

Atacameños y Aymaras: el desafío de la "verdad histórica"

Claudia Zapata Silva

Introducción

En enero del año 2001 Ricardo Lagos, Presidente de la República de Chile, emitió un decreto con el cual se constituía la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, la cual tendría por objetivo elaborar una propuesta nacional para resolver los temas pendientes con la población indígena. Con esta iniciativa se dio cumplimiento a una de las primeras promesas que hizo Lagos tras asumir la presidencia en marzo del año 2000². A su vez, la Comisión significó una continuidad con la política de los dos gobiernos anteriores de la Concertación de Partidos por la Democracia hacia este sector de la población, identificado a partir de 1990 como destinatario de políticas públicas específicas y de un "nuevo trato".³

Esta Comisión aparece a diez años del retorno a la democracia y siete de haberse aprobado por unanimidad la Ley Indígena. Contrario al clima de consensos de aquella época, fue planteada en medio de una fuerte tensión social en la región de la Araucanía, donde una parte del movimiento mapuche radicalizó sus posiciones políticas y sus estrategias de movilización. Este paso del optimismo a la confrontación y la desconfianza, da cuenta de la inconformidad surgida entre las organizaciones indígenas de las distintas etnias que aparecen reconocidas en la Ley Indígena, quienes no han visto la materialización de este nuevo trato.

Fiel al estilo de hacer política que se inauguró a partir de 1990⁴, esta iniciativa aparece como el resultado de una mesa de diálogo, convocada por el gobierno e integrada por miembros de la sociedad civil, quienes indicaron la necesidad de su conformación. Se encuentra presidida por el ex-presidente Patricio Aylwin y la integran intelectuales, ministros, representantes de iglesias, empresarios y políticos.⁵ Participan también miembros de las etnias aymara, atacameña, collas, quechuas, mapuches, pehuenches, huilliches y rapa nui. Su objetivo es hacer una revisión histórica de la relación entre estas etnias y el Estado chileno, con el fin de elaborar un diagnóstico y una propuesta que oriente la política del Estado hacia una estrategia de incorporación adecuada de estos grupos a la sociedad nacional, que respete su cultura y responda a sus actuales demandas. El presidente Lagos definió este proyecto en los siguientes términos.

"(...) la tarea de esta Comisión no es solamente mirar lo que ocurrió, sino también orientarnos y dar ideas hacia el futuro. Su objetivo es crear las bases como dice el Decreto, para una política de Estado respecto de los pueblos originarios, que valore, respete e incorpore la cosmovisión de cada uno de ellos a nuestra propia realidad".⁶

Propuestas gubernamentales de este tipo son sintomáticas de la importancia que ha adquirido el tema de la situación en que se encuentran los pueblos indígenas al interior de los Estados nacionales. No se trata de una concesión solamente, sino como una de las respuestas posibles al protagonismo que han alcanzado aquellos movimientos que desarrollan una acción política desde posiciones identitarias, en este caso étnicas. En América Latina este fenómeno ha sido particularmente intenso, con la irrupción de movimientos indígenas en varios países de la región desde fines de los años setenta, lo que ha hecho de la identidad étnica un eje político imposible de ser obviado, tanto por los círculos intelectuales como por los gobiernos de estos países. Esto se produce en un contexto mundial en el que se encuentra instalada una sensibilidad especial sobre el tema de la diversidad, lo cual ha contribuido a visibilizar grupos culturalmente distintos y a la creación de identidades articuladas en torno al principio de la diferencia (cultural, sexual, religiosa, etc).⁷ En esta discusión se han insertado los gobiernos de aquellos países que se identifican como democráticos, como una forma de abordar sus propios conflictos internos. Las palabras del Presidente Lagos en el discurso que ya he citado son una muestra de este clima cultural y político.

"Invité a vivir la riqueza de la diversidad cultural que es lo que da forma a Chile. Por la naturaleza de las cosas, todas las culturas de Chile tienen un derecho y un lugar. Tienen derecho a acceder a la sociedad del conocimiento de sus valores, con sus costumbres, con su arte y su espiritualidad; a sentirse parte de la comunidad, pero a partir de su propia identidad [...]"

"Esto es lo que corresponde a un país culto, a un país civilizado y a un país democrático. Es la tendencia que predomina en nuestro mundo contemporáneo, donde el respeto a los derechos humanos surge como el nuevo lenguaje común universal".

En Chile el retorno a la democracia y la acción de una clase política que incorporó este tema a la agenda pública dio un perfil particular al proceso, al encauzar por canales institucionales un movimiento indígena que se encontraba en una etapa inicial, sin alcanzar por entonces la amplitud y la presencia pública de otros en el continente⁸, pero que compartía con estos el giro de asumir en forma positiva la categoría de "indio", aceptando y promoviendo una diferencia cultural de la que se sienten portadores.

Aunque esta Comisión tuvo una restricción inicial pues poseía un carácter solamente propositivo⁹, resulta interesante que se plantee el tema de la historia como el eje de la discusión, en torno al cual se articularon otros como el de la reparación y las políticas gubernamentales. Esta importancia dada a la historia parte de un hecho relevante: la constatación de que los relatos oficiales y sus versiones escolares son insuficientes, autoritarios y reduccionistas, especialmente por la ausencia del sujeto indígena en la historiografía nacional. De ahí que uno de sus principales fines haya sido avanzar hacia explicaciones más complejas de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado chileno. Destaco esta particularidad porque es uno de los temas que se abordará en las siguientes páginas, a partir de los planteamientos que hacen las propias organizaciones indígenas sobre esta "verdad histórica".

El objetivo de este trabajo es analizar la presencia de quienes hoy se reconocen como aymaras y atacameños en la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, a través de los documentos elaborados por sus organizaciones. Se trata de informes preliminares, documentos de trabajo e intentos de síntesis con respecto a las demandas de cada uno de estos grupos étnicos. Me interesa centrar la atención en cómo se plantean frente al tema de la historia y cómo esta se vincula, en términos argumentativos, con las demandas que sostienen.

Estos documentos constituyen una muestra reciente de una discursividad que es representativa de una identidad étnica construida hace algo más de una década, una forma (entre otras) con la cual estos grupos dan sentido a la búsqueda de pertenencia colectiva en el Chile finisecular. También es pertinente señalar que se trata de documentos elaborados al interior de un espacio institucional, lo cual impone una dimensión más política de este fenómeno y a lo cual me referiré más detenidamente. ⁹Antes de analizar la presencia de aymaras y atacameños en esta Comisión, es indispensable revisar el contexto histórico de las relaciones entre la nación chilena y los grupos indígenas del norte grande, con el fin de situar el momento actual en que tanto el Estado como estos propios grupos han experimentado desplazamientos políticos y conceptuales en la forma de abordar esta relación.

Las poblaciones indígenas del norte grande y su relación con el Estado chileno. Una retrospectiva histórica

El proyecto de nación chileno

El proceso de construcción de la nación chilena aparece, en el contexto latinoamericano, como uno de los que se constituyó y consolidó más tempranamente. La historiografía oficial sostiene que el tránsito breve y poco traumático de la colonia a la república independiente explicaría ese grado mayor de estabilidad que distingue a Chile de los otros países que integran la región. Pilares de ésta serían la consolidación de un sistema político fuerte, en el que los partidos políticos han jugado un rol preponderante y una identidad nacional igualmente sólida, favorecida desde sus inicios por un residuo menor de población indígena y la casi total ausencia de población negra.

Sin negar el hecho de que tras la independencia no se produjeron las luchas intestinas prolongadas de otros países, es necesario precisar que esta imagen de armonía y progresiva consolidación del Estado

nacional corresponde a una elaboración de la historiografía del siglo XIX y la corriente conservadora del XX, heredera de muchas de las premisas decimonónicas.¹⁰ La historiografía más reciente busca revertir esta imagen, colocando énfasis en las complejidades y contradicciones de este proceso. En primer lugar, se hace necesario señalar su naturaleza autoritaria, pues obedeció a los lineamientos de la elite que se instaló en el poder político, la cual concebía a la nación chilena a partir de parámetros modernos clásicos que imponían los criterios de unidad, homogeneidad e integridad del territorio, a partir de los cuales se autoasignaron la misión de definir, excluir y establecer sus límites tanto simbólicos como territoriales.¹¹

En América Latina -y Chile no fue la excepción- hubo dificultades para implementar un proyecto que tenía tales referencias teóricas¹². Lo que saltaba a la vista era que no se estaba frente a una situación dada sino al desafío de su construcción, emprendida por la elite desde la posición del Estado, lo que trajo como resultado inevitable la negación y la violencia. La férrea unión conceptual que se estableció desde entonces entre "Estado" y "nación" no es mera retórica, pues aunque son conceptos que refieren a configuraciones históricas diferentes, nuestra historia republicana los unió en un proyecto específico (el de la elite), pues fue el Estado el lugar desde el cual se ha buscado generar las condiciones para implementarlo: "Entre nación y Estado se produce, pues, un doble exceso. La nación ofrece el *plus* que brinda el marco posible dentro del cual la voluntad puede articularse. El Estado, por su parte, borra el residuo de facticidad que impediría a la nación imaginarse como una comunidad" (Palti, 2003:145).

13La historiografía aparece como uno de los mecanismos ideológicos fundamentales en esta construcción, dando forma a las narrativas nacionales. Las "historias patrias" -siguiendo la conceptualización de Colmenares (1997)- se dieron a la tarea de construir un pasado que señalara la superioridad de la nación independiente, de ahí la ruptura con el período colonial, la relevancia de la independencia y el rechazo a todo lo que escapara a los principios de homogeneidad cultural y progreso.¹³

En el transcurso del siglo XIX estos supuestos sobre los cuales se erigió un imaginario de nación se vieron fuertemente problematizados. El momento más crítico se vivió con la expansión territorial, momento en que el Estado chileno se anexó -a través de conflictos bélicos- la zona de la Araucanía y una extensa superficie en el norte. Fue un momento en que "lo indio" dejó de estar fuera, para pasar a incorporarse como minorías étnicas. Nelson Martínez, Viviana Gallardo y José Luis Martínez (2003) señalan que esta expansión implicó una reformulación de los imaginarios nacionales a fines de esa centuria, refiriéndose también a los casos de Bolivia, Perú y Argentina, países que también experimentaron la modificación de sus fronteras territoriales.

En el caso de Chile, se planteó el desafío de integrar a estas poblaciones en la historia nacional. El caso de los grupos indígenas andinos es interesante justamente por esta incorporación tardía y el conflicto de nacionalidades que implicó durante las primeras décadas. Lo más llamativo de esta propuesta de análisis es que postula la importancia de las poblaciones indígenas en tanto referentes de lo que se quería y no se quería ser como nación. Durante el siglo XIX se apostó por un distanciamiento, pero el ejercicio mismo de comparación implicó la incorporación de la categoría *indio* al pensamiento moderno, desprendiéndola del pasado colonial que -se asumía- la nación había cancelado, entendiéndola como una posición inferior, pero de la cual es posible iniciar un tránsito hacia la modernidad (Gundermann, 2003:56-57).

El Estado chileno y su presencia en el norte grande

La incorporación de estos vastos territorios implicó establecer una presencia concreta por parte del Estado. La ocupación de los espacios marginales se fue dando de manera paulatina, siendo las tierras altas las últimas en quedar bajo un control más permanente. Pero esta ocupación no estuvo ausente de problemas. José Luis Martínez menciona el caso la puna de Atacama a fines del siglo XIX, lugar donde se confrontaron tres lógicas de dominio: las de Chile, Bolivia y Argentina. Chile se habría interesado principalmente en los territorios y sus recursos (sobre la población caían sospechas de "extranjería"), mientras que Bolivia se habría inclinado más bien por la población, sometida entonces a tributo indígena, aunque también era cotizada como mano de obra (Martínez, 1994:203). Por su parte, el interés de Argentina tenía que ver con la posición estratégica de esta zona dada su proximidad con la costa del Pacífico.

En las regiones anexadas se desarrolló un capitalismo de enclave en torno a la explotación de recursos minerales; primero fue el salitre y luego el cobre. Es importante señalar esta característica, pues la instalación del capitalismo en los países latinoamericanos se dio a partir de enclaves, lo que significó su coexistencia con otros modelos económicos de igual o mayor importancia, especialmente el de tipo hacendal-tradicional, tan importante en el caso de Chile. La zona norte fue pionera en la introducción de este modelo de producción, lo cual significó transformaciones de la mayor importancia, que afectaron todos los ámbitos de la existencia de sus habitantes.

Las poblaciones indígenas no estuvieron al margen de los circuitos que generó el capitalismo de enclave. Ha sido un tema ampliamente trabajado, sobre el cual existe acuerdo en señalar la adecuación de la economía agraria tradicional que desarrollaban las comunidades indígenas, especialmente de las zonas altas, quienes se vincularon al ciclo salitrero a través del abastecimiento de estos centros con insumos menores, para lo cual reactivaron el arriero y iniciaron el cultivo de alfalfa (Rivera, 1999; Núñez, 1992; Gundermann, 2002). Con el tiempo y especialmente durante el ciclo del cobre, se intensificó la inserción como mano de obra en las faenas productivas.

El proceso de "chilenización" –concepto acuñado por la historiografía regional- se inició a principios del siglo XX, pero se intensificó a partir de los años treinta, cuando el sistema político rompió su trinchera oligarca y permitió el acceso de los sectores medios al gobierno. En condiciones nacionales y mundiales diferentes (tras la Primera Guerra Mundial y la crisis de 1929), se inauguró el largo y azaroso período del Estado de bienestar, que va a promover la integración de las masas populares, lo que redundó en la incorporación de lo que hasta entonces aparecían sólo como demandas sociales a las obligaciones del Estado (vivienda, salud, educación, regulación del trabajo, etc). Esto significó, nuevamente, la reformulación del imaginario nacional tras la crisis del modelo de crecimiento oligárquico¹⁴: cambiaron los discursos, los interlocutores y se amplió la ciudadanía hacia sectores excluidos (mujeres y analfabetos).

En este contexto social y político es que el Estado fortalece su presencia en el norte, con obras de infraestructura, la escuela pública y servicios de salud, aunque débil todavía en relación con otras zonas del país. Sería recién durante la dictadura militar cuando esta presencia se extendió y consolidó en los lugares más apartados, aunque no a partir de este ideal integrador, sino del principio de seguridad nacional y reforzamiento de fronteras.

¿Cuál fue la reacción de las poblaciones indígenas en todo este proceso? La bibliografía especializada se pronuncia ampliamente, con un énfasis en la "embestida" del Estado contra los indígenas, quienes –según el autor y la corriente que represente- vivirán la desestructuración de su mundo tradicional, o bien, desarrollarán una resistencia que les permite mantener espacios importantes de éste. Sobre este punto me interesa la propuesta de José Luis Martínez sobre una participación más activa de la que usualmente se reconoce, porque no niega la interrelación de estas poblaciones con la sociedad nacional y regional sino que parte de ella como premisa¹⁵. Para Martínez, durante los momentos conflictivos se manifiesta una dinámica política de negociación por parte de estas poblaciones, refiriéndose a las comunidades altoandinas de Atacama, que indicaría una posición pragmática: "No creo arriesgado postular, así, una suerte de 'tradicional' política de la negociación por parte de los grupos menores, los pequeños señoríos o las comunidades reducidas frente a las sociedades mayores en el área andina" (1994:201). Así habría ocurrido cuando Chile, Argentina y Bolivia disputaban el control sobre la zona de Atacama, momento en que estas comunidades manejaron la opción de ser chilenas.

Para el período 1930-1970, Hans Gundermann complejiza todavía más esta relación, señalando que las poblaciones indígenas optaron por el proyecto de integración que se planteó desde el Estado, lo cual significaba asumir sus premisas, principalmente la de una integración a partir de la condición de ciudadano, que en el marco de un ideario moderno liberal excluye otras pertenencias colectivas e identitarias que no sean las de la nación. Lo señala también como una respuesta a la permanencia social de una imagen negativa y estigmatizada de los indios: "Sostenemos que la identidad nacional y, en concordancia con la anterior, la identidad política de la ciudadanía, es el tipo de identificación a la que las poblaciones indígenas regionales, ahora aymaras y atacameñas, por largo tiempo han optado volcarse, buscando trascender la condición infamante de 'indio'" (Gundermann, 2003:52).

La búsqueda del reconocimiento étnico

Quienes hoy se reconocen como aymaras y atacameños reclaman el derecho a sostener públicamente una pertenencia étnica, mantener y desarrollar aquellas prácticas sociales y culturales que los distinguen de la cultura nacional e insertarse desde esta diferencia en la sociedad chilena.

Considerando la postura que en general desarrollaron estos grupos frente al Estado chileno durante gran parte del siglo XX, argumentos de este tipo representan un momento de ruptura más que de continuidad histórica. De ahí la importancia de considerar la trayectoria de esta relación, analizada en el apartado anterior sobre la base de los autores que me parecen más iluminadores sobre el tema, pues permite sustentar la idea de que esta etapa actual de organización nos coloca frente a un sujeto indio nuevo, que es el resultado de una construcción identitaria reciente, de fines de los años ochenta en el caso aymara y de principios de los noventa en el atacameño (Gundermann, 2000).

Para José Luis Martínez, la construcción de estas identidades corresponde a otro intento de negociación con la sociedad mayor. Sobre los atacameños dice: "Me refiero al actual resurgimiento de una identidad étnica, la atacameña, que involucra a comunidades y pobladores que hasta hace pocos años atrás la hubiesen negado, pero que parece ser necesaria (o al menos así es vista), para renegociar frente al Estado (y la Comisión Especial de Pueblos Indígenas), una posición -nuevamente- más expectante" (1994:206). Por su parte, Hans Gundermann rastrea los inicios de este fenómeno, indicando la importancia que tuvo la formación de una elite intelectual y profesional en el caso aymara (por lo general urbanos de origen altiplánico) y los dirigentes de las comunidades atacameñas a principios de los noventa, cuando el ambiente nacional y la acción del Estado en particular, promovieron este tipo de identificaciones (2000; 2003).

Para entender esta transformación resulta útil conceptualizarla a partir de un enfoque que considere las identidades en tanto construcciones dinámicas. Este dinamismo alude al carácter relacional de su construcción, con la cual se reconoce la historia reciente de estas poblaciones, la cual se encuentra marcada por el contacto conflictivo con la sociedad nacional, el que ha traído como consecuencia cambios estructurales, respuestas de distinto tipo entre los indígenas e interacción con los actores regionales y nacionales¹⁶. No son fenómenos que ocurran en un aislamiento difícil de sostener para el caso que estoy tratando sino al contrario, la historia regional demuestra que la trayectoria de estos grupos se encuentra marcada por la migración, la movilidad¹⁷ y la inserción en los circuitos económicos regionales. Esto hace cada vez más difícil sostener juicios como el de la permanencia de la comunidad tradicional y la existencia de identidades aymaras y atacameñas de larga data, los que confrontados con este marco regional, carecen de sustento histórico. Por este motivo sorprende la vigencia de corrientes académicas de corte primordialista en el estudio de las poblaciones indígenas andinas y en general de América Latina (Koonings y Silva, 1999:11).¹⁸

Desde una posición constructivista es posible establecer un vínculo más complejo entre estas poblaciones y la nación, entendiéndola no sólo en términos de oposición binaria¹⁹, con el fin de comprender y situar en un mejor contexto a sujetos que hoy interpelan a la nación y establecen vínculos con el Estado.

En este caso, la identidad aymara y atacameña aparecen como una práctica social en la que se postula la diferencia cultural como experiencia válida y relevante, un lazo de unión entre quienes adhieren a ella²⁰. Kees Koonings y Patricio Silva, recogiendo algunos trabajos clásicos de la antropología, señalan los pilares sobre los cuales se articula la identidad étnica: "La 'etnicidad' se refiere específicamente a la identificación de una colectividad social a partir de antecedentes históricos, la existencia de un pasado común, la identificación con un territorio, el uso de un mismo idioma, junto a otros elementos culturales y simbólicos compartidos por los miembros de esta colectividad" (1999:5-6). Para el caso de aymaras y atacameños estos antecedentes son difíciles de identificar y unificar, o incluso, de establecer su existencia histórica. Por ejemplo, el idioma autóctono de los atacameños ya no existe y el territorio es muy difícil de definir si consideramos la gran movilidad de la población indígena en esta zona²¹, lo cual se dificulta todavía más en la actualidad, con un segmento urbano que reivindica estas identidades -incluyo también a los aymaras- sin la base de un territorio ancestral de residencia. Esto no significa que no exista la diferencia cultural que ellos invocan, pero las dificultades que señalo son indicadoras también de la voluntad de imaginarse como totalidad, pasando por alto diferencias que en otros tiempos sirvieron para distanciarlos: "Hasta hace pocos años, los 'atacameños' jóvenes no se reconocían como tales y un habitante de Socaire o Peine (al extremo sur del salar), hubiese expresado que 'atacameños' eran los de Atacama, es decir, San

Pedro de Atacama, pero no ellos. Algo similar ocurre con los 'bolivianos' de la cuenca del río Loa, muchos de los cuales alegan su condición de locales" (Martínez, 1994:206).

Otros actores en el surgimiento de la identidad aymara y atacameña

La importancia de la interacción, en la que he puesto énfasis, radica en que el surgimiento de estas identidades no responde solamente a la voluntad de estos grupos, sino a una confluencia de voluntades con otros actores, lo cual no hace más que indicar la naturaleza dialógica de estas construcciones identitarias.

En primer lugar corresponde mencionar al Estado, que también ha sido relevante en la formulación de otras identidades a lo largo del siglo XX (la visión negativa de las diferencias culturales y la opción por una ciudadanía que suponía la igualdad de los sujetos, Gundermann, 2003). Hoy, esa importancia se repite tras la llegada al poder de la Concertación de Partidos por la Democracia, cuyos personeros políticos (o por lo menos una parte importante de ellos) habían incorporado el tema de la diversidad cultural a su visión de la transición a la democracia y estaban en la línea de la reparación histórica con los grupos indígenas²², quienes habían desarrollado una acción anterior a las elecciones de 1989, promoviendo discusiones de este tipo entre las organizaciones y comunidades indígenas.

Desde la posición del gobierno tras la elección presidencial de 1989, algunas premisas del multiculturalismo pasaron a formar parte del lenguaje político del ahora sector oficialista. Una versión algo descuidada en términos teóricos y con poco impacto en la idea misma de nación, pero que ha significado la creación de una institucionalidad (primero la CEPI y luego la CONADI) y la destinación de una cantidad importante de recursos para financiar las políticas de discriminación positiva contenidas en la Ley Indígena. Todo lo cual ha conformado un escenario favorable para una acción más desenvuelta de las organizaciones indígenas ya existentes o bien, para la conformación de otras, las que no han sido reacias a involucrarse en el proceso, principalmente a través de la CONADI. Me detengo en este punto porque se trata de un desarrollo histórico que señala coincidencias entre sus actores más que un distanciamiento tajante entre las etnias y el gobierno.

Sin ánimo de ocultar las insuficiencias por parte de los gobiernos de la Concertación, existe en efecto un desplazamiento importante en la posición gubernamental respecto a las poblaciones indígenas, el que tiene como punto de partida reconocer su existencia como grupos diferenciados culturalmente, a los cuales es necesario dirigir políticas específicas. Esto ha producido una movilización y discusión que ha seguido caminos insospechados a los que promovió esta parte de la clase política. Un ejemplo es el debate en torno al reconocimiento, en el que una parte importante de las organizaciones indígenas ha empujado sus demandas al ámbito político, siguiendo la tendencia continental de los movimientos indígenas. Esta dinámica promovida desde los gobiernos también distancia a la Concertación de las posiciones más radicales de la derecha política y económica, sectores en los que continúa predominando la visión más conservadora e integrista de la nación, desde la cual condenan las políticas de "privilegio" hacia los indígenas.²³

Por otra parte y en un nivel regional, cabe destacar la acción de otros actores, principalmente de algunos académicos y Ong's (Gundermann, 2000). Su relevancia va más allá de un mero acompañamiento, pues han sido vitales en la formulación de una identidad positiva en torno a la categoría de indio, así como en la definición y los contenidos de sus demandas.

Son vínculos que permanecen y se traspasan a la discursividad que han producido tanto aymaras como atacameños. Relaciones que también se filtran en los documentos elaborados en el marco de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, y por lo tanto, las planteo como referencia obligada de mi análisis.

Atacameños y Aymaras en la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato

El corpus de documentos

Aunque lo señalé en la introducción de este trabajo, es oportuno insistir en que se trata de documentos elaborados en el marco de una instancia oficial convocada por el gobierno, lo cual obliga a circunscribir el análisis en ciertos parámetros. Por ejemplo, que no agotan toda la discursividad que han producido los atacameños y los aymaras a lo largo de esta última década, sino que representan un momento específico de ella, en la cual adquiere preponderancia la mediación política. Además, su carácter de documentos públicos y el énfasis en los acuerdos al interior de cada grupo -un esfuerzo que busca la sistematización representativa de sus demandas- constituyen un filtro para la heterogeneidad discursiva que existe al interior de estos grupos.

Se debe señalar también el rol gravitante que ha tenido en su formulación la elite intelectual y dirigencial de aymaras y atacameños. Su formación y contacto con los actores regionales los coloca en un nivel más sofisticado del debate, en lo que ha influido el contacto con los planteamientos de otros movimientos indígenas en el continente y la incorporación de argumentos indianistas que circulan en distintas redes de información. Esto ha determinado una característica fundamental de estos documentos: su fuerte intertextualidad.²⁴

Este rol clave jugado por las elites indígenas, hace de las estrategias políticas un tema también relevante, que cruza la totalidad de estos documentos. Un tema que se perfila en esta parte más pública y que debe situarse como una parcialidad del fenómeno que representa la identidad étnica, la cual no debe ser reducida a un mero instrumentalismo, por fundamental que éste sea en la relación con la sociedad mayor. Así, asumimos que la identidad étnica responde a necesidades colectivas que trascienden la negociación política y que son de orden tanto afectivo como simbólico. No hacer esta distinción puede generar el efecto de identidades con metas relativamente claras o que existen sólo en función de objetivos políticos.

También cabe precisar que esta iniciativa aparece como una forma de contener la movilización mapuche ascendente, que a partir de 1997 ha desbordado los canales de representación institucional²⁵. En el caso de las etnias del norte no se ha producido este nivel de confrontación, pero estos documentos también revelan niveles crecientes de inconformidad: frente a promesas no cumplidas y a un diálogo con el Estado que a veces resulta inconducente por las múltiples trabas que lo interfieren²⁶. Por este motivo, son sintomáticos de una situación mayor que indica el desgaste de la relación que han mantenido los indígenas y el Estado desde el retorno a la democracia.

La "verdad histórica"

La Comisión instala el tema de la historia imponiendo la necesidad de generar consensos como una base sobre la cual sea posible definir políticas. Para los grupos indígenas andinos ha sido complejo asumir el compromiso de plantearse en esta Comisión con una visión propia, pues los enfrentó al desafío de articular un relato colectivo, coherente y representativo. Una tarea de envergadura mayor en la que las experiencias individuales o de las propias comunidades no resultan suficientes, como lo reconocen las propias organizaciones en los documentos preliminares que elaboraron en el marco de esta Comisión.

La elaboración de una representación propia acerca de la historia atacameña y aymara, que incluya un balance de su existencia al interior del Estado nacional chileno, constituye un paso importante en la consolidación de estas nuevas identidades. "Historizar" la etnicidad es relevante en la medida que da contenido al discurso de la diferencia cultural y también por la importancia política que inevitablemente trae consigo, pues provee la argumentación para respaldar la existencia de derechos, de los cuales a su vez se desprenden demandas enfocadas principalmente al desarrollo y a la exigencia de acción estatal.

En los documentos que no tienen la connotación de definitivos (en general, aquellos fechados en el 2002), este relato aparece como un proyecto en etapa muy inicial, como una necesidad también pero cuya articulación no se había concretado. En ellos se emiten juicios en los que la historia aparece vista como un dispositivo de poder, el que hasta ahora les ha jugado en contra²⁷. Concretar este objetivo

significa la instalación en un campo conflictivo, donde esta versión se confronta con otras, con la particularidad de ser la que destaque sus logros culturales, les reporte dignidad y respalde sus aspiraciones actuales.

Esta elaboración ha implicado la selección de los elementos que desean resaltar de su trayectoria histórica. Señalo esto porque no estamos frente a un mero ejercicio de "recordar", pues la construcción de una memoria atacameña y aymara tiene objetivos concretos, más relacionados con el tiempo presente que con el pasado remoto. Uno de esos objetivos es hacer plausible el relato y, con ello, la identidad étnica a la cual adscriben, constituyendo una versión propia en la medida que les permita imaginarse y autorreconocerse como colectivos culturales e históricos. Aquí ubico el valor y la riqueza de este intento, más que en un posible vínculo con la realidad de los hechos pasados. Un intento de articulación e invención que busca, como dije, dar fundamentos a la afirmación de la diferencia que mantendrían con la sociedad nacional. Por lo tanto, más allá de acusar verdad o ficción (todo relato histórico tiene su cuota de cada una por cierto) coloco énfasis en el concepto de autenticidad (Koonings y Silva, 1999:10) que hace viable, para estos grupos, una autorepresentación histórica, como un esfuerzo más de diferenciación.

Los documentos preliminares de ambos pueblos -sigo, desde ahora, un concepto que aparece como el eje discursivo de esta autorepresentación- arrojan características comunes en sus respectivos proyectos para formular la "verdad histórica". Antes de detallar los resultados de cada intento, me gustaría indicarlos, pues el ejercicio mismo de su construcción nos colocan frente a dinámicas importantes. Por ejemplo, comparten la identificación de una tradición con el fin de establecer la continuidad entre pasado y presente; colocan a la comunidad (tradicional) como eje del análisis; realizan un balance negativo del contacto con el Estado chileno y establecen distancia con la cultura occidental. Otra igualmente importante, es el hecho de recurrir a las representaciones académicas sobre cada grupo y sobre el "mundo andino" en general, mostrando predilección por análisis holísticos que les permiten marcar esta distancia con la sociedad nacional y con la modernidad. Hay, entonces, una cercanía con visiones primordialistas que manejan conceptos como los de "cosmovisión" y "comunidad tradicional", paradójico si se contrasta con los soportes que se proponen para una historia propia de atacameños y aymaras, tales como la escritura (se habla de reunir la información dispersa en un "libro"), el archivo y el museo, acompañados de su complemento: las nociones de documento, monumento y patrimonio. Una elección de soportes modernos, estrechamente vinculados a la conformación de los Estados nacionales y de la identidad nacional (Lozano, 1987; Le Goff, 1991).

Una historia 'desde' los atacameños

El informe final del Subgrupo Pueblo Atacameño²⁸ contiene un extenso "Informe de Verdad Histórica", resultado de las inquietudes y objetivos planteados en los documentos de trabajo elaborados durante el año 2002, en los cuales se había planteado como tarea prioritaria consensuar un relato que relevara los logros culturales del pueblo atacameño, en una versión propia y representativa, que destacara hechos y héroes silenciados por la historia oficial.²⁹

Esto concluyó en una versión que destaca por su tono académico, como puede apreciarse en el uso de la nomenclatura arqueológica, antropológica y etnohistórica (conceptos como etnogénesis y autoadscripción son recurridos en su sección introductoria). Esta interferencia intelectual no indígena determina un formato cuidadoso y correcto, que matiza muchos de los planteamientos señalados en los documentos de trabajo (por lo menos en esta sección introductoria). Por ejemplo, se declara la necesidad de no incurrir en esencialismos y se incorporan planteamientos de trabajos académicos recientes que sostienen la dificultad de hablar de lo atacameño como una unidad histórica y espacial.

Ahora bien, comentarios de este tipo quedan subordinados al esfuerzo por establecer las continuidades que permitan sostener el protagonismo del pueblo atacameño. Una de ellas es la de la resistencia frente a distintos proyectos de dominio externo: el incaico, el español y el chileno³⁰, señalando como causas de la derrota situaciones externas, como las enfermedades en el caso de la conquista española, con las cuales niegan la superioridad cultural y militar de sus enemigos (argumento clave de las interpretaciones hispanistas). Esta búsqueda por revertir el protagonismo se concreta en el ámbito de los héroes, por ejemplo, se desmitifica a Pedro de Valdivia³¹ y se dibuja la imagen de un héroe atacameño: Tomás Paniri, enviado de Túpac Amaru y líder de la rebelión anticolonial en Atacama. Cito parte de esta descripción romántica.

"...hacia esa época se realiza en la iglesia de Chiu-Chiu una entrevista entre el líder indígena Tomás Paniri y el representante eclesiástico y en la cual Paniri se presenta con un sable al cinto, instrumento propiamente español y una honda de lana en el pecho, símbolo de la lucha andina".³²

Otra continuidad que se intenta establecer, es la de la sobrevivencia de la cultura tradicional atacameña, mermada y acosada por la modernidad, pero existente. Esto se representa en la adopción de la tesis que plantea la existencia de una "nación atacameña" (Núñez, 1992³³), que antecedería en miles de años a la chilena. La comunidad se propone como eje del relato, como el lugar donde se desarrolla la resistencia, la reproducción de la cultura tradicional y desde la cual se establece distancia con lo que en este documento se denomina "paradigma occidental", no muy definido pero que para efectos concretos se encuentra personificado en el Estado chileno, identificado como el principal agente de desestructuración del modo de vida ancestral³⁴. La administración chilena aparece analizada en los siguientes términos.

"El modo de vida ancestral comienza un lento proceso de desestructuración y de desarraigo, hecho que repercute notoriamente en las comunidades agropastoriles, transformándose de campesinos, ligados a la hacienda, en obreros asalariados y proletarios [...]"

En otras palabras, el paradigma occidental que se caracteriza por dividir impacta a las comunidades desarticulando el espacio y sus habitantes, con la eclosión de los núcleos urbanos caracterizados por la pobreza y la marginalidad, como lo demuestran los primeros años de Chuquicamata y Calama".³⁵

Lo que aquí aparece es un modelo de análisis en el que el traslado de población desde las comunidades hacia las ciudades escapa a sus pautas, pasando a ser entendido sólo en términos de una pérdida irreparable. Si bien se hace mención al fenómeno de la migración (no así del retorno y de la circulación), queda en una posición marginal, que no alcanza a plantear la transformación social y cultural como discontinuidad o ruptura con períodos anteriores.

El siglo XX, sobre todo a partir de 1930, es señalado con interés, porque fue el período de los planes de desarrollo regionales más importantes. El desarrollo aparece desde entonces como un término recurrente, desde el cual se juzga y analiza la política del Estado. A este período se critica la actitud paternalista por parte del Estado con las poblaciones indígenas, pero no se cuestiona la idea misma de desarrollo. Se manifiesta coherencia entre este tema y las demandas actuales, centradas justamente en el desarrollo de la población atacameña, principalmente rural, a lo cual se exige la participación de los atacameños y la consideración de sus necesidades.³⁶

El proyecto de una historia aymara

Entre los aymara, la elaboración de un informe de verdad histórica se enfrentó a problemas mayores que entre los atacameños, no sólo por una falta de conocimientos e información, sino por la tensión que existe entre sus organizaciones. Una divergencia interna protagonizada por líderes con orientaciones ideológicas diferentes. Esta tensión cruza el proyecto de una historia aymara en su conjunto, como puede apreciarse en los documentos de trabajo previos, en los que incluso el delicado tema de la representatividad fue puesto en duda.

"No necesariamente todos los planteamientos aquí esbozados son compartidos por todas las organizaciones aymaras, ni siquiera por todos los dirigentes. Lo cierto es que se pueden identificar dos grandes orientaciones en la constitución de la demanda aymara: la una de raigambre campesinista, vinculada a la comunidad local, empeñada en obtener del Estado mejores condiciones para el desarrollo agropecuario y de calidad de vida en el espacio rural; la otra más 'etnicista', representada de manera principal por líderes y organizaciones urbanas surgidas a partir de la década de los '80".³⁷

Si se atiende este contexto, tanto histórico como el que se dio en el propio Subgrupo de Trabajo Aymara, es posible entender el carácter altamente conflictivo de sus discursos (problemas entre organizaciones, entre líderes, en su relación con las bases, etc.), lo cual se refleja también en el Informe Final Preliminar que redactaron para la Comisión en enero del 2003.

A esta "atmósfera" quedan supeditados otros problemas relacionados con el tema específico de la historia. Entre ellos, se señala conocer muy poco de la historia aymara, situación que explican a partir de lo que hasta ahora aparece como la línea de análisis preponderante: el de la desestructuración permanente de su cultura, lo cual tendría un correlato negativo en la identidad aymara.

"La mayoría de participantes en la comisión, ha determinado no conocer bien la historia aymara y la historia andina, por lo cual la identidad se expresa en forma contradictoria [...]"

La población andina no tiene cabal conciencia de su identidad, sobre todo los aymaras urbanos, quienes por haber nacido en la ciudad ya no se identifican con sus raíces ancestrales".³⁸

Autocríticas de este tipo nos colocan frente a un concepto de cultura que radicaliza posiciones esencialistas, pues se la entiende vinculada a la comunidad, a lo ancestral y al paisaje altiplánico. Imágenes invocadas no sólo por representantes de comunidades sino también por las organizaciones urbanas, cuyos integrantes no tienen la experiencia de la comunidad que idealizan.³⁹

Esta noción cerrada de lo aymara -que deja en los márgenes a su mayoría urbanadetermina el surgimiento de otro conflicto específico de esta Comisión, el cual se refiere a la autocrítica frente a la falta de recursos para articular un relato "aymara" de la historia, tanto conceptuales como en formas de escritura. Aunque valoran el aporte académico, manifiestan inconformidad por no poder concretar por sí mismos esta aspiración. Frente a esta insuficiencia se propuso una solución momentánea, que consistía en "aymarizar" el relato, lo que consistía básicamente en incorporar palabras de su idioma⁴⁰. Insatisfacciones de este tipo se reflejan permanentemente en el Informe Final Preliminar, donde la búsqueda (frustrada) de un lenguaje propio es un intento permanente.⁴¹

A pesar de estos obstáculos, se valora el proyecto de una "verdad histórica", en el cual advierten un potencial político en la medida que se vincule con las demandas que se presentan al interior de la misma Comisión. El objetivo principal fue el de una historia aymara que sirva para marcar distancia con occidente y con Chile. Cornelio Chipana, en un documento de carácter propositivo para el informe final, lo planteó en estos términos, denunciando la relación de poder que ha mediado entre el "occidente cristiano" y el pueblo aymara.⁴²

Se pueden establecer diferencias entre este documento y el informe final presentado por los atacameños. Una que salta a la vista, es que aunque se sigue un hilo conductor que es cronológico, cada apartado aparece más discutido, incluyendo una crítica frontal a la política del Estado chileno. Otra diferencia, es que el énfasis se encuentra en el período republicano, tanto peruano como chileno, países indicados como los responsables de la aculturación aymara.⁴³

El concepto central de todo el texto es el de aculturación, entendido como un proceso de pérdida sostenida y causada por agentes externos: el Estado chileno, las autoridades regionales, la escuela, los profesores, la policía, etc. Un acoso continuo de la comunidad y de la tradición aymara, que en términos más amplios se encontraría inserta en la tradición andina.

Se establece así una oposición de dos totalidades (es aquí donde se inserta el concepto de cosmovisión): la cultura aymara y la occidental, una relación en la que la primera se ha visto perjudicada. En coherencia con la visión holocáustica que se ha desarrollado en la academia, pero en una versión menos matizada, se plantea que incluso la infraestructura pone en peligro la continuidad de lo andino.

"La sola integración, gracias a la red vial y comunicaciones nacionales, y los mecanismos de participación en la sociedad y ante autoridades chilenas, junto a los factores arriba examinados, pone en peligro la permanencia de 'lo andino'.⁴⁴

Juicios similares son vertidos en relación con la educación formal, asimilada directamente con los proyectos de integración planteados por el Estado. A ésta oponen una visión aymara, que asumen portadora de valores y criterios no occidentales, desde la cual se cuestiona incluso la validez de la alfabetización.

"El impacto de este proceso de enseñanza-desarraigo puede tener dos lecturas. Desde el punto de vista del Estado y los indicadores que hoy día se utilizan, puede decirse que la introducción de la escuela occidental formal redujo el analfabetismo, si tomamos como parámetros el saber leer y escribir el castellano [...] Pero este proceso también puede interpretarse como el aumento del analfabetismo cultural aymara, la pérdida del idioma materno y la pérdida del conocimiento tradicional del medio geográfico".⁴⁵

Opiniones de este tipo confluyen en un enjuiciamiento mayor hacia la ciudadanía moderna que se impuso con el dominio chileno, basada en la idea fuerza de igualdad. Se denuncia en duros términos la falacia de este principio, entendiendo el proyecto de integración populista como un mecanismo de control social y como una gran fuerza desestructuradora.⁴⁶

Para hacer aun más rígido el análisis, se esencializa lo "occidental- chileno", señalando, por ejemplo, que entre sus características innatas se encontraría la depredación del medio ambiente⁴⁷. Es decir, se esencializa lo aymara pero también su opuesto, en un modelo de análisis que no permite incorporar la complejidad de fenómenos como el de la migración (similar al caso atacameño), visto como una expresión más de aculturación irremediable. Lo importante no es lo que hacen los aymaras en las ciudades -espacio difuso y lejano en este informe- sino el despoblamiento de las comunidades altiplánicas.

Interpretaciones como esta son resultado de experiencias históricas concretas además de dolorosas, pero en un análisis interno de este informe, es también el resultado de un ejercicio de autoafirmación, un intento por construir un lugar de enunciación propio, coherente con el objetivo de establecer diferencias culturales con la sociedad chilena. Por ejemplo, al concepto de "chilenización" - ampliamente recurrido por distintos exponentes de la historia regional- se opone el de "desaymarización", como una forma de escribir una historia que recoja su experiencia y particular punto de vista de los procesos regionales.

"Para el Pueblo Aymara dicho período de nuestra historia, que llamaremos 'desaymarización' por ahora, fue un proceso violento, de miedo, amedrentamiento, muerte e imposición de costumbres ajenas, de intolerancia y falta de visión de las autoridades chilenas de la época, al igual como ocurriera a partir de 1492".⁴⁸

Tanto en el informe atacameño como en el aymara, se articulan visiones sobre procesos históricos - especialmente la incorporación de estas zonas al Estado chileno- cuyo correlato material fue el despojo de las comunidades y el desarraigo, lo que junto a la ideologización de sus dirigentes actuales (me refiero específicamente al caso aymara), determinan análisis poco matizados, que dibujan un mundo maniqueo en el que es difícil vislumbrar la posibilidad del diálogo. Maniqueo porque no reconoce una relación dialógica y el consentimiento de las poblaciones indígenas en varios de los proyectos emanados desde el Estado, principalmente el de la integración a partir de la indiferenciación cultural, lo que a veces tuvo manifestaciones entusiastas, como las gestiones realizadas por las comunidades altiplánicas para el mejoramiento de la infraestructura y la llegada de la escuela pública, exigiendo la presencia del Estado en lugar de rechazarlo.

Las anteriores son consideraciones de rigor académico que no puedo dejar de señalar, pero que para los propósitos de este trabajo no resultan ser las más relevantes, pues me interesa escudriñar la dimensión legitimadora de este relato histórico sobre la acción política de estos grupos. En ellos se desarrollan argumentos que respaldan conceptos claves de sus discursos, como la categoría de "pueblos" que poseerían una historia, una cultura y un territorio. También el término de "originarios", con el cual señalan una existencia anterior a la de la nación chilena, pero sin autoasignarse un lugar en el pasado (solamente) sino proyectándose al presente, como colectivos vigentes, que han sabido sobrevivir a la embestida nacional y modernizadora. Es en este propósito que adquieren sentido las continuidades narrativas colocadas por sobre las rupturas históricas, lo que determina relatos cuya naturaleza y objetivos los distancian de aquellos que son producidos en la academia.⁴⁹

Demandas prioritarias y nuevo trato

En los informes de verdad histórica, tanto aymaras como atacameños repiten con insistencia la palabra *pueblo* para definirse, destacando su trayectoria a través del tiempo y las características que les permiten identificarse como tales. Esta condición de pueblo constituye una de las demandas centrales que hoy dirigen al Estado, pidiendo ser reconocidos como tales en la Constitución Política⁵⁰. Los documentos elaborados en el marco de esta Comisión señalan este reconocimiento como el principal de un conjunto de demandas catalogadas como "prioritarias" o "fundamentales", que constituyen la matriz desde la cual se desprenden otras de carácter más específico.

Esta demanda insiste en la necesidad de distinguir a cada uno de los pueblos indígenas. De esto se desprende que la palabra "indígena" resulta insuficiente en estas autorepresentaciones, pues se trata de un término genérico que no da cuenta de la heterogeneidad cultural que encierra. De ahí el sentido

que adquieren una historia aymara y una historia atacameña, a través de las cuales estos grupos buscan establecer su condición de pueblo.

[Aymaras] "El pueblo aymara posee una historia milenaria, una cosmovisión de vida distinta, lengua, música, danza, artesanía, tradiciones, costumbres, poblados y paisajes andinos de belleza innegable, la cual hace que el turista de todas partes del mundo desea conocer. Este es un aporte a la identidad cultural de la región y del país que la nación debe valorar".⁵¹

[Atacameños] "Queremos ser reconocidos como un pueblo, que como tal posee creencias, valores, costumbres, una historia y un territorio compartido que nos diferencia por estas particularidades del resto de la sociedad mayor que conforma nuestro país".⁵²

La palabra pueblo se plantea en estos documentos en su acepción política, de la cual se desprenden derechos que estos grupos reivindican, entre ellos, los de autodeterminación y territorio. Este manejo lo vuelve un concepto central en la relación que se establece con el Estado nacional y los inserta en una discusión que han venido desarrollando los pueblos indígenas en toda Latinoamérica y que les ha significado confrontaciones con los Estados de sus respectivos países. Un debate que se da también en organismos internacionales como la ONU, de manera muy vinculada a los derechos humanos.

Conscientes de este contexto, aymaras y atacameños se apoyan en instrumentos de la legislación internacional que sostienen la calidad de pueblos para los grupos indígenas, haciendo de ellos un lugar común en estos documentos. Me refiero al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989) y a la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, la cual se encuentra en elaboración. Los atacameños reconocen estar en un proceso de aprendizaje de estos instrumentos, especialmente del Convenio 169,⁵³ pero sostienen con igual fuerza una demanda en la que ven la posibilidad de ampliar su margen de acción e incidir en temas relevantes, como los proyectos de desarrollo, que en estos documentos aparecen como el ámbito más relevante, en el cual confluyen todas las demandas. Por su parte, los aymaras aparecen manejando este tema con un nivel de profundidad mayor, en el que han logrado predominio aquellos dirigentes urbanos más inmersos en la ideología indianista, quienes además manejan antecedentes de cómo se ha desarrollado esta demanda en otros países del continente. Al parecer y como se comenta en los propios documentos, esta dirección ha tenido buena recepción por parte de las bases, para quienes tiene sentido hablar de autodeterminación y territorio en medio de conflictos regionales específicos que los confronta con los agentes económicos.

"Si bien la cuestión de los derechos territoriales, hasta hace algunos años no ocupaba un papel importante en la agenda de las organizaciones aymaras, enfrascadas en este ámbito en la demanda campesinista de la regularización y saneamiento de títulos de las comunidades de tierra, se ha terminado asentando con fuerza como respuesta a los intentos de explotación de recursos naturales (pozos altiplánicos, explotación minera)".⁵⁴

Los aymaras se muestran críticos frente al Convenio 169 de la OIT desde 1997, ocasión en que se realizó en II Congreso Nacional Aymara, actitud que se ratifica en los documentos presentados a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. El argumento, es que se trata de un instrumento que restringe el concepto de pueblo, limitando las aspiraciones de quienes se identifican como tales⁵⁵. A pesar de esta limitante, mantienen como una de sus demandas la ratificación de este convenio por parte del Estado chileno, situación que no se ha producido a pesar de intentos realizados durante los dos gobiernos anteriores de la Concertación. Para estos dirigentes, la declaración que se encuentra elaborando la ONU aparece más cercana a sus aspiraciones, pues reconocería expresamente el derecho a la autodeterminación de estos pueblos en un espacio jurisdiccional concreto: el territorio indígena.⁵⁶

Del concepto de pueblo se desprenden tres cuestiones importantes que también aparecen señaladas: el principio de autodeterminación, los derechos colectivos y la noción de "territorio", este último, entendido como la base material en la cual se reproduce cada pueblo y cuya importancia es tanto simbólica como económica. Sobre esta plataforma se articula la crítica a la Ley Indígena de 1993, que habla de "etnias" en lugar de pueblos y de "tierras" en lugar de territorios⁵⁷. Un instrumento que valoran por cuanto tendió a democratizar el escenario postdictadura, pero que les resulta insuficiente frente a las aspiraciones políticas actuales. La definición que hacen los atacameños de su territorio es una muestra de esta distancia.

"El pueblo atacameño reivindica los derechos sobre su territorio de ocupación ancestral, incluyendo el control y gestión de sus recursos, la protección de las aguas, los equilibrios ecológicos, su patrimonio

histórico y cultural, la participación en decisiones que afecten al territorio y en los beneficios económicos de actividades que realicen terceros y la recuperación de ambientes degradados por terceros".⁵⁸

En este marco se puede entender la formulación de demandas específicas, tales como una educación pertinente e intercultural, preservación y rescate de tradiciones, participación en los distintos niveles de la institucionalidad política, etc. Hasta otras todavía más puntuales como subsidios, prestaciones, mejoras en la infraestructura de las comunidades, becas, asesoría judicial, previsión social, etc. La pregunta que surge de estas exigencias es simple: ¿qué facultades a estos grupos para solicitar al Estado servicios que también anhelan y necesitan el conjunto de los pobres del país? La respuesta se encuentra nuevamente en el concepto de "pueblos indígenas", pues como apunta Francisco Colom, la diferencia no otorga derechos por sí sola, sino la desventaja histórica y el atropello para el cual esta diferencia ha servido como excusa (Colom, 1998:122). A esto apuntan los documentos de aymaras y atacameños, en los cuales la verdad histórica enfatiza en el daño infligido por la sociedad mayor y la necesidad de repararlo como una forma de enfrentar la deuda con sus pueblos⁵⁹. Como ejemplo, cito nuevamente el Informe Final del Pueblo Atacameño (sección "nuevo trato", redactada en tercera persona).

"Los atacameños demandan ser reconocidos y respetados como uno de los Pueblos Originarios de Chile. Demandan a su vez el reconocimiento por parte de la nación chilena de los perjuicios realizados a ésta a lo largo de su historia en torno al menoscabo de su cultura y territorio, incluido los recursos naturales que son parte de él".⁶⁰

Más allá de la adhesión a estas demandas, corresponde preguntarse por sus implicancias, ya que estas atañen no sólo a los pueblos indígenas y al Estado, sino al conjunto de la nación. Una de ellas, es que el reconocimiento de estos grupos como pueblos en la Constitución Política implicaría un desplazamiento con respecto a la definición de "nación chilena" que contiene nuestra carta magna. Incorporar de esta manera la diversidad cultural entraña varias cuestiones sobre las cuales los actores de este diálogo no se han pronunciado. Una de ellas es que la nación ya no sería concebida en términos monolíticos (como sinónimo de un pueblo, un idioma y una identidad), sino como un espacio de convergencia y convivencia normada. Otra, derivada de la anterior, es que la nación ya no se definiría por exclusividad, es decir, como poseedora de rasgos compartidos por todos sus miembros y que la distinguen de las demás naciones (Palti, 2003:132), sino por la inclusión de aquellos grupos diferenciados culturalmente. ¿Existe conciencia de este trasfondo? Un lenguaje hasta ahora centrado en el nuevo trato a través de políticas de discriminación positiva, indican que estas implicancias no han sido tema de debate. En este mismo sentido, temas como el de la autodeterminación aparecen solamente mencionados, sin especificaciones en torno a su significado, pues invocar este principio - más concretamente el de autonomía, que también ha sido deslizado en estos documentos- implica la creación de una institucionalidad que altera la tradición centralista del Estado chileno, lo cual indica que el potencial democratizador de estas propuestas no ha sido advertido (Díaz Polanco, 1999).⁶¹

Por parte del Estado tampoco parece existir la profundidad teórica que se requiere para enfrentar un diálogo que se afirma en esta dirección, el cual además parte bloqueado por la escasa incidencia de espacios como el de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, que ni siquiera posee la facultad de incidir en la reformulación de un instrumento específico como la Ley Indígena.⁶²

Por último, sobre el reconocimiento que reclaman tanto el pueblo aymara como el atacameño, se requiere discutir el eje de la diferencia, en ningún caso para negar su derecho a ella sino para analizar en qué términos aparece planteada y cuáles son las posibilidades que abre. Sus discursos enfatizan en ella, pero ¿qué ocurre con el concepto de igualdad que de cuando en cuando se filtra en estos documentos?, ¿Cómo se resuelve el par igualdad/diferencia? De una discusión productiva sobre este punto depende un modelo de integración justo, que respete el derechos de estos pueblos a la diferencia, pero que a la vez permita la convivencia y el diálogo, no sólo con el Estado, sino con el conjunto de los sectores que conforman la sociedad nacional.⁶³

Reflexiones finales

Los documentos elaborados por aymaras y atacameños en el marco de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato contienen discursos en los cuales se establece una conexión entre la historia y las demandas que plantean al Estado. A través de un relato que reivindican como propio, se articula una autorepresentación que los instala en el tiempo presente, con los argumentos necesarios para exigir desde políticas de reparación hasta la autodeterminación en lo que consideran sus territorios. Esto, a partir de la calidad de "pueblo" que tanto aymaras como atacameños se atribuyen.

En razón de los principios y argumentos que los integran, estamos frente a construcciones discursivas híbridas, que reúnen elementos provenientes del indigenismo, del desarrollismo, del indianismo, del derecho internacional y de la filosofía política. Un punto neurálgico de estos discursos, es el énfasis que colocan en el Estado como proveedor y como regulador de las relaciones sociales, reposicionándolo como un lugar de negociación, en contradicción con tendencias de las últimas décadas (la neoliberal principalmente) que niegan la legitimidad de esta mediación.

También es posible advertir en ellos nudos problemáticos que tensionan estas representaciones de lo aymara y lo atacameño, fundamentadas en la existencia de una cultura tradicional a la cual se atribuyen características fijas, pues la discusión de su situación al interior de la nación chilena los obliga a situarse en un contexto moderno y apelar a un lenguaje igualmente moderno para respaldar sus demandas. Me refiero a nociones centrales en sus discursos, como las de "pueblo" y "derechos".

Esto se produce en un período de etnificación bullente, un tipo de respuesta a conflictos nuevos, producidos al calor de cambios estructurales que quitaron el piso político y económico de identidades anteriores. La modernidad aparece aquí en sus dos dimensiones, aquella instrumental que es la responsable de estas contradicciones (por ejemplo, las reformas neoliberales), y otra emancipadora, que provee los recursos para formular un discurso reivindicativo. Esta ubicación compleja en el campo moderno contrasta con corrientes académicas que insisten en hacer de los pueblos indígenas el símbolo de un nebuloso mundo no occidental, el cual se opondría a una modernidad descrita siempre en términos absolutos y negativos.

Por otra parte, aunque los aymaras y atacameños se pronuncian sólo tangencialmente sobre la nación, de todos modos indican una posición conflictiva en ella. El desinterés y la distancia que toman de ella es comprensible y explicable históricamente, pues se trata de un proyecto que se ha levantado contra los indios, a quienes se proyectó como la imagen contraria de lo que se quería llegar a ser como nación. Sin embargo, son discursos que -como sea- instalan un lugar de enunciación diferente al interior de este espacio, como la voz de quienes han sido los "otros" de los proyectos nacionales.

Esto no aminora los desafíos, sobre todo si pensamos en que se trata de un proceso que no ha concluido y que por lo mismo resulta incierto. Uno de ellos es enfrentar con eficacia un riesgo latente, me refiero a la cooptación del discurso de la diferencia, tanto por parte del Estado como del mercado (¿cómo impedir que estos reclamos se rutinicen y pasen a formar parte del paisaje político?). Es una posibilidad de desenlace, pero no la única. Otra sería encauzar este debate hacia el problema de la nación, discutir su naturaleza autoritaria y promover su reformulación, un debate necesario en el que la rigidización de las identidades étnicas (otro camino posible) no tendría cabida.

Bibliography

ALBER, Erdmute. *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*, Instituto de Estudios Peruanos, 1999.

CASTRO, Victoria y MARTINEZ, José Luis. "Poblaciones indígenas de Atacama". En Hidalgo, Schiappacasse, Niemeyer, Aldunate y Mege (editores). *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, pp. 69-109.

COLMENARES, Germán. *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX*, TM Editores, Bogotá, 1997 [1986].

COLOM, Francisco. *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Anthropos, Barcelona, 1998.

DE TORO, Alfonso (editor). *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre América Latina*, Editorial Iberoamericana, Madrid, 1997.

DÍAZ POLANCO, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía, Siglo XXI, México, 1998 (1997)*. _____ . *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios, Siglo XXI, México, 1999 (1991)*.

FOERSTER, Rolf y VERGARA, Jorge. "Etnia y Nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena". En Gundermann, Hans. Foerster, Rolf y Vergara, Jorge. *Mapuches y Aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, RIL Editores, Santiago, 2003, pp. 105-177.

GUNDERMANN, Hans. "Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía". En Gundermann, Hans. Foerster, Rolf y Vergara, Jorge. *Mapuches y Aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, RIL Editores, Santiago, 2003, pp. 19-104.

_____. "Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980-2000", *Estudios Atacameños* N° 19, 2000, pp. 75-91.

KOONINGS, Kees y SILVA, Patricio (editores). *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina, Abya-Yala, Quito, 1999*, pp. 5-22; 183-190.

LE GOFF, Jacques. *Pensar la historia. Modernidad, presente y progreso*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991.

LOZANO, Jorge. *El discurso histórico*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

MARTINEZ, José Luis. "Relaciones y negociaciones entre las sociedades indígenas de la región atacameña, y el Estado y la sociedad chilenos. Siglos XIX y XX". *Proposiciones* N° 24, SUR Ediciones, Santiago, Agosto de 1994, pp. 201-207.

MARTINEZ, Nelson, GALLARDO, Viviana y MARTINEZ, José Luis. "Presencia y representación de los indios en la construcción de nuevos imaginarios nacionales (Argentina, Bolivia, Chile y Perú 1880-1920)". En Castillo, Muzzopappa, Salomone, Urrejola y Zapata (editoras), *Nación, Estado y Cultura en América Latina*, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Editorial LOM, Santiago, 2003, pp. 161-222.

NUÑEZ, Lautaro. *Cultura y conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama*, Editorial Universitaria, Santiago, 1992.

PALTI, Elias. *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

RENAN, Ernest. "¿Qué es una nación?". En Fernández Bravo, Álvaro (comp.). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2000, pp. 53-66.

RIVERA, Francisco. "Construcción y reformulación de la etnicidad atacameña en el Norte de Chile". En Koonings, Kees y Silva, Patricio (editores). *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina, Abya-Yala, Quito, 1999*, pp. 77-90.

ROJO, Grínor. SALOMONE, Alicia y ZAPATA, Claudia. *Postcolonialidad y nación*, LOM, Santiago, 2003.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Conflictos étnicos y Estado nacional*, Siglo XXI, México D.F, 2000 (1996).

VAN KESSEL, Juan. "Los Aymaras contemporáneos de Chile". En Hidalgo, Schiappacasse, Niemeyer, Aldunate y Mege (editores). *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, pp. 47-67.

DOCUMENTOS

Organización Internacional del Trabajo (OIT)

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, "Convenio sobre pueblos indígenas y tribales", 1989 (www.laneta.org.apc).

Gobierno de Chile

Ley Indígena nº 19.253 (www.derechosindigenas.cl).

"Ministerios asumen compromiso con Pueblos Originarios" (www.conadi.cl).

Ricardo Lagos Escobar, "Constitución de la Comisión de Verdad y Política del Nuevo Trato entre el Estado, sociedad y mundo indígena en Chile". Santiago, 18 de enero de 2001.

Cristián Maqueira, Embajador, Representante Permanente Alternativo de Chile ante Naciones Unidas, Intervención en el Programa de actividades del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, Nueva York, 17 de octubre de 2002.

Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato Grupo de Trabajo Pueblos Indígenas del Norte

Subgrupo Pueblo Aymara

Cornelio Chipana. "Elementos teóricos. Apuntes para formular procesos históricos en la relación del Estado con el Pueblo Aymara". Iquique, 19 de marzo de 2002.

Acta Ejecutiva, Reunión de Trabajo. Pica, 13 y 14 de abril de 2002.

"Sistematización de las demandas y propuestas del pueblo aymara para un nuevo trato". Arica, abril de 2002.

Acta Ejecutiva, Reunión de Grupos Temáticos. Arica, 11 de mayo de 2002.

Acta Ejecutiva, Reunión Sub Grupo Trabajo Pueblo Aymara. Arica, 30 de noviembre de 2002.

Acta Ejecutiva, Reunión Comisiones Temáticas Sub Grupo de Trabajo Pueblo Aymara. Arica, 14 de diciembre de 2002.

Informe Final Preliminar. Arica, enero de 2003.

Subgrupo Pueblo Atacameño

Plan de Trabajo. San Pedro de Atacama, abril de 2002.

Acta Ejecutiva Componente Nuevo Trato, ampliado de dirigentes atacameños. San Pedro de Atacama, 26 y 27 de abril de 2002.

Francisca Greene Silva, "Sistematización de las demandas indígenas atacameñas". San Pedro de Atacama, abril de 2002.

Acta Ejecutiva, Taller de Trabajo. Ayquina, 10 de mayo de 2002.

Acta Ejecutiva, Taller de Trabajo. San Pedro de Atacama, 20 de mayo de 2002.

Acta Ejecutiva, Taller de Trabajo. Chiu-Chiu, 31 de mayo de 2002.

Informe Final. San Pedro de Atacama, octubre de 2002.

Secretaría Ejecutiva

Minuta de la Secretaría Ejecutiva. "Sistematización de las propuestas y planteamientos de nuevo trato, según consta en informes de los grupos de trabajo aymara, atacameño, quechua, colla e indígenas urbanos". Santiago, marzo de 2003.

Notes

² Me refiero a la "Carta Pública a los Pueblos Originarios" emitida en mayo de ese año. En ella, Ricardo Lagos proponía 16 medidas para abordar la situación de los pueblos indígenas. La primera era constituir esta comisión, cuya propuesta de organización recayó en la CONADI y en el Ministerio de Planificación y Cooperación. ("Ministerios asumen compromiso con Pueblos Originarios", www.conadi.cl).

³ Otro sector de la población al cual se han dirigido políticas específicas es el de las mujeres.

⁴ Me refiero a la búsqueda de consensos y a la participación de sectores de la sociedad civil especialmente convocados en cada instancia propuesta por el gobierno, una lógica política que desde la óptica oficialista implica participación ciudadana y profundización de la democracia. Si bien constituye un mecanismo que distancia a la Concertación del autoritarismo pinochetista, cabe señalar que se trata de una participación aceptada y promovida en la medida que se encauce por canales institucionales, en los cuales se escucha a las partes pero se terminan imponiendo las decisiones del gobierno (determinadas por las negociaciones con el bloque político opositor). Espejismo de participación tras el cual se mantiene una lógica vertical de la política.

⁵ Este proceso es relatado por Cristián Maquieira, representante permanente alterno de Chile ante Naciones Unidas. Intervención en el "Programa de actividades del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo", Nueva York, 17 de octubre de 2002 (www.un.int/chile/Discursos).

⁶ Ricardo Lagos, discurso presidencial del 18 de enero de 2001 (www.presidencia.cl).

⁷ Posibilitado por un marco de relaciones estructurales que son distintas a las que predominaron durante gran parte del siglo XX, cuyos rasgos predominantes son: una estructura económica que se ha modificado en el capitalismo tardío en aras de una mayor interconexión de mercados y una situación política en que se perdió el referente del socialismo.

° Entre ellos los de Bolivia, Ecuador y México, por nombrar a los que han alcanzado mayor difusión e impacto político.

° "Ustedes no están aquí para buscar soluciones concretas a los problemas y demandas actuales de los pueblos indígenas. Esa es tarea del gobierno. Ustedes están aquí para conocernos y reconocernos mejor..." (Ricardo Lagos, discurso presidencial, 18 de enero de 2001).

° Germán Colmenares, en un iluminador estudio sobre la historiografía decimonónica de los países hispanoamericanos, identifica un canon en el que existían técnicas de figuración de la realidad, con las cuales se articulaba el relato histórico, una de ellas era la continuidad narrativa, usada con la finalidad política de ocultar las rupturas y conflictos sociales que trajo consigo la implementación de estos proyectos (Colmenares, 1997:35). ° Es importante considerar la presencia de estos principios clásicos en torno a la nación, no como un marco teórico sobre el tema sino por el peso ideológico que ha tenido, pues a partir de ella se ha tendido a "leer la nación", como ocurre en América Latina, donde todavía se presenta con extraordinaria vigencia, a pesar de que nación es un concepto cuyo desarrollo durante el siglo XX lo muestra como un término polisémico que ha sido recurrido por proyectos políticos de distintos tipo (algunos ejemplos los encontramos en el pensamiento tercermundista y antiimperialista de José Martí, Aimé Césaire, Frantz Fanon y Albert Memmi)

° La tradición clásica a la cual me refiero se desarrolla principalmente durante el siglo XIX y tiene variantes importantes en el contexto europeo (la corriente francesa y la alemana son ejemplos), pero a grandes rasgos se resume y canoniza en la célebre conferencia de Ernest Renan, leída en La Sorbona en 1882, con el sugerente título de *¿Qué es una nación?*, en la cual resumió estos principios y señaló a la nación como el último y más elevado escalón de la organización humana, al cual sólo pueden llegar los pueblos que estén aptos para ello y del cual Francia, su país natal, constituía el mejor ejemplo (texto publicado en un volumen compilatorio de Álvaro Fernández Bravo, 2000:53-66).

° Sobre esto apunta Colmenares: "No requiere hurgar demasiado en los textos historiográficos del siglo XIX para encontrarse con una hostilidad manifiesta hacia lo más autóctono americano, hacia lo indígena y hacia las castas. El fastidio hacia lo rústico y elemental de las masas campesinas iletradas se convertía en franca repulsión cuando se trataba de indígenas, mulatos y mestizos" (1997:20).

° Se trata de un proceso latinoamericano, pues en Chile la llegada del Frente Popular al gobierno es más o menos contemporánea a la consolidación del PRI en México (constituido por generales revolucionarios y profesionales liberales), del Varguismo en Brasil y del Peronismo en Argentina, estos últimos, movimientos que emergieron de ejércitos vinculados a la clase media.

° En oposición a una conceptualización de la resistencia indígena vinculada con el aislamiento y la negativa al cambio.

° El concepto de etnogénesis es clave en estos enfoques constructivistas, pues indica justamente el carácter relacional, contingente y en permanente cambio de las identidades étnicas (Stavenhagen, 2000:24-25).

° Recojo este concepto de la antropóloga Erdmute Alber, para quien el de migración resulta insuficiente en el período actual, cuando una parte importante de la población andina mantiene residencias simultáneas que hacen difícil sostener la oposición entre lo urbano y lo rural (Alber, 1999).

° Para el caso que estoy tratando esta corriente se manifiesta en dos variantes que comparten, en mayor o menor medida, un trasfondo esencialista. Por una parte se encuentra una visión romántica, que postula la permanencia y resistencia de lo andino a pesar de los embates modernizadores, y por otra, una de corte más fatalista, que supone a esta población en un polo tradicional (no occidental) amenazado por el contacto con la sociedad nacional, con resultados desestructurantes en todos los ámbitos en los cuales se manifiesta (la urbanización, el protestantismo, etc.).

° Lo cual no significa negar la asimetría, el atropello y la exclusión que han vivido estos grupos.

° Este acto de voluntad colectiva es fundamental, pues la identidad étnica no aparece como la consecuencia directa de la diferencia cultural, como enfatiza Gundermann: "...en contra de una visión de sentido común, las diferencias culturales objetivas entre dos grupos no son el único aspecto relevante de la etnicidad y de la identidad. Se deben anteponer criterios subjetivos de identificación, autoadscripción y pertenencia. Sólo en la medida en que las diferencias culturales son percibidas como

importantes y que son hechas socialmente relevantes es que las relaciones sociales tienen un componente étnico" (2003:29).

²¹ Se señala incluso la dificultad de nombrar lo atacameño en términos de unidad étnica y territorial (Castro y Martínez, 1996).

²² En varios de estos personeros fue fundamental la experiencia del exilio y el contacto con círculos políticos y sociales sensibilizados con estas problemáticas.

²³ Rolf Foerster y Jorge Iván Vergara se refieren a esta diferencia entre la política de la Concertación y la de los sectores conservadores en un trabajo publicado recientemente (Foerster y Vergara, 2003:105-177).

²⁴ Entiendo por intextualidad la referencia reconocida o velada de ideas, autores, organizaciones y textos de distintas épocas (De Toro, 1997:23).

²⁵ Las palabras de Ricardo Lagos sobre la constitución de esta Comisión contienen una referencia directa a este fenómeno: "Este es el único camino para lograr acuerdos. Esta es la manera de solucionar realmente los problemas. El recurso de la violencia siempre conduce a un callejón sin salida. Por ello, es que la abrumadora mayoría de las comunidades indígenas están en este camino, y han aislado a quienes han elegido la violencia. Ese es el elemento determinante que nos debe guiar". (Discurso presidencial, 18 de enero de 2001).

²⁶ La acción estatal con respecto al tema indígena se encuentra limitada por una política general de consensos que convoca a sectores antagónicos para discutir variados temas, y sobre todo, porque se ha tratado de compatibilizar con un modelo neoliberal que enfatiza el crecimiento en lugar del desarrollo.

²⁷ No se trata de un planteamiento nuevo y tampoco propio de aymaras y atacameños, como lo demuestra el hecho de recurrir a los acuerdos del Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, realizado en Temuco durante el año 1991 ("Sistematización de las demandas indígenas atacameñas", Grupo de Trabajo Pueblos Indígenas del Norte, Subgrupo de Trabajo Pueblo Atacameño, San Pedro de Atacama, abril de 2002, p. 12).

²⁸ La Comisión está organizada en grupos de trabajo. El Grupo de Trabajo Pueblos Indígenas del Norte se encuentra dividido en cuatro subgrupos: Pueblo Atacameño, Pueblo Aymara, Pueblo Colla y Pueblo Quechua.

²⁹ Me refiero a documentos como el Acta Ejecutiva fechada en Ayquina el 10 de mayo de 2002 y otra fechada en San Pedro de Atacama el 20 de mayo de ese mismo año.

³⁰ Omito el período republicano boliviano porque en el texto aparece una curiosa idealización, en el que se vincula a los atacameños con la tradición libertaria americana, representada por Simón Bolívar (Informe Final del Subgrupo de Trabajo Pueblo Atacameño, San Pedro de Atacama, octubre de 2002, pp. 34-35).

³¹ "De esta forma tenemos que Pedro de Valdivia, comúnmente denominado el Conquistador de Chile, no conquistó la zona de Atacama ya que había enviado a su Capitán de hueste Francisco de Aguirre para realizar tal labor...". Informe Final., p. 24.

³² Informe Final., p. 33.

³³ Este autor se encuentra presente en toda la narración y en la estructura misma del relato, pues se conserva la periodización que propone en *Cultura y conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama* (1992).

³⁴ Se insiste en la diferencia con el dominio boliviano anterior a la Guerra del Pacífico, país que habría manifestado mayor preocupación por la población andina: "...el modelo comprensivo integral que caracterizó al mundo andino con las ideas de Bolívar, da paso a un modelo invasivo, individualista, leve y carente del apego ancestral al terruño". Informe Final., p. 41.

³⁵ Informe Final., p. 41.

³⁶ Esto se impone por los conflictos actuales en torno al agua, originado en un código emitido durante la dictadura, que privilegió a los grandes inversionistas mineros. Problema en el cual el Informe Final se pronuncia ampliamente en sus últimas páginas.

³⁷ "Sistematización de las demandas y propuestas del pueblo aymara para un nuevo trato", documento de trabajo interno, Subgrupo de Trabajo Pueblo Aymara, Arica, abril de 2002, p. 1.

³⁸ "Sistematización de las demandas y propuestas del pueblo aymara para un nuevo trato" (...) p. 15.

³⁹ Esto se puede apreciar en la inserción de los acuerdos sobre cultura aymara del II y III Congreso Nacional Aymara en el documento "Sistematización de las demandas y propuestas del pueblo aymara para un nuevo trato" (anexos).

⁴⁰ Esto fue rápidamente rechazado, como quedó establecido en un Acta Ejecutiva: "Parte de la reunión se centró en la discusión sobre la perspectiva en que está escrito el documento (occidental), el cual debería hacerse desde una perspectiva aymara (para reflejar la emotividad y sentimiento del aymara) y no ahora tratar de 'aymarizarlo'. Sin embargo todos coincidieron en que el tiempo es muy escaso y que el trabajo realizado por autores 'occidentales' hay que mirarlo como un aporte, y reorientar el texto con los recursos y conocimientos como se está haciendo hasta ahora...", Arica, 14 de diciembre de 2002, p. 2.

⁴¹ Se incorporan palabras aymaras para reemplazar conceptos "chilenos" y occidentales. En cuanto a la metodología, se incorporan los testimonios de ancianos de las comunidades en el mismo nivel de importancia que las citas de trabajos académicos y de documentos de archivo, jugando la función de citas de autoridad para respaldar el texto (Lozano, 1987).

⁴² Chipana, Cornelio. "Elementos teóricos. Apuntes para formular procesos históricos en la: Relación del Estado con el Pueblo Aymara". Iquique, 19 de marzo de 2002. Una propuesta que conserva una estructura cronológica, y en la que se recurre a frases y autores del campo cultural latinoamericano, como José Martí y Eduardo Galeano.

⁴³ Se refleja en una visión mucho menos romántica de Bolívar, a quien se indica como el primer responsable de la individuación de las tierras comunitarias. Informe Final Preliminar, Subgrupo de Trabajo Pueblo Aymara, Arica, enero de 2003, p. 3. ⁴⁴ Informe Final Preliminar..., p. 18.

⁴⁵ Informe Final Preliminar..., p. 20.

⁴⁶ Este acoso constante sólo se ha visto interrumpido por episodios de resistencia, en los que también se destacan héroes aymaras, como Antonio Mollo, a principios del siglo XX. Informe Final Preliminar..., p. 9-10.

⁴⁷ Informe Final Preliminar..., p. 13.

⁴⁸ Informe Final Preliminar..., p. 4.

⁴⁹ Por cierto, sin negar la influencia política que puede alcanzar ésta y que en este caso resulta patente.

⁵⁰ Esta demanda forma parte del movimiento indígena general, la que se viene planteando desde el retorno a la democracia, pero especialmente a partir del Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, realizado en 1991.

⁵¹ Informe Final Preliminar..., p. 25.

⁵² Acta Ejecutiva, San Pedro de Atacama, 20 de mayo de 2002, p. 3.

⁵³ La Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato sirvió como espacio para difundirlo, como consta en las Actas Ejecutivas: "También se entregó a los asistentes una copia del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, explicándose su actual situación jurídica y la necesidad de que sea discutido y socializado al interior de las organizaciones indígenas" (Acta Ejecutiva, Taller de Trabajo, Ayquina, 10 de mayo de 2002).

⁵⁴ "Sistematización de las demandas y propuestas del pueblo aymara para un nuevo trato". Arica, abril de 2002, p. 4. ⁵⁵ El Convenio 169 reconoce el derechos de los pueblos indios a mantener su diferencia y sus identidades étnicas, promueve el respeto hacia ellas e insta a los gobiernos de los países que lo suscriben a considerar sus prioridades para definir políticas. Sin embargo, y como también lo han apuntado varios movimientos indígenas, restringe a estos pueblos en un ámbito sensible: el de la autodeterminación, en referencia al Artículo 1 de dicho convenio que dice: "La utilización del término [pueblos] en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional" (www.laneta.org.apc). El trasfondo de esta acotación parece ser la opción por la secesión que este convenio podría aparecer respaldando.

⁵⁶ Minuta de la Secretaría Ejecutiva, "Sistematización de las propuestas y planteamientos de nuevo trato, según consta en informes de los grupos de trabajo aymara, atacameño, quechua, colla e indígenas urbanos.

Santiago, marzo de 2003.

⁵⁷ Ley Indígena (19.253), Artículos 1 y 12 respectivamente (www.derechosindigenas.cl).

⁵⁸ Informe Final., p. 56.

⁵⁹ Esta lógica de la reparación ha operado como un consenso con la clase política a partir de 1990, el cual permitió la aprobación de la Ley Indígena. El mismo presidente Lagos la ha desarrollado en sus pronunciamientos sobre la materia.

⁶⁰ Informe Final., p. 56.

⁶¹ Los regímenes de autonomía corresponden a un tipo de relación con los pueblos indígenas al interior del Estado nacional (en estos discursos no se ha planteado, por lo menos públicamente, la secesión como una forma de zanjar esta relación) y esto implica discutir sobre los tipos de cambios que se desean dar a la institucionalidad, sobre todo si el Estado continúa apareciendo en estos discursos como un referente central.

⁶² La situación latinoamericana no es alentadora sobre este punto, donde por lo general los Estados se han negado a discutir el marco nacional, dejando intactas definiciones integristas, especialmente en el tema del territorio, pues implicaría la materialización del reconocimiento de la diversidad cultural, que en la mayoría de los casos ha permanecido en un nivel retórico (Díaz Polanco,1998:15).

⁶³ Es interesante la aparición de esta tensión (no resuelta) en los documentos aymaras, como lo demuestra la transcripción de una cita correspondiente al Plan Estratégico de Desarrollo Aymara en uno de los documentos presentados a la Comisión de Verdad Histórica que a continuación cito: "En general, la legislación chilena está basada en la premisa equívoca de la homogeneidad social-racial, de tal manera que una ley especial indígena, si bien es un gran avance, no resulta del todo eficaz si no se reconoce la diversidad en la generalidad del quehacer legislativo... Desde nuestro punto de vista el problema es el desconocimiento, intencionado o no por parte del legislador de otras realidades diversas, como la nuestra, por ende el no reconocimiento de las mismas. Lo anterior atenta contra el principio de igualdad..." (Sistematización de las demandas., p.2).

Author

Claudia Zapata Silva

Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Actualmente cursa el programa de Doctorado en Historia, mención Ethnohistoria que imparte la misma casa de estudios.

Fuente : Claudia Zapata Silva, « Atacameños y Aymaras: el desafío de la "verdad histórica" », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2005, [Online], Put online on 21 February 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/762>.
Consulted on 31 January 2012.