

---

# COMUNIDAD INDIGENA Y CIUDADANIA

## La experiencia aymara en el norte de Chile

Hans Gundermann Kröll

---

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

(Alain Touraine en Chile.  
*La Epoca*, 9-10-94)

PUEDE SONAR A CONTRASENTIDO hablar de ciudadanía indígena en Latinoamérica cuando el significado de uno de los términos se asocia necesariamente a igualdad y el del otro precisamente a desigualdad social. Por una parte, las ciudadanías ampliadas son un fenómeno relativamente reciente en los países de la zona y, por otra, las poblaciones nativas siguen padeciendo muy severas condiciones de explotación y opresión. Ese hecho básico no se ha modificado, por lo general. En estas circunstancias, el tema de la ciudadanía indígena corre el riesgo de no contener nada y su búsqueda nos puede conducir a encontrar sólo un espacio vacío, la constatación obvia de una carencia. Mu-

HANS GUNDERMANN

chos hechos y situaciones podrían argüirse en este sentido. Los vínculos que establecen los pueblos originarios con las sociedades nacionales y, en no pocos casos, el propio sistema de relaciones sociales intraétnico están aún lejos de poderse identificar como expresivos de ciudadanía o democracia.

No todo es tan negro, sin embargo. Como efecto de factores externos, entre los que se podría mencionar el impacto indirecto del indigenismo oficial o los bloqueos en la incorporación social, e internos, de los cuales destaca la emergencia de una elite intelectual y dirigencial propia y, por cierto, cambios en la cultura de resistencia que les fue característica, se están produciendo transformaciones de importancia en los objetivos y estrategias de lucha de los pueblos indígenas, así como ciertos logros derivados de esta nueva etapa<sup>1</sup>.

Estas transformaciones se despliegan en el sentido de conciliar la cinco veces centenaria oposición entre resistencia e integración, homogeneidad e identidad, participación y segregación. En esta dirección general, que aquí se sostiene como hilo conductor del trabajo, no hay fórmulas únicas por las que los pueblos indígenas hayan transitado. Los tiempos y las circunstancias nacionales, o las que son inherentes a los propios grupos, definen las trayectorias de cómo específicamente se plantea y se actúa en función de los cambios sociales buscados.

En esta medida, más que las políticas indigenistas implementadas desde los estados, nos ha interesado conocer la experiencia de ciudadanía por parte de los propios indígenas. Tomando el caso de los aymaras del norte chileno, se entrega información y se plantea una discusión inicial de cómo se han vivido los esfuerzos de con-

<sup>1</sup> Esta etapa podría calificarse como el paso de una situación de resistencia, por lo común pasiva, a una de reivindicación y propuesta.

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

quista de derechos y reconocimiento que pudiéramos calificar de espacios de ciudadanía. Entendiendo que son, en gran medida, el producto de la acción de los mismos indígenas, es oportuno plantear en qué contextos se ha dado esto y qué tipos de cambios son observables<sup>2</sup>.

### 1. ANTECEDENTES DE LA RELACIÓN ENTRE CIUDADANÍA Y POBLACIONES INDÍGENAS

La independencia de las colonias americanas de la Corona de España a principios del siglo XIX acarrea consigo la cuestión de la igualdad entre los miembros de los distintos estamentos sociales que componían las sociedades coloniales construidas durante los tres siglos anteriores. Ello involucraba directamente a los «indios» -una categoría estamentaria originada en un ordenamiento colonial con claras huellas feudales-. En países como Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala o México, gran parte de la base estamentaria de la sociedad colonial de origen estaba compuesta precisamente por poblaciones amerindias. En Chile se vive una similar preocupación por la definición del indígena como ciudadano, a pesar de su relativamente menor peso en el conjunto de la población y de la permanencia de una situación de sociedad y territorio mapuche libre en el sur del país. En realidad, no es el indígena en sí mismo lo que estaba en juego, lo que convocaba un interés en la cuestión de la igualdad. Se trataba de algo más general y vital para la suerte de los estados en formación de ese entonces: la construcción de naciones. Es un tema que se impone desde el liberalismo, que, para

<sup>2</sup> Este trabajo se ha efectuado a través del proyecto N° 1940111, «La comunidad andina (etapa II): pertenencia y gestión colectiva de recursos», Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (Fondecyt) de Chile.

HANS GUNDERMANN

la cuestión que nos ocupa, es la más importante corriente político-ideológica del siglo decimonónico americano.

La sociedad colonial era estamentaria, corporativa y con una organización política patrimonialista<sup>3</sup>. Presentaba una fuerte división de intereses y la carencia de una identidad expresiva de una unidad social mayor. Se buscaba la implantación de un principio republicano y democrático (igualdad formal, soberanía ejercida por los ciudadanos) que transformara la sociedad colonial estamentaria y pudiera clausurar los rasgos corporativos y los privilegios patrimonialistas que le eran propios. La construcción de un sentido de pertenencia nacional tenía una importancia de primera magnitud para las élites gobernantes y propietarias del siglo pasado<sup>4</sup>.

Pero para los indígenas todo esto fue en los hechos una igualdad formal, una ciudadanía legal, no real.

<sup>3</sup> Estamentaria en el sentido de una sociedad rígidamente dividida por orígenes sociales y raciales o estatus adscritos por nacimiento, a través de los que se distribuían cargas y privilegios, poder y subordinación; corporativa en cuanto, desde el Estado colonial, se distribuían privilegios y jurisdicciones independientes a estamentos y diversas subcategorías sociales y funcionales de la sociedad colonial (se hablará entonces de un «régimen pluralista de privilegios compartimentalizados»: Cotler, 1982); y, por último, patrimonialista por cuanto la cabeza real concentraba derechos eminentes sobre el territorio y los recursos que eran administrados por terceros en su nombre u otorgados a súbditos en forma de concesiones (regalías, dispensas, favores o prebendas), como retribución de lealtades y servicios.

<sup>4</sup> Tres razones principales explicarían el imperativo de una unidad nacional. Primero, la legitimación del poder político, la necesidad de los grupos en el poder o que competían por el poder político de referirlo a una entidad concreta y no sólo a una abstracción, es decir, la búsqueda de correspondencia entre un Estado y una nación. En segundo término, la necesidad de configurar una administración del Estado y una economía nacional donde la nación correspondiera con el espacio social en el que la clase dirigente buscaba implementar su proyecto de sociedad. Por último, la necesidad de la nación, como un medio para fortalecer la posición de los nacientes estados ante ambiciones coloniales de potencias extranjeras o anexiones de estados americanos hostiles (Stavenhagen, 1988).

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

Ocurrió más bien al contrario. El orden colonial, con sus estamentos y corporaciones, privilegios y fueros, era la antítesis de una sociedad de iguales, pero también definía ámbitos o espacios de acción y ciertas garantías para la existencia de los grupos dentro de tales límites sociales, incluidos los indígenas. Por frágil que fuera tal muro de contención frente a presiones y amenazas externas, ellas, de algún modo, sirvieron para mantener en las sociedades indígenas una fisonomía propia como sociedad, una estructura social comunitaria y recursos productivos. Con la ruptura del «pacto colonial», la igualdad proclamada no tuvo por correlato un cambio estructural en la posición de los indígenas dentro de las sociedades nacionales emergentes. La constante fue un aumento de las presiones para la enajenación de sus tierras y su disolución como sociedad<sup>5</sup>.

Es la cuestión de la igualdad jurídica entre quienes socialmente son profundamente desiguales. Tal igualdad fue en los hechos, por tanto, un mecanismo por el cual las élites criollas afirmaron su poder y dominación sobre las poblaciones indígenas. La creación de una nación uniforme, según algunos ideólogos de ese entonces, implicada

<sup>5</sup> Ello quedó de manifiesto en México con el crecimiento de las haciendas criollas a costa de las tierras indígenas, con la implantación de leyes, como la de Comonfort en 1856, sobre propiedad individual o la presión y represión militar en el norte del país a los grupos «bárbaros». En Perú son equivalentes los decretos bolivarianos de 1824 para la disolución de las comunidades y su reparto privado entre los indígenas. En Bolivia conocemos la arremetida terrateniente que, a partir de 1866, bajo el gobierno de Melgarejo, buscaba la privatización y enajenación de manos indígenas de las tierras aptas para la producción de bienes, con destino a los mercados urbanos y mineros del altiplano. En Chile tenemos, por último, la paulatina anexión de las tierras de los mapuches de la región central, sujetos a la jurisdicción del Estado chileno, en favor de las haciendas, junto con la desaparición de los «pueblos de indios» y de los propios indígenas, transformados culturalmente y absorbidos como campesinado y peonaje de haciendas (Lipschutz, 1960; Cotler, *op.cit.*; Stavenhagen, *op.cit.*; Cárdenas, 1988; Bengoa, 1990).

## HANS GUNDERMANN

en esta noción de igualdad, queda frustrada. Volverá a ser un tema de importancia en el siglo XX. En el ínterin, múltiples resquicios, argucias y legislaciones abren la puerta al traspaso de la tierra indígena. El ejercicio efectivo de los derechos civiles para *pongos*, *encasillados* o *huasipungos* será una ilusión y los derechos políticos quedarán reservados a quienes cuenten con requisitos censitarios y capacitarios.

### 2. NACIÓN, CIUDADANÍA E IDENTIDAD: UNA RELACIÓN PROBLEMÁTICA

En la historia republicana latinoamericana es más que evidente que los grupos indígenas no se han sentido parte de una nación o, por lo menos, que esta pertenencia ha sido muy problemática. Sus lealtades y sentido de pertenencia principales han estado referidos más bien a una comunidad local o tribal, a una minoría segregada, a una «región de refugio». En la medida que su magnitud demográfica los haga segmentos importantes de la población del país, lo que está puesto en cuestión es la constitución misma de la nación. Es la expresión más evidente del fracaso del ideal liberal de construcción de una nación de ciudadanos. Los indígenas, por toda Latinoamérica, no fueron ciudadanos y no lo serán, salvo forzando bastante los términos, durante el presente siglo<sup>6</sup>. Por lo demás, hoy en día se trata más bien de una ciudadanía en construcción que, además, abjura de la idea, aparentemente en crisis, de una nación homogénea étnica y culturalmente.

<sup>6</sup> A mediados del siglo pasado, Pimentel se cuestiona la posibilidad de construcción de una nación en México, en virtud de la ausencia del indio en una comunidad general. De manera similar se expresa Bulnes, otro pensador mexicano, en vísperas del final de siglo (citados por Villoro, 1950). A principios del actual, Manuel Gamio y Robert Redfield verificaron entre los indígenas del valle de Teotihuacán

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

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

Las distintas reformas agrarias de este siglo<sup>7</sup> transforman los sistemas semi-serviles que primaban entre indígenas y blancos, inauguran o refuerzan relaciones capitalistas en el agro, permiten a veces la recuperación de tie-

y de Yucatán, respectivamente, la ausencia de una comprensión mínima y cabal del concepto de nación (citados por De la Peña, 1994). Hacia la segunda mitad del siglo pasado, entre las masas indígenas de los Andes peruanos, tampoco había una conciencia de pertenencia a una nación, como fue dramáticamente reconocido durante la Guerra del Pacífico (Cotler, op.cit.). Tal cuestión tampoco estará ajena a la reflexión de González Prada y de Mariátegui, décadas más tarde. No había una nación, el Perú era una nación por construir (Mariátegui, 1928; Mires, 1992). Las luchas de los mapuches, hasta su derrota militar en 1881, después de 70 años de república, fueron un intento desesperado por perseverar en su independencia política como sociedad autónoma de Chile.

<sup>7</sup> Nos referimos a la reforma agraria mexicana, derivada de la revolución e iniciada en 1915; a la de Bolivia, a partir de 1953; la de Ecuador, que cancela el *huasipungo* desde 1964; la de Chile, entre los años 60 hasta el golpe militar del 73; y la de Perú, a partir del 68, que modifican fuertemente las estructuras agrarias nacionales preexistentes.

## HANS GUNDERMANN

rras o la distribución de éstas, restablecen la legalidad de las comunidades como forma de tenencia, explotación agraria y modo de vida indígena, contribuyen a que los indígenas se constituyan o se refuercen como actores políticos, etc., pero, como consecuencia de ello, no termina por configurarse una unidad incluyente. La explotación capitalista, la pobreza extrema derivada del deterioro de recursos productivos y la presión demográfica sobre la tierra, la opresión política, la represión cultural persisten en reproducir abismos de diferencia social entre etnias indígenas y sociedades criollas que fungen de etnias dominantes<sup>8</sup>. En los países latinoamericanos con poblaciones indígenas ha habido una relación de identidad normalmente clara, al interior del modelo de dominación capitalista, entre clases sociales subalternas y grupos étnicos en los contextos regionales donde éstos se encuentran. De manera más nítida hasta hace algunas décadas, la estratificación étnica resultante continúa dejando al indígena inmerso en un sistema de relaciones estructurales que se ha denominado colonialismo interno (Stavenhagen, 1989)<sup>9</sup>.

En tales circunstancias, para el indígena el proyecto de construcción de una colectividad nacional no es algo propio o apropiable de manera natural, no es un espacio de afectos y acogida. No hay una historia compartida o un territorio común compartido. Es una historia de confrontación y conflicto; los territorios nacionales se han conformado restando los espacios vitales de las etnias

<sup>8</sup> Por lo demás, no siempre mayoritarias, como en Guatemala y Bolivia.

<sup>9</sup> «En general, el concepto de colonialismo interno se refiere a una estructura en la cual un grupo étnico dominado y regionalmente concentrado se relaciona con la sociedad dominante en el marco de un sistema de relaciones asimétricas y desigualdades» (Stavenhagen, 1992:66). Esta condición se hace más difusa en la actualidad a medida que las políticas de los estados y la acción de los mercados integran las regiones étnicas, precipitan migraciones masivas, «modernizan» relaciones económicas y transforman las bases de etnicidad.



## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

amerindias. Todo ello se transforma en una gran barrera para concitar interés en pertenecer y hacer posible la inclusión a una colectividad nacional. No es de ésta de donde provienen garantías relevantes para la vida de los individuos y los grupos; en la experiencia indígena no es de aquí de donde proviene el efectivo respeto de derechos que pudieran ponerlos en una situación de igualdad con el resto de los habitantes del país.

Varias podrían ser las vías de evolución y cambio de los grupos étnicos en los sistemas nacionales contemporáneos. Visto el asunto a través del continuo identidad-asimilación, en un extremo está la desaparición de las etnias como grupo distintivo (a través de mecanismos etnocidarios o, en casos extremos, mediante el expediente del genocidio) y en el otro el total aislamiento defensivo. La historia latinoamericana menudea en casos ubicados en uno y otro extremo. En la actualidad, la realidad de las etnias se sitúa, claramente, en situaciones intermedias. Ejemplificaremos aquí tres, ocupando el caso aymara del norte de Chile, presentado con algún detalle más adelante, una posición equidistante al de los mapuche del Chile sur-central y al de los quechuas y aymaras peruanos<sup>10</sup>.

Una tendencia, demostrada por la historia y la experiencia mapuche de integración violenta al Estado-nación chileno, parece reforzar identidades defensivas, un volcarse hacia fuerzas sociales y culturales propias como condición de sobrevivencia en un ambiente agresivo y ajeno. Los mapuches se integraron económicamente como fuerza de trabajo asalariada disponible regionalmente, empezaron a participar políticamente a través de organizaciones para la defensa de la tierra y el mejoramiento de las condiciones

<sup>10</sup> Pero conservando algunas semejanzas con la situación de los aymaras bolivianos. Esta última es una cuestión que aquí no abordaremos, pero que nos parece del mayor interés a efectos de reconocer, sobre bases comparativas, la dinámica socio-política indígena andina.

HANS GUNDERMANN

de vida, aprendieron castellano, muchos asistieron a la escuela, algunos se profesionalizaron y llegaron a formar una élite que alimentó sus nacientes organizaciones. Algunos de ellos, más tarde, llegarán al Parlamento. Pero no se asimilaron, no se constituyeron en ciudadanos de una nación homogénea, con prontitud reconstruyeron su identidad. Fue una identidad defensiva. Construyeron una conciencia y una relación contradictoria de pertenencia defensiva<sup>11</sup>.

La identidad mapuche creada de este modo es una identidad en torno a la tierra, a la comunidad rural. Otros signos acompañan aquella identidad o identidades asociadas a las migraciones masivas y a la experiencia de integración indígena a medios urbanos. Por ejemplo, el caso de Lima, blanco de migración de cientos de miles de migrantes serranos quechuas y aymaras durante las últimas décadas. No hay asimilación pura y simple, como tampoco un volcarse hacia lo étnico de manera reactiva. Por el contrario, se manifiesta una relación dinámica, flexible, ambigua y contradictoria entre cambio y permanencia, tradición y progreso, aculturación y conservadurismo.

Definitivamente, no hay desculturación: se apela de manera creativa a instituciones como la ayuda mutua; se desarrolla música, canto y danza (cultura *chicha*); se recrean profusamente organizaciones que recuperan la localidad, etc. Paralelamente, se va perdiendo la lengua, la vestimenta, en general los signos más evidentes de lo étnico. La integración se hace a costa de la identidad cultural de origen.

<sup>11</sup> En momentos reduccionales, «la usurpación de tierras y la violencia que ejerce la sociedad chilena provocan el surgimiento, fortalecimiento y afirmación de una *cultura de resistencia*. Es una cultura en que la identidad colectiva está fuertemente marcada por la *segregación*. Los mapuches adquieren conciencia de ser una *minoría segregada* y arrinconada, explotada por el conjunto de la sociedad huinca. De esta conciencia surge una fuerte identidad étnica que explica la permanencia de la cultura y vida mapuche, su perdurabilidad, su rechazo a la transculturación, a la adopción de transformaciones, al cambio cultural y a la integración» (Bengoa, op.cit.:382).

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

Este proceso, a una escala nacional, hace posible, en el Perú, el paso a una identidad nacional construida alrededor de la *cholificación*, como la bautizara Anibal Quijano, que integra componentes múltiples de tipo étnico, regional, de clase y de ciudadanía. Es una nueva identidad, la de un ciudadano que, claramente, no se ha construido desde el proyecto de las clases dominantes peruanas. Sus orígenes y extracciones son étnicos y populares. Sería una ciudadanía que todavía faculta la expresión de especificidades étnico regionales (organizaciones y clubes provincianos, de localidades y comunitarios en medios urbanos, fiestas de coterráneos, celebraciones religiosas, redes solidarias de parentesco, redes económicas). Esta ciudadanía conquistada sería también una base, virtual y potencial, para la reivindicación de la pertenencia étnica y la diferencia, pero ahora desde un plano de igualdad (Degregori, 1986, 1993, 1994).

### 3. LA EXPERIENCIA DE LA CIUDADANÍA AYMARA EN CHILE

#### 3.1 *Un siglo y algo más de historia aymara en Chile*

La Guerra del Pacífico (1879-1884) dejó para Chile, en su condición de vencedor, los territorios de Arica, Tarapacá y Antofagasta. Estos dos últimos incluyen gran parte del desierto de Atacama o despoblado de Atacama, como se le llamaba en tiempos coloniales. Es una zona extremadamente árida, con escasos recursos de agua y con poblaciones concentradas en centros urbanos costeros (Arica, Iquique, Antofagasta) o del interior (Calama, Pozo Almonte) y con población rural extremadamente dispersa. Las dos primeras zonas eran peruanas y la tercera boliviana. Al interior de estos territorios, además de sus grandes riquezas minerales, quedaron también poblaciones entre las cuales destacan dos minorías étnicas: los aymaras en lo que era el territorio peruano y los atacameños en el área de

HANS GUNDERMANN

El Loa y el Salar de Atacama, en la región de Antofagasta. Es a partir de ese momento que etnias amerindias andinas forman parte de la población chilena. Desde la anexión, entonces, puede empezar a hablarse de los aymaras chilenos y de una nueva subdivisión en el pueblo aymara (distribuido mayoritariamente en el altiplano boliviano y en el extremo sur peruano), provocada por la redefinición de fronteras nacionales<sup>12</sup>.

La población aymara chilena asciende a unas 45.000 personas. De ellas, un 60% aproximadamente, reside en centros urbanos regionales. Los atacameños, la segunda minoría indígena andina del área, son unas diez o doce mil personas, con una similar distribución rural-urbana. La altiplanicie, las quebradas precordilleranas, los oasis del desierto y algunos valles bajos como Lluta y Azapa concentran los campesinos indígenas pertenecientes a una y otra etnia, mientras que Arica, Iquique y Calama lo hacen con los pobladores miembros de estas minorías.

La región del desierto de Atacama empieza a cobrar importancia a partir de la tercera década del siglo pasado, por la explotación del *wanu* en la costa y, años más tarde, del salitre en la meseta intermedia o pampa

<sup>12</sup> La referida división es la que establece la línea de la Concordia, que, desde la firma del tratado que resuelve el diferendo sobre los sectores de Tacna y Arica, en 1929, divide Chile y Perú entre las ciudades homónimas y que corre en sentido nor-oriental hasta la frontera con Bolivia. La frontera con este último país sufrió en la zona pocas modificaciones con el Tratado de Límites de 1904. Tales límites son de origen colonial y ya, desde finales del siglo XVI, dividían los corregimientos de Arica, Carangas y Pacajes y, por consiguiente, el Alto y Bajo Perú (posteriormente Bolivia y Perú, respectivamente). También son los mismos, salvo lugares puntuales, que tenían Perú y Bolivia antes de la guerra. El segmento de aymaras comprendido hasta hoy en Chile es resultado, por lo tanto, de un desprendimiento de aymaras peruanos. Más al sur, la etnia regional atacameña, previamente en Bolivia, quedó en parte comprendida dentro de la región de Antofagasta, ahora en poder de Chile, y parte en Argentina, luego de la cesión de la puna atacameña a ese país por Chile en 1899.

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

del Tamarugal. Se configura una amplia región de economía de enclave que se desarrollará rápidamente, hasta que las crisis de principios de siglo precipitan su declinación. Las plantas de explotación se distribuían en el desierto en un tramo longitudinal de casi 700 kms. de extensión; se crearon numerosos puertos y caletas de embarque sobre el Pacífico y sobre la zona convergieron poblaciones desde puntos tan distantes como la región del Maule en el centro de Chile o Cochabamba en los valles orientales de los Andes bolivianos. Significó, asimismo, una reorganización completa de la estructura económica y social regional preexistente. En el espacio interior, esta región contenía comunidades campesinas aymaras y, en los valles y oasis del pie del desierto, pequeña y, en algunos sitios, mediana propiedad agrícola de mestizos y criollos, con las cuales las comunidades estaban vinculadas por relaciones mercantiles o cuasi-mercantiles (intercambio de productos, trabajo por productos, etc.). Por efectos de la economía de enclave, la economía agropecuaria se transforma y reorienta hacia la producción de forrajes y productos de consumo humano que demandarán de manera creciente las factorías salitreras. Una parte de la fuerza de trabajo aymara de las quebradas agrícolas también se integrará como mano de obra minera.

La historia de los aymaras chilenos durante la última parte del siglo XIX e inicios del actual no puede entenderse sino por relación al ciclo salitrero. En particular, aquéllos cuyas comunidades se despliegan en la vertiente occidental, de cara al Tamarugal, se integraron directamente como fuerza de trabajo, como oferentes de productos agropecuarios y como consumidores de bienes de consumo humano. Simultáneamente, la tierra agrícola se privatiza y las comunidades pierden parte del control sobre los recursos productivos, una de sus más importantes funciones, abriéndose la puerta, por este motivo, a fenómenos de concentración de recursos y diferenciación interna. La población se hace bilingüe primero y monolingüe del cas-

HANS GUNDERMANN

tellano después. Se da inicio, asimismo, a un intento de transformación de la identidad colonial de «indio» por la de «peruano» (vigente hasta inicios de siglo) o «chileno» (a medida que la chilenización de la zona se hacía efectiva). Tales cambios se vivieron de manera más atenuada o sencillamente no se dieron en el altiplano chileno, más aislado y conservador en términos culturales. Esta separación tendrá posteriormente sus consecuencias en términos de la experiencia de ciudadanía de los aymaras en el contexto del Estado-nación chileno, ya que definirá distintas condiciones desde las que pugnarán por hacer prevalecer sus derechos civiles y alcanzar otros de tipo político y social.

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

Tales recreaciones sociales y culturales, sin embargo, al no tener las macro-dimensiones que adquieren en Perú, no alcanzan a imponerse o constituir modos alternativos e inclusivos de identidad. Los aymaras constituyen una franca minoría al interior de muy superiores contingentes populares no indígenas. No logran hacerlo, además,

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

porque confrontan una sociedad regional mayoritaria, en la que perviven prejuicios, estereotipos y actitudes que, en su conjunto, configuran una ideología del «indio» y que establecen límites y tensan las relaciones interétnicas. Tal ideología no está exenta, incluso, de un trasfondo racista. Construirán espacios de resistencia y de reproducción de identidad en una sociedad regional en que apertura y rechazo, atracción y refracción están simultáneamente presentes y en la que para los aymaras existen cierres y barreras, tanto a la asimilación como al desarrollo de la alteridad.

### *3.2 Represión y prejuicio: la cuestión de los derechos civiles*

La anexión a Chile de este territorio ubicó a la población aymara de su interior, inicialmente, en una doble posición desvalorada: de indios y extranjeros. Hay evidencia de que, por lo menos, un pequeño sector de aymaras de las zonas agrícolas de esta región había desarrollado una conciencia de pertenencia nacional peruana y de negación de sus orígenes indios, un proceso de criollización a través del mestizaje cultural, cuestión asociada a un proceso de transformación de identidades mencionado más arriba. Esta situación podría explicar la resistencia más activa que se opuso en los valles a las presiones y actos de fuerza con que las autoridades chilenas buscaban consolidar, a principios de siglo, especialmente en la zona de Tacna y Arica, la anexión definitiva de esas tierras. Esto significó deportaciones temporales de grupos, expulsión de individuos desde la región amagada y muchas veces del país, amedrentamiento sistemático, abusos contra la propiedad indígena, presiones de toda índole para el cambio de nacionalidad, encarcelamientos arbitrarios, procedimientos judiciales discriminatorios, etc. Sobre esto hay todavía una memoria viva. La fase más virulenta de la represión contra

HANS GUNDERMANN

la población peruana se vivió a partir de la primera década de este siglo hasta la resolución de la cuestión de Tacna y Arica, dos décadas después.

En la visión de las autoridades chilenas de la época, la población aymara se definía sobre una doble desvaloración y exclusión: la de extranjero como enemigo y sujeto de sospecha y la de indio como sinónimo de atraso, de estar fuera de época. A medida que se establece formalmente la nacionalidad y se implementan medidas tendientes a lograr la transferencia de lealtades nacionales donde las hubiere (por ejemplo, a través de la escuela de primeras letras), la cuestión de la extranjería pierde la importancia política de las primeras décadas de este siglo, aunque sin desaparecer. Permanece con fuerza, sin embargo, la noción de «indio» como definición de lo aymara. Ella permea hasta hoy la manera como los aymaras y lo aymara son vistos y vividos regionalmente. En efecto, los fantasmas del pasado no nos abandonan. Podemos verlos en sus dos versiones: en el de la asociación conceptual entre «indio» y «atrasado» o «incivilizado»<sup>13</sup> y en el del prejuicio que sigue identificando «indio» con «extranjero». En ambos casos se trata de la negación del otro, de la no igualdad y de la diferencia jerárquica que se expresa en actitudes que van desde la compasión hasta la sospecha.

Argumentaciones de este tipo, rastreables prácticamente desde finales del siglo pasado, han servido como un medio para justificar y legitimar prácticas discriminatorias de toda índole, a veces muy sutiles, que permean la con-

<sup>13</sup> Se sigue pensando lo aymara como una condición indeseable, carente de valor, poco funcional para los tiempos que corren, ajena a la modernidad y extemporánea, cuestión que suele ser compartida por aquellos miembros de la etnia que mantienen una óptica asimilacionista para el destino de su pueblo y cultura. Una concepción de la cultura indígena, entendida como carencia y puerilidad, está en la base tanto de una identidad construida alrededor del estigma como de los procesos de cambio cultural y social vía asimilación.



## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

ducta oficial y de la población civil no indígena en sus relaciones con los aymaras. Hay, sin duda, avances considerables, y la arbitrariedad impune de o la sumisión abyecta a la autoridad o la figura del «chileno» son más raras que en el pasado, pero siguen existiendo. Mientras éstas no se superen, una igualdad real en la región septentrional entre chilenos miembros de etnias indígenas y no indígenas estará en entredicho.

### *3.3 El largo camino de la ciudadanía política*

Los aymaras han vivido un largo proceso hasta llegar a condiciones equivalentes a los demás sectores populares del país en el ejercicio de derechos políticos. Es claro que, salvo hasta hoy, en que desde los aymaras se plantea una relación especial con el Estado y la nación chilena, en el logro de tales derechos han ido a la zaga de lo que las luchas sociales del siglo XX han abierto para las clases populares nacionales. Es un proceso que manifiesta, además, otros dos atributos: uno es el retardo con que una cultura y una práctica de la política se van internalizando y haciendo efectivas, más allá del espacio estrictamente local de gestión de comunidades estructuradas según patrones de origen colonial. Asimismo, la participación política tendrá desfases, dándose primero en la zona aledaña a la región salitrera y los puertos de la costa, para alcanzar más tarde también el altiplano. Otro, su punto de llegada actual, es el de un movimiento que demanda y exige no solamente una relación de igualdad sino también de alteridad.

Podemos plantear dos grandes etapas en este proceso: la de la integración a la nación, de transformación de la identidad indígena en la igualdad del ciudadano idealmente homogéneo e indiferenciado, cuestión todavía en desarrollo, y la de la búsqueda de una ciudadanía cultural, en emergencia desde hace algunos años. El primer

HANS GUNDERMANN

tema implica aludir, siquiera brevemente, a las cuestiones de la identidad, del cambio social y la relación entre aymaras, sistema político y Estado. El segundo, al fracaso del proyecto de integración que desde el Estado y desde los propios aymaras venía impulsándose, por lo menos desde principios de siglo.

Entre la rebelión de Túpac Amaru de finales del siglo XVIII y el movimiento étnico contemporáneo transcurren alrededor de 200 años, en los que una identidad aymara positiva se repliega a dimensiones micro-sociales, a la comunidad local. La pérdida de autoridades étnicas regionales, que servían de factor de aglutinación intercomunitario, impedirá en lo sucesivo articular acciones y propuestas étnicas de algún tipo en esta región<sup>14</sup>. Se refuerza un sentido de pertenencia, de lealtad, de compromiso con un ámbito local, a la vez espacio de reproducción económica, política y cultural. Lo que encontramos, en cambio, es una identidad colectiva supralocal negativa, definida al interior del campo semántico del concepto de «indio» (expresable como la conciencia de ser partícipe de diferencias en la inferioridad). Es una identidad que implica la conciencia de tener una cultura propia y distinta, elementos de una historia común y un sentido de pertenencia al territorio, al grupo social y a la tradición de la comunidad de origen, pero que no se vive como afirmación de lo propio (con sentimientos de orgullo y de valoración

<sup>14</sup> Esta y otras transformaciones de finales del siglo XVIII e inicios del XIX conducirán a la cancelación de la «república de indios», pero sin que en su reemplazo cristalice una efectiva inserción de estos grupos en un proyecto de nación. Se avanzó en la destrucción de importantes instituciones indígenas coloniales, pero a esa destrucción no sucedió una efectiva ciudadanización. Como diría Mariátegui, la nación se intentó construir «sin el indio y contra el indio». Este fue visto según el prisma de oposiciones tales como progreso / atraso, inferioridad / superioridad, barbarie / civilización, que no dejan espacio alguno a un principio de igualdad en las relaciones interétnicas; a lo más, la integración a una sociedad nacional ajena, definida desde los no indios.

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

positiva de lo autóctono) y tampoco como contenido de proyecto de futuro para los individuos o los grupos. Una identidad negativa, vivida como estigma, genera, por el contrario, vergüenza, inseguridad, agravio, frustración y también sumisión, aceptación y resignación.

En las condiciones reseñadas, una posibilidad abierta, como lo atestigua la experiencia de cambio social desarrollada desde las propias comunidades aymaras a que aludimos y que podemos situar, tentativamente, a la vuelta de este siglo, es la de la asimilación. El despliegue de una vía de transformación de este tipo, simultáneamente, significa descomposición y reemplazo de lo propio. Es un proceso contradictorio y, como cabe suponer, de largo plazo<sup>15</sup>. La cultura no es algo que se quita o se pone a voluntad. En esta medida, el cambio absoluto no existe, es un concepto límite. Pueden necesitarse muchas generaciones para que se produzcan cambios culturales estructurales y, por lo común, estos tienen, en fuerzas y compulsiones externas, sus causas principales<sup>16</sup>. Piénsese tan sólo en lo que significa el cambio lingüístico: primero, el paso del monolingüismo indígena al bilingüismo y de éste, en el extremo, al monolingüismo de la lengua nacional, y luego un contexto institucional (por ejemplo, la escuela o la conscripción militar) y relaciones sociales y económicas (por ejemplo, la existencia de mercados de

<sup>15</sup> Lo que en Perú se ha llamado el reemplazo del mito de Inkari (que entre las poblaciones indígenas de la sierra hablaba de la eventual recomposición de la sociedad antigua, dispersa y desagregada por la geografía de los Andes, a la manera de los órganos de un cuerpo) por el mito del progreso, del cambio y la enajenación de la identidad. La evolución ulterior de los cambios no se ajusta a una u otra visión, sino que más bien resulta una síntesis nueva, como ya se ha hecho notar (Degregori, *op.cit.*, Montoya, *op.cit.*).

<sup>16</sup> Por ejemplo, la reducción a comunidades del pueblo mapuche a fines del siglo pasado, que redefine la economía, las relaciones políticas y precipita cambios culturales de considerable amplitud (Bengoa, 1985).

HANS GUNDERMANN

fuerza de trabajo), en donde todo ello sea posible y pueda materializarse<sup>17</sup>.

Tal voluntad de cambio endógeno encuentra en el Estado chileno, en especial desde la década de los años 30, un importante apoyo. A partir de ese momento, y prácticamente hasta hoy, las tendencias «progresistas» (en la dirección de cambio como asimilación) presentes en las comunidades encontrarán en la administración pública regional una buena contraparte para implementar acciones. De aquí que pueda postularse una comunidad de intereses entre aymaras y Estado en función de la transformación social y cultural indígena. En la óptica del Estado, se trataba de la integración de una población geográfica y socialmente marginal; en la de los aymaras, la búsqueda de ciudadanía, a costa de la pérdida de etnicidad, de cultura, de alteridad y su recambio por formas culturales populares (proceso que, en los hechos, termina siendo más bien mestizaje cultural). De ahí el carácter profundamente contradictorio de este prolongado proceso.

Otro tema de interés es el de la participación política aymara. La relación entre sufragio y representación puede contribuir a entender algunas de las cuestiones implicadas y su evolución. El ejercicio del sufragio por parte de un número importante de aymaras es algo relativamente reciente. Para que ello ocurriera, debió esperarse primero que se alcanzara el derecho al voto por parte de las mujeres y que, más tarde, éste se ampliara para los analfabetos, ya en la década de los años 60. En todo caso,

<sup>17</sup> Las comunidades aymaras monolingües del castellano cercanas a la pampa del Tamarugal llegaron a serlo en un proceso de más o menos 150 años. Hacia 1820 eran prácticamente monolingües del aymara. Luego, progresivamente, producto de la relación con el ciclo salitrero, van reemplazando su lengua por el castellano, hasta hace algunas décadas atrás en que, a lo más, se conoce algún vocabulario vernáculo y la lengua indígena ha dejado de ser un instrumento de comunicación en uso (Gundermann, 1994).

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

más o menos desde los años 40 y los 50, empieza a darse alguna representación aymara en las instancias municipales. Sólo en momentos tan recientes como la creación de la Comisión Especial de los Pueblos Indígenas (CEPI)<sup>18</sup>, en mayo de 1990, y las elecciones municipales de 1992, emergen representantes aymaras en calidad de concejales y un par de alcaldes, consejeros regionales ante el Consejo Regional (CORE) o consejeros nacionales ante la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). La novedad es que lo hacen en tanto que tales, como aymaras conscientes de su condición y con una visión positiva de su identidad.

Podemos hablar, entonces, de varios momentos en la participación política aymara. Primero, el de una clientela oficialista que responde, básicamente, a la voluntad del gobierno de turno. Nota característica de la relación con la administración estatal será la distribución y aceptación de «beneficios» y «obras de adelanto» de interés colectivo o, más abiertamente, ayuda material a los propios individuos, especialmente durante momentos de elecciones.

En este tipo de situaciones, lentamente empezará a vincularse una demanda de «desarrollo» con apoyo electoral, es decir, empezará a relacionarse demanda y representación. En algunos municipios aparecerán los primeros regidores aymaras, todavía sin un discurso de identidad; aquél que verbalizaban estará todavía muy relacionado con ideas como «progreso» y «adelanto», acríicas respecto a lo propio y al cambio cultural. El altiplano quedará bastante al margen de esto, hasta que la redefinición administrativa efectuada bajo el régimen militar en 1980 crea varias comunas exclusiva o principalmente altoandinas<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Organismo gubernamental encargado de la relación entre Estado y minorías étnicas indígenas en Chile, en la actualidad con el nombre de Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), creado bajo el gobierno de don Patricio Aylwin.

<sup>19</sup> Mientras la lectoescritura no fue una realidad en el altiplano, la participación de ese segmento como clientela electoral fue prác-

## HANS GUNDERMANN

Otro momento, con alcances también limitados al ámbito local, se abre a partir de las últimas elecciones municipales nacionales. La administración de las comunas, actualmente muy reforzada en cuanto a sus atribuciones, incide directamente sobre asuntos tales como salud primaria, educación básica, desarrollo de infraestructura de uso público o subsidios a la pobreza. En las comunidades aymaras es bastante bien percibida la importancia de estar representadas en el concejo municipal y de, eventualmente, contar con alguien de confianza como alcalde. En las pasadas elecciones se tuvo una mayoría de candidatos aymaras adherentes a la lista de partidos políticos oficialista y a la de los de oposición, en el conjunto de las seis comunas de la región de Tarapacá con mayor población aymara<sup>20</sup>.

La votación resultante es de interés: se incrementó claramente la votación por la Concertación, ahora en el poder; el voto privilegió claramente a aymaras, aymaras que contaran con una probada experiencia como intermediarios entre las comunidades y el Estado, pero también a individuos que, simultáneamente, representaban realidades microlocales (una comunidad en particular, un grupo de comunidades de un valle o sector). Todo ello habla de una perspectiva muy localista y pragmática y de un sentido de representación directa en el que los dirigentes son individuos socialmente próximos y a los que se puede presionar y exigir cuentas, en consonancia con las caracte-

ticamente inexistente. En los valles agrícolas, en cambio, la existencia de escuelas desde principios de siglo en las principales comunidades, junto con una vinculación más íntima con la zona salitrera, facilitó el cumplimiento de requisitos y el interés por la participación aymara como electores, bastante antes que en el altiplano.

<sup>20</sup> Estas son, de Norte a Sur, General Lagos y Putre en la provincia de Parinacota; Camarones en la de Arica, y Camiña, Colchane y Huara en la de Iquique.

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

ísticas de la relación entre dirigentes y bases que son propias de las comunidades andinas.

Varios hechos pueden destacarse. El más importante y definidor es, sin duda, el que se generó una representación aymara fuerte en el marco de gobiernos comunales de municipios en los que están establecidos núcleos de población aymara importantes. Fue un voto étnico, una apuesta por las fuerzas propias, pero todavía no expresivo de una idea o proyecto étnico más general, sino muy explícitamente local<sup>21</sup>. Ello habla de la tensión todavía existente entre una identidad localista, afincada con fuerza durante la colonia y los casi dos siglos de república, respecto a una identidad étnica que vuelve a eclosionar. Como sea, constituye un logro importante con relación a un pasado de clientela pasiva de partidos oficialistas y candidatos no indígenas que no entendían ni les interesaba, en definitiva, la suerte de esta minoría regional.

### 3.4 Los derechos sociales (educación, servicios, trabajo)

Desde finales del siglo pasado en ciertos comunidades de valles y desde mediados de este siglo por todo el altiplano, se van creando escuelas de primeras letras. Los enormes esfuerzos realizados por los aymaras y sus dirigentes comunitarios para conseguir la llegada de profesores, construir con sus propias manos los establecimientos escolares, trasladar implementos y mobiliario escolar a lomo de mulas, a veces por 100 o más kms. de cordilleras, desplazar la fuerza de trabajo infantil desde la economía cam-

<sup>21</sup> Aquellos candidatos a concejales que se plantearon una posición indianista de reivindicación más general de lo étnico, provenientes principalmente de medios urbanos, tuvieron mucho menos éxito que los candidatos locales que apuntaban a la resolución de problemas específicos.

HANS GUNDERMANN

pesina al aula, etc., habla de una verdadera obsesión por la escolarización. ¿Por qué este interés apasionado?

Tal interés fue protagonizado por el sector de las comunidades que no estuvo dispuesto a seguir viviendo la fatalista condición de «indio», la separación de dos sociedades, la india y la *k'ara*; por los que estuvieron dispuestos a romper el aislamiento, tener acceso a las ciudades y a los mercados de fuerza de trabajo regionales, en igualdad de condiciones que los demás sectores populares. El acceso a la educación era y es verbalizado como el dejar de ser ciego, el salir de la ignorancia, el dejar de estar anulado, inerme e incapaz, despejar la oscuridad en que se vivía<sup>22</sup>. Para ellos, la castellanización y la alfabetización eran, especialmente la primera, indispensables para asimilarse. Se puede entender entonces que la educación fuera una cuestión estratégica para la apuesta por la nivelación, para la transformación del aymara desde el indio vivido como estigma al ciudadano, para la negación de la sociedad de origen y la aventura del enmascaramiento y el cambio cultural<sup>23</sup>.

En contextos de relaciones interétnicas, donde el estigma planteado desde la sociedad nacional cruza las relaciones con una minoría subordinada y está encarnado en las conciencias y los actos de los individuos, la identidad es una construcción desde la definición del otro. Marca,

<sup>22</sup> La creación de la escuela opuso, a veces de manera conflictiva, a un sector «progresista» vs. un sector «fatalista», representado especialmente por los mayores y ancianos que, sobre todo con argumentos morales (el temor de que hijos y nietos, como resultado del paso por la escuela, resultaran flojos o irrespetuosos de la autoridad de los mayores y de las tradiciones), se resignaban todavía, como mal menor, a seguir siendo como siempre se había sido.

<sup>23</sup> Esta cuestión ha sido planteada para el caso peruano por Rodrigo Montoya, una exposición de lo cual se encuentra en su reciente libro: *«Al borde del naufragio (democracia, violencia y problema étnico en el Perú)»* (1992). Aquí como allá, la contraparte de la ciudadanía es el socavamiento de las bases culturales de la etnicidad y la identidad.



## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

por así decirlo, el proyecto de un no-ser. En una situación donde el estigma define una identidad negativa, se entiende que la ciudadanía se presente como una muy apetecible meta. Por lo tanto, hay relaciones de dominio y subordinación, pero no necesariamente de conflicto interétnico, ya que existe un cuerpo de propósitos común en torno a la asimilación y la difuminación del indígena en la sociedad mayor. Aunque las estrategias pueden variar, hay un conjunto de objetivos comunes.

Lo anterior supone un Estado interesado en un proyecto de integración y asimilación. Este es el caso del Estado chileno, que viene desarrollando, a través de muy diversas medidas, una acción deliberada en este sentido. Hasta el inicio de la década de los años 30, su acción estaba dirigida a asegurar la posesión definitiva de los territorios del extremo norte, por lo que coexistieron iniciativas tendentes a la integración (presiones para el cambio de nacionalidad) o a la represión (expulsión de ciudadanos peruanos). Terminado este período de compulsiones, se abre paso una lógica distinta, signada por la idea de «adelanto» y «progreso» de las comunidades locales. En torno a ello hay una gran comunión de propósitos, y los objetivos de integración territorial, el desarrollo de servicios de educación y salud, el mejoramiento de la actividad agropecuaria o el aumento de los ingresos campesinos reúnen a los sectores «progresistas» de las comunidades con autoridades sectoriales y provinciales. Esta convergencia de metas está en la base de la conformación de las clientelas electorales rurales regionales mencionadas.

Durante la dictadura militar, la región aymara cobra una importancia nueva por razones geopolíticas. Ello no tiene que ver directamente con los aymaras como grupo étnico, sino en cuanto población nacional que, en esas condiciones geográficas, es la única que, en un espacio cuasi vacío, como el del desierto de altura nortino, podría constituir una «frontera viva». La manera como se intentó asegurar la retención de población fue otorgando

HANS GUNDERMANN

servicios y subsidios que tendieran a igualar los estándares de vida rurales con los urbanos. El objetivo geopolítico de retención de población fue un sonado y costoso fracaso<sup>24</sup>. Se discute incluso que pudo haber tenido más efectos de expulsión que de retención. Sin embargo, puso al alcance de los aymaras una cierta cantidad de servicios y recursos que nunca habían tenido. Igualó su situación con la de los sectores populares en situación de pobreza y extrema pobreza que, segregados por las características diferenciadoras del modelo económico neoliberal, requieren de apoyo estatal para poder alcanzar una mínima manutención.

El agro andino es eminentemente campesino, pero en su interior se reconoce una gradiente de diferencias económicas. Formado por la migración de aymaras desde regiones bolivianas vecinas y por aymaras nacionales en situación de mayor pobreza, se ha conformado un sector de peones y aparceros, frecuentemente en calidad de residentes ilegales que, a contrapelo de los avances de quienes han crecido mediante una exitosa inserción en el mercado de productos agropecuarios regional o en el comercio fronterizo y de ferias, se debaten en condiciones económicas paupérrimas. Es un segmento que labora mal pagado, con condiciones de trabajo a menudo extremas, sin ningún tipo de resguardo legal y, en el caso de los migrantes ilegales, además de la persecución policial, tie-

<sup>24</sup> La carencia más sensible en la estrategia del gobierno autoritario para el desarrollo del altiplano fue su abstención de involucrarse con claridad y la suficiente intensidad en un mejoramiento de las economías campesinas, que sí habían interesado a los gobiernos de Frei y Allende (por ejemplo, a través del Plan Andino). No fue suficiente una mayor presencia del Estado para, de esta manera, favorecer la integración al país, el mejoramiento de condiciones de vida mediante la instalación y provisión de servicios o la entrega de subsidios monetarios. La migración se aceleró, pero, como es característico en el agro andino del norte chileno, más que ruptura con el campo, lo que se produjo fue una complejización de las relaciones campo-ciudad.

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

nen serios problemas para el acceso a la educación básica de sus hijos o la atención de salud primaria.

Tales relaciones laborales reproducen así, amplificándolo, un sistema de explotación que en el pasado oponía sólo a aymaras del altiplano y aymaras agricultores de los valles o al campesinado aymara en general con pequeñas haciendas y propiedades agrícolas de los valles bajos en manos de no indígenas. Contra lo que pudo ser común en estas sociedades, niveladas en la pobreza o con una cultura e instituciones capaces de controlar la diferenciación, estamos en presencia de una sociedad expandiéndose económicamente, con sus secuelas internas de desigualdad y explotación. Contradictoriamente, en el mismo seno de la etnia han venido incubándose desigualdades que dejan una parte de su población afecta a formas de explotación y a un estado de pauperización que, a su modo, reproducen las diferencias que por largas décadas han pugnado por superar.

### 3.5 La ciudadanía cultural

El proceso de cambios en el que tantos esfuerzos y esperanzas han invertido las comunidades y sus dirigentes tiene sus límites. El cambio lingüístico y cultural no encuentra un espacio social suficientemente expandido para que todos los que aborden el camino de la asimilación logren, con el paso de las generaciones, alcanzar la indiferenciación<sup>25</sup>. Se producen bloqueos en, al menos, dos ámbitos.

Primero, se trata de un proceso de asimilación a una sociedad que sitúa su visión sobre el indígena como estigma y, por lo tanto, con relaciones marcadas por un espacio de significado donde priman las asimetrías. Es lo

<sup>25</sup> De lo que se está hablando, en definitiva, es de mestizaje cultural, ya que no hay indiferenciación en términos absolutos. En un

HANS GUNDERMANN

que, en el caso peruano, se ha denominado un modelo de identidad de origen colonial (Montoya, op.cit.). En él, tanto los individuos como el grupo social indígena son vistos según un sistema de oposiciones en el que les corresponde la polaridad negativa. Representan la antítesis de un deber ser. La imagen negativa de sí mismos como individuos y como grupo, formada a partir de la definición dada desde la sociedad regional «blanca», no se disipa en la apuesta por la asimilación. Más bien se reproduce, por ejemplo, en los medios poblacionales urbanos nortinos, donde con más intensidad se viven relaciones cotidianas entre aymaras y no aymaras. Podemos imaginar que uno de sus correlatos será el resentimiento, la amargura, el miedo, la sensación de frustración. Para los individuos, la asimilación resulta ser el camino del encubrimiento, el enmascaramiento, el disimulo ante una sociedad hostil, poco abierta y receptiva, vivida cabalgando entre la esperanza y la rabia, de manera más o menos consciente o inconsciente, según los casos.

Una segunda cuestión se refiere a la imposibilidad para muchos de mejorar claramente su situación económico-social y, en relación con ello, ascender en cuanto a poder y reconocimiento. Las esperanzas de lograr mayor educación para los hijos, su profesionalización, la seguridad económica, el sentido de éxito, de logro, de avance muchas veces no se alcanza, ni en el agro aymara, sujeto a grandes limitaciones tecno-productivas y económicas, ni en las ciudades del desierto y la costa, donde el empleo y los ingresos están lejos de abundar. No se cumple la promesa de una mejor vida, sin las privaciones producidas por el aislamiento y la rusticidad impuesta por las

contexto como el del norte de Chile, el mestizaje producido durante el presente siglo no impacta, sin embargo, al conjunto de la sociedad regional, salvo en lo tocante a elementos aislados. Ello se debe a la condición minoritaria de la etnia y a la desvalorización de su etnicidad. El mestizaje se limita, por lo tanto, sólo a los aymaras.

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

condiciones de la cordillera. Para muchos, en las mismas comunidades o en los barrios de los puertos, se sigue viviendo con apreturas, sin comodidades, sin seguridad. Se develan así la crudeza, las incertidumbres y las barreras impuestas a la integración, ahora desde el lado de las condiciones económicas y sociales.

Respecto a ello, pueden vislumbrarse tres fenómenos relacionados. El primero es el de las iglesias protestantes, especialmente el pentecostalismo, a las cuales se ha adherido alrededor de un 30% de la población aymara regional. Esta adhesión y su envergadura podrían verse como la reconstrucción de un sentido y una práctica de comunidad sostenida en una fe e iglesia común, habida cuenta de la transformación de las instituciones comunitarias y las tendencias hacia la atomización e individualismo existentes en la sociedad aymara, lo que, a su vez, se vincularía con la penetración del mercado y la introducción de valores de secularización. Sin embargo, complementariamente, también puede analizarse como un mecanismo de nivelación social y cultural a través de la participación en una iglesia de feligreses iguales dentro del espacio religioso del que se participa. Pero, además de hacerlo en una comunidad religiosa, la participación se abre también a lo civil. Especialmente en los centros urbanos, esto se opera en las redes de relaciones generadas a partir de una concurrencia étnicamente indiferenciada como fieles.

Una segunda cuestión, característica de ciudades como Arica e Iquique, es la formación de grupos de jóvenes aymaras marginales, una suerte de lumpen indígena. Son bandas juveniles compuestas exclusivamente por aymaras urbanos, cuyo ámbito de operación no es el tráfico de drogas o el delito contra la propiedad o las personas, aun cuando con cierta frecuencia se ven envueltos en ello, sino más bien la creación de espacios de solidaridad y de reacción ante la carencia de sentido y oportunidades en las trayectorias de vida personales y de sus fa-

HANS GUNDERMANN

milias. Es una experiencia de defensa, de atrincheramiento en la marginalidad, ante el prejuicio y la exclusión.

Un tercero, que aquí nos interesa en especial, tiene un sentido mucho más promisorio. Se trata de la formación de una incipiente intelectualidad y dirigencia aymara urbana con altos niveles educacionales, muchos de ellos profesionales. Formados en institutos profesionales o universidades regionales, se han apropiado del discurso indianista generado por sus congéneres de Bolivia y han intentado traducirlo a la realidad que les es propia, bajo el paraguas del Estado-nación chileno. Particularmente, ellos han reaccionado con fuerza frente a un proceso de integración definido por la asimilación a la sociedad nacional a costa de su cultura y sociedad. Contra una identidad genérica vivida como estigma, afirman el valor de lo propio y reinterpretan la historia prehispánica y colonial. Asumen la necesidad de construir un proyecto distinto de sociedad aymara, en el que ya no es la asimilación la idea fuerza que define los cursos de acción, sino la coexistencia en la diferencia. Se busca una igualdad en la diferencia, en el sentido del derecho de los individuos y la sociedad aymara en su conjunto a perseverar en la cultura y tradiciones propias, sin que ello tenga que significar menoscabo de su valor como personas o grupo. Esa es la idea de una ciudadanía cultural: igualdad en la diferencia (Rosaldo, 1994).

Cabe advertir que, en un país como Chile, con un sentido de identidad nacional que no admite excepciones o variantes y establecido con tanta fuerza alrededor de referencias de origen externo (civilización occidental, eurocentrismo, modernidad, conocimiento científico, etc.), así como en oposición a sus antítesis representadas precisamente por los pueblos indígenas (barbarie, atraso, mito, etc.), son enormes las dificultades que se alzan para siquiera hacer aceptable y practicable la idea de una nación pluriétnica y un estado multinacional. Ni hablar del sueño, hasta ahora apenas imaginado, de la reunificación del pueblo aymara en una sola unidad sociopolítica.

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

Otro campo de problemas para el desarrollo práctico de estas ideas es el de su generalidad entre la población aymara. En verdad, se trata de un discurso entendido por una élite aymara ilustrada, urbana y profesional. El campesino o el poblador indígena común no tiene los elementos de juicio a su alcance para asumir, de manera expedita, un argumento de este tipo. Sus problemas más inmediatos no son, ciertamente, una cuestión como la de la autonomía, por ejemplo, sino, más directamente, el acceso a servicios, la producción agrícola, los asuntos de la comunidad, la educación de los hijos, cómo ampliar y asegurar ingresos, etc. Deberá haber, seguramente, un largo proceso de traspaso para poder generalizar lo más importante de los planteamientos indianistas que se han gestado. Debido al carácter socialmente restringido de estos nuevos planteamientos, la conducta política aymara sigue siendo claramente oficialista y circunscrita a demandas locales o sectoriales específicas, aunque se han dado importantes pasos en promover a dirigentes propios en cargos formales. Todo esto ha contribuido a mantener una cierta distancia y diferencia entre la élite y las bases poblacionales o campesinas indígenas, expresado en el escaso respaldo electoral que les han brindado (por ejemplo, en las elecciones de alcaldes y concejales de 1992 o en la iniciativa de formación de una organización política indígena, el Partido de la Tierra y la Identidad (PTI), con ocasión de las elecciones presidenciales, de senadores y diputados de 1989).

Curiosa vuelta del destino. Un prolongado proceso de asimilación a la sociedad criolla en búsqueda de condiciones económicas y sociales de igualdad, pero a costa del abandono y/o clandestinidad de la cultura indígena, da origen, con el paso de las décadas, a la formación de técnicos, profesionales y, en cualquier caso, a individuos familiarizados en desenvolverse al interior de un medio social no indígena. Algunos de ellos, por razones de las que se han esbozado elementos de explicación más arriba,

## HANS GUNDERMANN

retoman una nueva idea de cambio y desarrollo para su pueblo. Sin embargo, lo será ahora en otro sentido, inverso en cierto modo al anterior, de afirmación de la etnicidad y de construcción de una identidad positiva.

### CONCLUSIONES

Hemos dado a entender que, además de las formas de resistencia activa (rebeliones, movimientos mesiánicos y milenaristas) o pasiva (apego cultural, integración de elementos alógenos a patrones culturales propios, ocultamiento de conocimientos y prácticas, etc.) con que los pueblos indígenas han dado respuesta a las condiciones de dominio y opresión colonial y republicana, igualmente frecuentes y similarmente importantes para su sobrevivencia han sido las iniciativas promovidas o aceptadas por los propios indígenas en función de ganar espacios de reconocimiento y participación. Es decir, que además de formas de oposición y rechazo, han coexistido otros tipos de acciones cuyas valencias son en muchos casos opuestas. En el primer caso, se trata claramente del mantenimiento de la identidad por alteridad, por afirmación de la diferencia, de lo que es propio y diferente respecto a lo *winka* o *k'ara*. En el segundo, el panorama es más heterogéneo y en su interior podemos encontrar una gama de situaciones que van desde la participación política, con la finalidad de alcanzar un proyecto de sociedad claramente centrado en lo étnico, hasta las situaciones mucho más contradictorias de integración y asimilación en claro desmedro de la etnicidad y, al menos por ciertos períodos, también de la identidad. Por asociarse a un principio de igualdad, en función de alcanzar similares derechos y deberes dentro de la comunidad nacional o de afirmar al interior de ella la diferencia, se trata de procesos de constitución de ciudadanía y, contemporáneamente, de ciudadanía cultural.



## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

Del segundo tipo de respuesta sería la experiencia de los pueblos andinos del norte chileno en función de una activa integración a la sociedad nacional. Ello se dará más claramente a partir de la tercera década del presente siglo en la región septentrional (Arica y Parinacota) y desde finales del siglo pasado en el caso de la zona meridional aymara (Iquique) y la atacameña (El Loa), no amagadas por una definición de límites internacionales pendiente como más al norte.

En la misma línea de respuesta, pero ocupando una situación intermedia, se situaría el fenómeno de la «cholificación» peruana. Al estar provista de una gran masividad y una enorme vitalidad se llegarían a constituir identidades nuevas, ni indias ni criollas, que apuntarían a una «articulación nacional que respete la pluralidad étnico cultural y lingüística... (a) un Perú de todas las sangres» (parafraseando a Arguedas) (Degregori, op.cit.).

En el mismo sentido general, un ejemplo no andino, representado por los mapuches, evidencia una situación de activa participación política desde principios de siglo a través de organizaciones étnicas que, con algunas diferencias de enfoque, lucharán tanto por la conservación de sus tierras y/o la no disolución de las comunidades como por educación, mejoramiento económico e integración. Ambos tipos de cuestiones tienen, como telón de fondo, una fuerte identidad étnica y juegan, la una, en el sentido de la defensa de los espacios sociales donde se reconstruyó la identidad a partir de finales del siglo pasado y, la otra, de una manera más ambigua, en el del cambio y la pérdida de etnicidad.

Así planteados, estos casos nos ofrecen una visión todavía parcial y estática de fenómenos en los que identidad, etnicidad, asimilación y ciudadanía se están resolviendo en un proceso dialéctico, multiforme y contradictorio. En efecto, ampliando el tiempo de observación, en el norte de Chile la integración da paso a una búsqueda de mayor participación, pero de manera conjunta con un in-

HANS GUNDERMANN

tento de redefinición de la identidad, ahora con un sentido positivo. La «cholificación» peruana abre la posibilidad, luego de conquistados determinados niveles de ciudadanía, de dar expresión a la etnicidad y reconstruir, por esta vía, ámbitos de identidad.

Los mapuches, por último, a pesar de su fuerte identidad, no pueden impedir la pérdida de contingentes importantes de individuos, en particular descendientes de migrantes a centros urbanos, que se asimilan a medios populares en los que terminan por encontrar pertenencia e identidad diferentes de los de sus ascendientes.

Viéndolo de esta manera, identidad y ciudadanía, etnicidad y homogeneidad, resistencia y participación serían fuerzas coexistentes, concurrentes en los propósitos, acciones y existencia de los indígenas y sus organizaciones<sup>26</sup>. Según los procesos y coyunturas de este último siglo o siglo y medio, cobrará mayor vigencia e importancia una u otra polaridad en el campo de fuerzas y estructuras de las que participan; coexisten, sin embargo, de manera contradictoria. El reforzamiento de una en determinado período ha ido, por lo común, en desmedro de la otra y viceversa, pero sin que desaparezca ninguna de ellas. Cambios

<sup>26</sup> A partir de lo anterior, se hacen evidentes los peligros de usar tipos ideales formulados de manera poco atenta a las ambigüedades, especificidades regionales, ritmos de transformación diferenciales, desfases, etc. de los procesos de cambio indígenas; en suma, sin abordar adecuadamente la historia y las contradicciones sociales andinas. Es el caso de la contraposición entre aymaras con orientación tradicional/modernizante empleada por van Kessel (1980) para analizar procesos de cambio e identidad entre los aymaras chilenos. Asociada a otras polaridades, tales como identidad/alienación, endoreferencia/exoreferencia, etnicidad/homogeneidad, etc., la reutilización de una dicotomía como la aplicada por este autor puede tener algún interés analítico. Sin embargo, impiden ver al aymara real, el de hoy, el sujeto de este relato. Como ellos mismos lo reclaman con insistencia, el perfil más definitorio de un individuo aymara es el de la combinación, sin duda problemática, de ambas dimensiones.

## COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

internos y/o factores externos pueden luego reforzar una tendencia en otro sentido. No es casual, entonces, el intento actual de las organizaciones indígenas chilenas de conciliar conceptual y prácticamente identidad y reconocimiento, etnicidad y modernidad. Ello se resumiría en la idea de una ciudadanía más compleja y, por cierto, tensionada y ambigua, que no reniega de la etnia ni de la nación.

Ciudad de México, noviembre de 1995

---

## Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo  
1967 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América.* Instituto Indigenista Interamericano. México.
- BENGOA, José  
1985 *Historia del pueblo mapuche.* Sur Publicaciones, Colección de Estudios Históricos. Santiago de Chile.
- 1990 «Breve historia de la legislación indígena en Chile», en: *Anuario Indigenista*, vol. XXIX, diciembre de 1990, Instituto Indigenista Interamericano. México.
- 1992 *Conquista y barbarie. Ensayo crítico acerca de la conquista de Chile.* Sur Publicaciones, Colección Estudios Históricos, Santiago de Chile.
- BONILLA, Heraclio  
1981 «Etnia, región y la cuestión nacional en el área andina. Propositiones para una discu-

COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

sión», en: *Relaciones*, Vol. 2 N° 6, El Colegio de Michoacán. Michoacán, México, pp.5-40.

CÁRDENAS, Victor Hugo

1988

«La lucha de un pueblo», en: Xavier Albó (Comp.), *Raíces de América. El mundo aymara*. Alianza América-Unesco. Madrid, pp.495-532.

COTLER, Julio

1982

*Clases, Estado y nación en el Perú*. Unam. México.

DEGREGORI, Carlos Iván

1986

«Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional», en: *Socialismo y Participación* N°36. CEDEP. Lima.

1993

«Etnicidad, modernidad y ciudadanía. El aprendiz de brujo y el curandero chino», en: *Modernización económica, democracia política y democracia social*. Centro de Estudios Sociológicos (CES). El Colegio de México. México, pp.225-266.

1994

«Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú», en: Adrianzén, A. - Blanquer, J.M. et al., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. IFEA-IEP. Lima, pp. 113-133.

DE LA PEÑA, Guillermo

1994

«Estructura e historia: la viabilidad de los nuevos sujetos», en: *Transformaciones socia-*

HANS GUNDERMANN

*les y acciones colectivas. América Latina en el contexto internacional de los noventa.* Centro de Estudios Sociológicos (CES). El Colegio de México. México, pp.141-159.

DÍAZ POLANCO, Héctor  
1989 «Etnias y democracia nacional en América Latina», en: *América Indígena*, vol.XLIX, N°1, pp.35-55.

GUNDERMANN, Hans  
1994 «Acerca de cómo los aymaras aprendieron el castellano, terminando por no aprender el aymara», en: *Estudios Atacameños.* Universidad Católica del Norte. Antofagasta, Chile (en prensa).

KESSEL (van), Johannes  
1980 *Holocausto al progreso: los aymaras de Tarapacá.* Cedla, Incidentale Publicaties N°16. Amsterdam.

LIPSCHUTZ, Alexander  
1960 «La comunidad y el problema indígena en Chile», en: *América Indígena*, vol.XX, N°3, pp.183-194.

MARIÁTEGUI, José Carlos  
(1928) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Ed. Grijalbo. Barcelona 1976.

MARGOLIS, Ana  
1992 «Vigencia de los conflictos étnicos en el mundo contemporáneo», en: *Estudios Sociológicos* X:28. Ces, Colmex. México, pp.7-29.

COMUNIDAD INDÍGENA Y CUIDADANIA

MARZAL, Manuel

1981

*Historia de la antropología indigenista: México y Perú.* Anthropos-UAM, Iztapalapa Edit. Barcelona, 1993.

MIRES, Fernando

1992

*El discurso de la indianidad.* Ed. Abya-Yala. Quito.

MONTOYA, Rodrigo

1992

*Al borde del naufragio: democracia, violencia y problema étnico en el Perú.* Talasa Ediciones. Madrid.

ROSALDO, Renato

1994

«Cultural citizenship and educational democracy», en: *Cultural Anthropology*, American Anthropological Association. USA, pp. 402-411.

STAVENHAGEN, Rodolfo

1988

*Derecho indígena y derechos humanos en América Latina.* El Colegio de México - Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México.

1989

«Comunidades étnicas en estados modernos», en: *América Indígena*, vol. XLIX, N°1, pp. 11-33.

1992

«La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos», en: *Estudios Sociológicos*, vol. X, n°28, pp. 53-76.

VILLORO, Luis

1950

*Los grandes momentos del indigenismo en México.* El Colegio de México. México.