimitar la categorización política de la diferencia bajo el manto igualitario del ciudadano, en el que todos como iguales participan políticamente a través del voto y la representación.³³⁸ Y es precisamente en este último aspecto que la Democracia como sistema (y los partidos como parte de este) se ve afectada por los particularismos. Ya que al plantearse la diferencia como algo radical se limita la capacidad de representación, así en lo postulado por Huenchumilla es clara la premisa de que a los mapuches sólo los pueden representar mapuches y no huincas (chilenos no mapuches), de otro modo no sería necesario establecer una cuota de parlamentarios mapuches acorde con su peso demográfico. Así cuando la diferencia se plantea en forma sustancialista la posibilidad de representar se coarta y la legitimidad del representante, que en la Democracia liberal se establece mediante el voto, en el sustancialismo de la diferencia se constituye a partir de representar una particularidad (lógica que ya imperó en los sistemas corporativistas de la primera mitad del siglo XX).

De ahí que en este sentido el gran desafío de la Democracia es como lograr relacionar por un lado premisa de la igualdad, como sustento de la comunidad (como razón de seguir siendo comunidad) y por otro lado cómo dar cabida política a la diferencia sin coartarle su particularidad.

Como establecer una Democracia que supere la lógica liberal y genere un sistema político que enriquezca la capacidad de representar políticamente la diferencia sin que por ello se plantee la fragmentación y atomización de la comunidad, cómo combinar el voto cuantitativo con la representación cualitativa, ese es el tipo de desafío que plantean conflictos como el mapuche.

³³⁸ De ahí que tenga una estrecha relación con la constitución de las naciones en el siglo XIX.

ii.- Lo político del conflicto

El conflicto mapuche es un conflicto político, no solamente por que involucra al Estado o implique el respeto a las leyes, si no que fundamentalmente por que pone en juego la concepción de la comunidad, por que alude a su vínculo social, lo que es un problema netamente político,³³⁹ ya que la política se fundamenta en la pregunta respecto al vínculo, o sea al por qué y cómo vivimos juntos (lo que incluye también el para qué).³⁴⁰ Pero a la vez permite entender que la comunidad (como dimensión cualitativa de las relaciones humanas y que permite establecer una identidad) sí es un ámbito de definición política, y por ende esta (la política) tiene que dar cuenta de esa dimensión de las relaciones sociales, por lo que no es meramente una reflexivización (institucionalización) del vínculo, si no que también implica la necesidad de subjetivizarlo (subjetivización que se pone en juego en la dimensión comunitaria, de la que da cuenta la discusión respecto a la nación).

De ahí que la lectura que realizan los partidos políticos respecto al conflicto parte necesariamente de la forma en que se concibe a la comunidad, la cual, para ellos, no es otra que la nación chilena. Respecto al carácter del vínculo, todos los partidos lo caracterizan de forma comunitaria,³⁴¹ lo que es fiel reflejo de lo que ha sido la construcción del Estado-nación en Chile, construcción que se sustenta en base a la unidad homogenizante de la comunidad, en otras palabras, el Nosotros remite a un Todo único e indivisible que se va a manifestar en el Estado unitario y centralizado, y el carácter comunitario del vínculo postulado por los partidos políticos da cuenta de la reproducción de la idea del Todo.

Por lo mismo los partidos sólo pueden leer el conflicto desde el Nosotros, no hay que olvidar que surgen en base al problema de la cuestión social, concebido como fragmentación de la comunidad y que por lo tanto su razón de ser radica precisamente en la reconstrucción o defensa de la comunidad y en contra de los Otros que la cuestionan (sean los imperialistas extranjeros, los burgueses vendepatria, los comunistas ateos, etc.), no cabe esperar entonces

³³⁹ En el sentido que postula Crowley (ver capítulo nación).

³⁴⁰ Pregunta que ciertamente también le compete a la Antropología.

³⁴¹ Concepto definido en el capítulo respecto a la nación.

otra reacción frente al conflicto mapuche que la de aplicar la misma lógica que se aplica con respecto a la sociedad chilena en general, de ahí que por un lado los socialistas busquen superar la diferencia y construir la comunidad y por otro la derecha pretenda defender una comunidad que concibe establecida (y existente) afirmando que cualquier asomo de división es proveniente desde fuera de la comunidad (de ahí el peligro globalizador de permeabilizar las fronteras) y por su lado los demócratacristianos creen que hay que defender la comunidad superando la diferencia.

Así la lectura básica respecto a los mapuches va a ser la de la integración al Todo (ya sea la tradición, el Estado, etc.), que como tal es supraindividual, que tiene su carácter propio y que no se sustenta en el consentimiento de los individuos. El problema que se plantea desde la óptica del conflicto va a radicar en que ese Todo no tiene sentido en sí, no hay nada a que integrarse que no sea pura y simplemente el Estado (la tradición no es compartida, la lengua es distinta, la historia los separa), pero un Estado que hoy en día, tras el impacto de la dictadura y la presión de la globalización está cuestionado (por un lado es una amenaza y por otro lado es inútil). Un Estado que basa su legitimidad a partir de su capacidad de integración para un futuro mejor, y de ahí la dualidad legitimante de la democracia y el progreso.

BIBLIOGRAFIA GENERAL**Libros**

Adler, Larissa y Ana Melnick. *La cultura política chilena y los partidos de centro. Una explicación antropológica*. Fondo de Cultura Económica, 1998. Santiago.

Akzin, Benjamin. *Estado y nación*. Fondo de Cultura Económica, 1968. México.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica, 1993. México.

Augé, Marc. *Hacia una Antropología de los Mundos Contemporáneos*. Gedisa, 1995. Barcelona.

Balandier, Georges. *Antropología Política*. Ediciones Península. 1969. Barcelona.

Beck, Ulrich. *¿Qué es la Globalización? Falacias del Globalismo, respuestas de la Globalización*. Paidós, 1998. Barcelona.

Bobbio, Norberto. *Estudios de historia de la Filosofía*. Debate. 1991. Madrid.

Boeninger, Edgardo. *Democracia en Chile. Lecciones para la gobernabilidad*. Andrés Bello. 1997. Santiago.

Briones, Guillermo. *Métodos y Técnicas Avanzadas de Investigación Aplicadas a la Educación y las Ciencias Sociales*. Programa Interdisciplinario de Investigación en Educación (PIIE), 1988, Santiago.

Brunner, José Joaquín. *Globalización cultural y postmodernidad*. Fondo Cultura Económica, 1998. Santiago.

- Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica. 1996 (2ª reimpresión). México.
- Cañas, Enrique. *Procesos políticos en Chile. 1973-1990*. Andrés Bello. 1997. Santiago.
- Casanueva, Fernando y Manuel Fernández. *El Partido Socialista y la lucha de clases en Chile*. Quimantú. 1973. Santiago.
- Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica, 1992. México.
- Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Gedisa. 1996 (1ª reimpresión). Barcelona.
- Cole, G. D. H. *Historia del pensamiento socialista (tomo I)*. Fondo de Cultura Económica, 1962 (2ª edición), México
- Connor, Walker. *Etnonacionalismo*. Trama Editorial, 1998. Madrid.
- Córdoba, Arnaldo. *El método de la ciencia política*. Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. México.
- Cortes Terzi, Antonio. *Gramsci: Teoría Política (Ensayo de interpretación y divulgación)*. América Latina Libros, 1989. Santiago.
- Cousiño, Carlos y Eduardo Valenzuela. *Politización y monetarización en América Latina*. Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. 1994. Santiago.
- Crowley, John. *Etnicidad, nación y contrato social* en "Teorías del nacionalismo", cap. 7. Paidós, 1993. Barcelona.

- Cruzat, Ximena y Eduardo Devés, recopiladores. *Recabarren. Escritos de prensa Tomo 2, 1906-1913*. Nuestra América-Terranova editores, 1986, Santiago.
- Cuevas Farren, Gustavo (editor). *Renovación ideológica en Chile. Los partidos y su nueva visión estratégica*. Instituto de Ciencias Políticas, Universidad de Chile. 1993. Santiago.
- Dabat, Alejandro. *El mundo y las naciones*. Centro regional de investigaciones multidisciplinarias, UNAM, 1993. México.
- De Blas Guerrero, Andrés.. *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*. Espasa-Calpe, 1984. Madrid.
- Delannoi, Gil. *La teoría de la nación y sus ambivalencias* en "Teorías del nacionalismo", capítulo 1. Paidós, 1993. Barcelona.
- Di Tella, Torcuato. *Historia de los partidos políticos en América Latina. Siglo XX*. Breviarios, Fondo de Cultura Económica, 1993. Buenos Aires.
- Dieterich, Heinz.. *Globalización, Educación y Democracia en América Latina*. en "La Sociedad Global. Educación, Mercado y Democracia." . LOM ediciones, 1995. Santiago.
- Drake, Paul y Iván Jaksic (compiladores). *El modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa*. LOM ediciones. 1999. Chile.
- Egaña, Loreto. *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile: Una practica de política estatal*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam) y Lom ediciones, 2000, Santiago.
- Ferrer, Aldo. *Historia de la Globalización: orígenes del Orden Económico Mundial*.. Fondo de Cultura Económica. (s/f). Buenos Aires.

- Foerster, Rolf y Sonia Montecinos. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. CEM. 1988. Santiago.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo. De las guerra de las razas al racismo de Estado*. Las ediciones de La Piqueta, 1992. Madrid.
- García Canclini, Néstor. *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. Grijalbo, 1995. México.
- García Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas*. Sudamericana, 1992. Buenos Aires.
- García de la Huerta, Marcos. *Reflexiones americanas. Ensayos de Intra-Historia*. LOM ediciones. 1999. Santiago.
- Garretón, Manuel Antonio. *Hacia una nueva era política. Estudio sobre las democratizaciones*. Fondo de Cultura Económica. 1995. Santiago.
- Gellner, Ernest. *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Gedisa. 1998 (3ª edición). Barcelona.
- Gellner, Ernest. *Encuentros con el nacionalismo*. Alianza. 1995. Madrid.
- Gellner, Ernest. *Antropología Política. Revoluciones en el bosque sagrado*. Gedisa. 1997. Barcelona.
- Giddens, Anthony. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus. 2000. Madrid.
- Godoy, Hernan. *El carácter chileno*. Universitaria. 1991 (3ª edición). Santiago.

- Góngora, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Universitaria. 1986. Santiago.
- Grayson, George. *El Partido Demócrata Cristiano chileno*. Francisco de Aguirre. 1968. Chile.
- Guilisasti, Sergio. *Partidos políticos chilenos*. Nacimiento. 1964 (2ª edición). Santiago.
- Habermas, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*. Tecnos, 1989. Madrid.
- Heller, Herman. *Teoría del Estado*. Fondo de Cultura Económica. 1992. Buenos Aires.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Sarpe. 1984. España.
- Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Crítica (Grijalbo). 1997. Barcelona.
- Hoefnagel, Harry. *Introducción al pensar sociológico*. Ediciones Carlos Lohlé, 1967. Buenos Aires.
- Jafrelot, Christophe. *Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo*. Revisión crítica en "Teorías del nacionalismo", capítulo 6. Paidós, 1993. Barcelona.
- Jameson, Fredric. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo Avanzado*. Paidós. 1992. Buenos Aires.
- Jobet, Julio César. *Temas históricos chilenos*. Quimantú, Colección camino Abierto. 1973, Santiago.
- Jobet, Julio César. *El Partido Socialista de Chile.(Tomo I y II)*. Prensa Latinoamericana, Colección Doctrinas Sociales. 1971. Santiago.

Jocelyn-Holt, Alfredo. *La independencia de Chile: Tradición, Modernización y Mito*. Planeta/Ariel, 1999. Santiago.

Jocelyn-Holt, Alfredo. *El peso de la noche: nuestra frágil fortaleza histórica*. Planeta. 1998. Santiago.

Kaplan, Marcos. *Formación del Estado nacional en América Latina*. Universitaria, 1969. Santiago.

Kohn, Hans. *La historia del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, 1949. México.

Kohn, Hans. *El nacionalismo, su significado y su historia*. Paidós. 1966. Buenos Aires.

Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*. Paidós. 1996. Barcelona.

Lechner, Norbert (compilador) y Laclau, Ernesto. *Estado y Política en América Latina*. Siglo XXI. 1986. México.

Lechner, Norbert. *La crisis del Estado en América Latina*. El Cid editor. 1977. Caracas.

Loveman, Brian y Elizabeth Lira. *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena a la reconciliación política 1814-1932*. LOM-DIBAM. 1999. Santiago.

Maingueneau, Dominique. *Términos Claves del Análisis de Discurso*. Nueva Visión. 1999. Buenos Aires.

Miller, David. *Sobre la nacionalidad*. Paidós. 1997. Barcelona.

Molina, Ignacio. *Conceptos fundamentales de Ciencia Política*. Alianza. 1988. Madrid.

Moulian, Tomas. *Chile actual. Anatomía de un mito*. LOM-Arcis. 1997 (9ª edición). Chile.

Pinto, Jorge. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Usach. Colección IDEA, 2000. Santiago.

Prélot, Marcel. *La ciencia política*. Eudeba, 1972. Buenos Aires.

Renan, Ernest. *¿Qué es una nación?*. Alianza. Colección El libro de bolsillo, 1987. Madrid.

Renaut, Alain. *Lógicas de la nación en "Teorías del nacionalismo"*, cap. 3. Paidós, 1993. Barcelona.

Sabine, George. *Historia de la Teoría Política*. Fondo de Cultura Económica, 1992. Colombia.

Sagredo, Rafael (recopilador). *Crónicas políticas de Wilfredo Mayorga, del "cielito lindo a la patria Joven"*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM). 1998. Santiago.

Salazar, Gabriel y Julio Pinto. *Historia contemporánea de Chile*. LOM ediciones, 1999. Santiago.

San Martín, Hernán. *Los Araucanos*, Colección "Nosotros los chilenos" n° 8, Quimantú, 1972. Santiago.

Siavelis, Peter. *Continuidad y transformación del Sistema de partidos en una transición 'modelo'*, en "El modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa.". LOM ediciones. 1999. Santiago.

Sills, David. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar. 1975. Madrid.

Smith, Anthony. *La identidad nacional*. Trama. 1997. Madrid.

- Taussig, Michael. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como un sistema nervioso en emergencia permanente*. Gedisa. 1995. Barcelona.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*. Fondo de Cultura Económica, Colección Popular. 1993. México.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación. La búsqueda de significados*. Paidós. 1992. Barcelona.
- Tolosa, Cristian y Eugenio Lahera (editores). *Chile en los noventa*. Dolmen ediciones. 1998. Chile.
- Torregrosa, J R.; Álvaro, J. L y Garrido, A. *Psicología Social Aplicada*. McGraw Hill. 1997. Madrid.
- Touraine, Alain. *¿Que es la Democracia?*. Fondo de Cultura Económica. 1995. Uruguay.
- Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos?*. Fondo de Cultura Económica. 1998. Argentina.
- Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y Sociedad*. Losada. 1947. Buenos Aires.
- Tönnies, Ferdinand. *Principios de Sociología*. Fondo de Cultura Económica. (s/f). México.
- Urzua, Germán. *Diccionario político institucional de Chile*. Jurídica de Chile. 1984. Santiago.
- Urzua, Germán. *Historia política de Chile y su evolución electoral*. Jurídica de Chile. 1992. Santiago.

Urzúa, Germán. *Los partidos políticos chilenos. Las fuerzas políticas*. Jurídica de Chile. 1968. Santiago.

Wallerstein, Immanuel. *El capitalismo histórico*. Siglo XXI. 1988. Madrid.

Zizek, Slavoj. *Multiculturalismo, o la Lógica Cultural del capitalismo multinacional* en "Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo.". Paidós. 1998. España.

Revistas, Artículos de Diarios, Documentos.

Arnold, Marcelo. 1999 "Cambios Epistemológicos y Metodologías Cualitativas." en *Sociedad Hoy* (Concepción), año 2, vol. 1, Nº 2-3.

Baeza, Manuel Antonio. 1999 "Metodologías Cualitativas en la Investigación Social y tratamiento Analítico de las Entrevistas: Problemas del estatuto del sujeto entrevistado y problema de la cantidad de entrevistas." en *Sociedad Hoy* (Concepción), año 2, vol. 1, Nº 2-3.

Bengoa, José. 1999 "El conflicto mapuche del sur", en *Revista Patrimonio Cultural*, (Santiago), nº 14, año IV.

Bengoa, José. 2000 "Los bosques de la discordia", entrevista en *La Nación*, 5 de Marzo (Santiago).

Bengoa, José. 1990 "Breve historia de la legislación indígena en Chile", en *Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI)*, serie Documentos, (Santiago).

Calbucura, Jorge. 2000 "Canciller Mapuche", entrevista en *El Mercurio*, 19 de Marzo (Santiago).

Corvalán, Luis. 1995. "Surgimiento de nuevas identidades en la historia política reciente. El caso del Partido Socialista de Chile". en *Mapocho*, n° 38, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM). Santiago.

Cousiño, Carlos. 1985 "Reflexiones en torno a los fundamentos simbólicos de la nación chilena". en *Lateinamerika Studien*, n° 19, Wilhem Fink Verlag. München.

Chaparro, Patricio. 1983 "Los actores sociales y políticos y el quiebre del sistema político democrático chileno". en *Estudios Sociales*, n° 37, Corporación de Promoción Universitaria (CPU). Santiago.

"Declaración de Principios del Partido Socialista." en *Cuadernos del avión rojo*. n° 1, año 1, Septiembre 1994.

Feliú Cruz, Guillermo. 1966 "Patria y chilenidad. Ensayo histórico y sociológico sobre los orígenes de estos sentimientos nacionales afectivos." en *Mapocho*. Santiago.

Fernandois, Joaquin. 1995 "¿Qué futuro tiene la diada derecha-izquierda?". en *Estudios Públicos*. n° 60. Centro de Estudios Públicos (CEP). Santiago.

Ferrer, Aldo. 1998 "América Latina y la Globalización", en *Revista de la CEPAL*, numero extraordinario octubre.

Foerster, Rolf. 1999 "¿Movimiento étnico o movimiento etnonacional mapuche?" en *Revista Crítica Cultural*, n° 18. Santiago.

Gacitúa, Estanislao. 1992 "Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones mapuches en los últimos 17 años" en *Nütram* (Chile) año VIII, n° 28.

Galván, Francisco. 1986 "De Tönnies y la sociología alemana." en *Revista Sociológica*, año 1, numero 1.

García Canclini, Nestor. 1999 "Globalizar o defender la identidad. ¿Cómo salir de esta opción?", en *Nueva Sociedad* (Caracas) N° 163, septiembre - octubre.

Guzmán, Eugenio. 2000. "La cuestión mapuche: un tema prioritario." en *Serie Informe Político*, n° 66. Libertad y Desarrollo. Santiago.

Krebs, Ricardo. 1985 "Identidad histórica chilena". en *Lateinamerika Studien*, n° 19, Wilhem Fink Verlag. München.

"Memoria del Presidente de la Asociación de Educación Nacional." en *Revista de Educación Nacional* Año IX, N° 2, 1913.

Muñoz, Heraldo. 2000. "Chile Corp.". en *Ministerio de Relaciones Exteriores. 129° Aniversario*. La Nación, 16/diciembre.

"Nunca me he sentido chilena". Entrevista a Sofía Painoqueo, en *La Nación*, 6 de enero de 2001.

Ominami, Carlos. 1995 "El socialismo del siglo XXI, diez proposiciones". en *Cuadernos del avión rojo*, N° 3, año 1, Mayo. Santiago.

Pinto, Jorge. 1990 "La ocupación de la Araucanía en el siglo XIX, ¿Solución a una crisis del modelo exportador chileno?, en *Nütram* (Chile) año VI, n° 23.

Resoluciones. 1991 "Congreso Nacional de Pueblos Indígenas" (Temuco) editado por *C.E.P.I.* (Santiago).

Reportaje Especial. 1999 "Conflicto Mapuche: Los por que de la nueva 'Guerra de Arauco.'" En diario *La Hora*, 2 de Junio (Santiago).

Santibañez, Dimas. 1999 "El Paradigma de la Autorreferencialidad y la Investigación de Segundo Orden. Fundamentos teórico-epistemológicos de la investigación cualitativa." en *Sociedad Hoy* (Concepción), año 2, vol. 1, N° 2-3.

Senado, Sesión 6ª Especial del 16 de Junio de 1999.

Senado, Sesión 11ª, 7 de Julio de 1999.

Spotorno, Radomiro. 1999 "La estrella de Arauco", en *Revista Patrimonio Cultural* (Santiago), año IV, mayo, n°14.

Tironi, Eugenio y Felipe Agüero. 1999 "¿Sobrevivirá el nuevo paisaje político chileno?", en *Estudios Públicos*, n° 74. Centro de Estudios Públicos (CEP). Santiago.

Tönnies, Ferdinand. "El nacimiento de mis conceptos de Comunidad y Sociedad", en *Revista Sociológica*, año 1, n°1, 1986.

Valenzuela, Samuel. 1999 "Respuesta a Eugenio Tironi y Felipe Agüero: Reflexiones sobre el presente y futuro del paisaje político chileno a la luz de su pasado." en *Estudios Públicos*, n° 75. Centro de Estudios Públicos (CEP), Santiago.

Véliz, Claudio. 1965 "Centralismo, nacionalismo e integración.", en *Estudios Internacionales*, n° 9, año 3. Universidad de Chile, Santiago.

Artículos y Documentos de la Red

Boefeld, Werner (s/f) "Globalización y democracia: una evaluación de El Estado Competitivo de Joachim Hirsch." en: [http:// rcci/globalización/](http://rcci/globalización/)

Bonefeld, Werner (s/f). "Las Políticas de la Globalización: Ideología y Crítica" en: <http://rcci.net/globalización/>

Bonetto, María y Martínez, Fabiana (s/f) "Discurso y Sociedad: Nuevas Perspectivas sobre el Discurso Político" en Web.

Mariman, José. (s/f). "Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional." en <http://www.xs4all.nl/~^rehue/art/jmar1.html>

Sonntag, Heinz y Arenas, Nelly. 1995 "Lo Global, lo Local, lo Híbrido. Aproximaciones a una discusión que comienza" en presentación para América Latina del *Programa Management of Social Transformations (MOST)* (Buenos Aires) documento de debate N° 6, 30 de marzo, en: <http://www.unesco.org/most/>

Porta, Fernando et. al. 1996 "Cambio y continuidad en el proceso de globalización internacional: escenarios de fin de siglo." en *Informe de la secretaria permanente de SELA* en: <http://lanic.utexas.edu/~sela/>

Portantiero, Juan Carlos. 1997 "Gramsci y la crisis cultural del 900: en busca de la comunidad." en www.fsoc.uba.ar/publicaciones/sociedad/soc11/portantiero.html.

Vidal, Rafael. 1999 "Nacionalismo y Globalización: localización-deslocalización simbólica del espacio social." en *Revista Digital Espectáculo* (Universidad Complutense de Madrid) año IV, N° 11, marzo-junio. en: <http://www.ucm.es/infos/espectaculo/>

Wallerstein, Immanuel. 1995 "La Reestructuración Capitalista y el Sistema Mundo." *Conferencia magistral en el XX congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología* (México) en la red Vasca Rojo: <http://www.basque-red.net>.

Decreto ley N° 2568. 1979. en www.bcn.cl (Biblioteca del Congreso Nacional).

Ley 17.729. 1972. en www.bcn.cl (Biblioteca del Congreso Nacional).

INDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCION..... | 1 |
| MARCO TEORICO..... | 7 |
| I.- EL CONCEPTO DE NACION | 8 |
| i.- <i>El problema de la conceptualización</i> | 8 |
| ii.- <i>Los puntos en común del concepto</i> | 9 |
| iii.- <i>Nación política y Nación cultural</i> | 19 |
| II.- EL CONCEPTO DE ESTADO | 23 |
| i.- <i>El Estado moderno y la sociedad civil</i> | 23 |
| ii.- <i>De la soberanía y la legitimidad</i> | 25 |
| iii.- <i>El Estado como contrato</i> | 29 |
| iv.- <i>El Estado-nación como Estado fetiche</i> | 35 |
| III.- EL ESTADO-NACION CHILENO..... | 37 |
| i.- <i>La aparición del Estado-nación chileno</i> | 37 |
| ii.- <i>La perspectiva historiográfica</i> | 40 |
| iii.- <i>Los fenómenos constitutivos del Estado-nación, el caso de la guerra</i> | 45 |
| IV.- EL SISTEMA PARTIDARIO EN EL CONTEXTO DEL ESTADO-NACION | 54 |
| i.- <i>El Estado-nación hacia el siglo XX</i> | 54 |
| ii.- <i>Los partidos políticos y la cuestión de la comunidad</i> | 58 |
| iii.- <i>La fisonomía del sistema de los 3 tercios</i> | 61 |
| iv.- <i>La dinámica del sistema</i> | 62 |
| v.- <i>El sistema hoy</i> | 63 |
| V.- GLOBALIZACION | 68 |
| i.- <i>Una noción del concepto</i> | 68 |
| ii.- <i>Globalización y Economía</i> | 70 |
| iii.- <i>Globalización y Cultura</i> | 72 |
| iv.- <i>Globalización y Política</i> | 74 |
| v.- <i>Globalización y Estado-nación</i> | 77 |
| VI.- EL ESTADO CHILENO Y LA PRESENCIA DE LOS MAPUCHES..... | 80 |
| i.- <i>La perspectiva histórica</i> | 80 |
| ii.- <i>La conformación del conflicto actual</i> | 91 |
| RESULTADOS Y ANALISIS DE LA INFORMACION | 99 |
| OBJETIVOS..... | 99 |
| <i>Objetivo general</i> | 99 |
| <i>Objetivos específicos</i> | 99 |
| MÉTODOS Y TÉCNICAS..... | 99 |
| i.- <i>Método de investigación</i> | 100 |
| ii.- <i>Técnicas de investigación</i> | 101 |
| iii.- <i>Muestra</i> | 102 |
| I.- CONFLICTO MAPUCHE..... | 106 |
| i.- <i>La perspectiva socialista</i> | 106 |
| ii.- <i>La perspectiva demócrata cristiana</i> | 110 |
| iii.- <i>El discurso de la derecha</i> | 113 |
| II.- GLOBALIZACION..... | 118 |

| | |
|---|-----|
| <i>i.- La perspectiva socialista</i> | 118 |
| <i>ii.- La perspectiva demócrata cristiana</i> | 119 |
| <i>iii.- La perspectiva de la derecha</i> | 120 |
| III.- NACION | 123 |
| <i>i.- La izquierda socialista</i> | 123 |
| <i>ii.- La perspectiva demócrata cristiana</i> | 124 |
| <i>iii.- El discurso de derecha</i> | 128 |
| IV.- DEMOCRACIA | 132 |
| <i>i.- La postura socialista</i> | 132 |
| <i>ii.- El centro demócrata cristiano</i> | 135 |
| <i>iii.- El discurso de la derecha</i> | 138 |
| V.- CONCLUSIONES DEL ANALISIS | 140 |
| <i>i.- El discurso socialista</i> | 140 |
| <i>ii.- El discurso demócrata cristiano</i> | 141 |
| <i>iii.- El discurso de la derecha</i> | 143 |
| <i>iv.- Comparación de discursos</i> | 144 |
| DISCUSIONES FINALES | 148 |
| <i>i.- La Democracia chilena frente a la constitución de un nuevo sujeto político</i> | 148 |
| <i>ii.- Lo político del conflicto</i> | 155 |
| BIBLIOGRAFIA GENERAL | 157 |