



MAPA DE DEMANDAS ETNO-TERRITORIALES INDÍGENAS EN CHILE: MAPUCHES-RAPA NUIS-DIAGUITAS REBELDES, AYMARAS-ATACAMEÑOS CONSOCIATIVOS ¹

MAP OF INDIGENOUS ETHNIC-TERRITORIAL DEMANDS IN CHILE: MAPUCHES-RAPA NUIS-DIAGUITAS REBELS, AYMARAS-ATACAMEÑOS CONSOCIATIONAL

Jaime González González ²
Esteban Valenzuela Van Treek ³

Recibido: 05/10/2017

Aceptado: 13/12/2017

RESUMEN

El artículo ofrece un estudio panorámico, que aborda las posibles causas de las demandas etno-territoriales indígenas en Chile, generadas en los últimos veinticinco años. Para alcanzar este cometido, se realizó un estudio de casos múltiple fundado en una diversidad de fuentes de información. En el terreno del análisis, el estudio se apoyó tanto en los aportes teórico-metodológicos de la ciencia política, como en los modelos conceptuales de la antropología social. De esta manera, el trabajo pretende formular un mapa inicial sobre estas demandas en diversas áreas indígenas del país. Los resultados del análisis arrojan una diversidad de discursos étnicos: mientras los *mapuches*, *diaguitas* y *rapa nui*s presentan posturas políticas de disenso, los *aymaras* y *atacameños* sostienen discursos consociales. La investigación concluye que estas demandas se explican por factores nacionales y regionales.

PALABRAS CLAVE: Chile, demanda etno-territorial, clivaje regionalista, etnicidad ascendente, autonomismo.

1. Esta investigación es parte del proyecto FONDECYT 1150684.

2. Universidad Autónoma de Chile, Talca. Correo: jagonzag@yahoo.com

3. Universidad Alberto Hurtado, Santiago. Correo: evalenzu@uahurtado.cl

ABSTRACT :

The article offers a panoramic study, which addresses the possible causes of indigenous ethno-territorial demands in Chile, generated in the last twenty-five years. To achieve this goal, a multiple case study based on a variety of information sources was carried out. In the field of analysis, the study relied on both the theoretical-methodological contributions of political science and the conceptual models of social anthropology. In this way, the work aims to formulate an initial map of these demands in various indigenous areas of the country. The results of the analysis show a diversity of ethnic discourses: while the Mapuches, Diaguitas and Rapa Nui present political positions of dissent, the Aymaras and Atacameños hold consociational discourses. The research concludes that these demands are explained by national and regional factors.

KEY WORDS : *Chile, ethno-territorial demand, regionalist cleavage, rising ethnicity, autonomism.*

1. INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre etnicidad indígena en América Latina se caracterizan por una diversidad de aproximaciones teóricas, metodológicas y disciplinares. En el terreno científico destaca la antropología social, disciplina que proporciona tres grandes ópticas de investigación. El primero de ellos, centra el análisis en enfoques simbólicos y primordialistas (Van Kessel, 1980; González Caqueo, 2000; Santos, 2010; Zárate, 1993; Sánchez, 1999). La segunda perspectiva se funda en las condiciones materiales de los grupos humanos (Wolf, 1987; Favre, 1987, 1996; Grebe, 1997-1998; Hoppenhayn, 2006). Por último destaca una tercera aproximación, que privilegia las múltiples dimensiones del objeto (González y Gavilán 1990; Stavenhagen, 1992; Vázquez León, 1992, 2010; Vargas, 1994; Tejera, 1994; De la Peña, 1995; Gasché, 1997a, 1997b; García, 1997; González, 1998, 2000; Assies, 1999; Albó, 2000 y 2005; Gutiérrez, 2001; Bartolomé 2002; Sariego, 2002; Warman, 2003; Florescano, 2003; Cancino, 2005; Correa, Molina y Yañez, 2005; Zapata, 2005, 2007a, 2007b, 2008; Bengoa, 2007; Díaz Polanco, 2007; Gundermann, 2001, 2003a, 2003b, 2003c; Sanhueza y Gundermann 2007; Gundermann y Vergara 2009, 2012; Gundermann, González y Durston, 2014; Tricot, 2009; Poblete, 2010; González et al. 2014; Pairicán, 2014; Gavilán, 2016; Morales, 2016).

De este último enfoque, se desprende que la etnicidad indígena debe ser entendida desde el contexto de la sociedad mayor. En este sentido, si identificamos el lugar social que ocupa un colectivo cultural, en interacción con otros grupos humanos, podemos analizar tanto las motivaciones que conducen a la acción étnica, como los alcances territoriales de su orgáni-

ca política. De esta manera, tanto la etnicidad como la identidad étnica, constituyen actos políticos que pueden ser interpretados desde el análisis del “sistema social regional” (De la Peña, 1986,1987; Vázquez León, 1992; Gundermann y Vergara, 2012): tanto la generación de discursos etnicistas, como la construcción de organizaciones étnicas, son comprensibles, y explicables, desde las dinámicas de poder local y regional.

La ciencia política sobre el objeto en Chile, privilegia un alcance nacional. Contemplando un enfoque cuantitativo fundado en el análisis electoral, destaca una óptica que entiende la etnicidad y la identidad étnica indígena desde la “intención de voto indígena” (Morales y González, 2011; Toro y Jaramillo-Brun, 2014). La principal tesis que se desprende de esta línea de investigación, sostiene que esta “intención” es comprensible y explicable, tanto desde la historia social y política de las etnias, como desde las trayectorias de estos colectivos a nivel regional y nacional. Una segunda perspectiva metodológicamente más cualitativa, finca su análisis en testimonios orales de diversos grupos indígenas y no indígenas en el extremo norte del país (Valenzuela y Penaglia, 2014). Considerando un encuadre metodológico fundado en la teoría de los clivajes, interpretan los movimientos sociales situados en la ciudad de Calama como síntomas de un fenómeno mayor: el “clivaje regionalista”. Desde esta perspectiva, Calama constituye un hito más, dentro del complejo proceso social que cuestiona el sistema político unitario chileno.

El presente artículo ofrece una primera aproximación analítica, a una serie de demandas etno-territoriales en áreas indígenas de Chile. Se trata de una serie de actos, tanto discursivos como prácticos, que se van desarrollando en el país desde la década de los noventa. Una de las características de estas prácticas, es que se manifiestan en una escena de cambio social y político a escala nacional y mundial. El fin del sistema internacional bipolar, la mundialización capitalista, la crisis de los estados nacionales y los procesos de reforma y modernización del Estado, sirven de inestable escenario para la emergencia de estas acciones etnicistas (Assies, 1999). Sobre esta base, surge una pregunta central a responder: ¿cuál es el patrón explicativo de estas demandas? Sostenemos como hipótesis, que el patrón explicativo de estas demandas se encuentra en causas sociales de escala nacional y regional. En este sentido, el fraccionalismo político observable en los partidos tradicionales, sumado a la debilidad de las instituciones sociales que le sirven de soporte, nos conducen a entender en los movimientos etnicistas a una suma de acciones políticas, que apuntan a redefinir la correlación de fuerzas vigente en el presente.

Para generar esta primera aproximación, realizaremos un estudio de casos

múltiple (Gundermann, 2013), que ofrezca un mapa de demandas etno-territoriales indígenas a nivel nacional y regional. Tomando en cuenta que realizamos una investigación panorámica sobre el objeto (Eco, 1998), contemplamos una diversidad de fuentes de información: 1) testimonios orales de aymaras y atacameños; 2) testimonios diaguitas registrados por prensa nacional; 3) prensa digital mapuche; 4) informes de observadores del mundo rapa nui. En el terreno del análisis, consideramos los aportes tanto de la ciencia política como de la antropología social. En este sentido, y contemplando el anterior debate bibliográfico, rescatamos ideas tales como “etnicidad”, “clivaje regionalista” y “campo identitario regional”. Los contenidos de este artículo contemplan un apartado teórico que profundiza sobre los conceptos analíticos mencionados. Continuamos con el estudio de las demandas etno-territoriales, considerando un capítulo que analiza éstas a nivel nacional, más un apartado que las aborda a nivel regional. Cerramos con un capítulo que establece un análisis cruzado entre el nivel nacional y el nivel regional de estas demandas.

2. APROXIMACIÓN TEÓRICA AL OBJETO

El concepto de etnicidad tiene sus antecedentes en la teoría social del siglo XIX. El debate -originado por Karl Marx (2004 [1843]), en su polémica con Bruno Bauer sobre la llamada “cuestión judía”- centraba el análisis en las condiciones materiales que daban existencia a un grupo humano y sus particularidades. En este sentido, la discusión sobre la acepción iniciaba en función de las bases económicas que permitían la configuración de las colectividades culturales. No obstante, fue con la obra de Max Weber (2002 [1922]) donde la nomenclatura ganó profundidad teórica: el concepto de “comunidad étnica” del pensador alemán, hacía alusión a una colectividad simbólica, afectiva y que consentía en un destino común. Fundando el origen comunitario en una serie de supuestos “inventados” -incluyendo parentesco- la comunidad étnica era entendida como un grupo sentido, subjetivo, conceptualmente diferente a lo que el autor llamaba como la “comunidad objetiva”, es decir, la familia y el clan.

En el siglo XX el debate ganó en complejidad, cuando se generó la dicotomía teórica entre esencialismo y constructivismo. Desde esta perspectiva, Clyde Mitchell (1956) vinculó la nomenclatura a las condiciones simbólicas primordiales de los grupos humanos. Fundando su reflexión en el estudio de Rodhesia, Mitchell definió el concepto como la expresión vicaria de una comunidad humana que buscaba distinguirse del resto a través del vestuario y las alabanzas públicas a su grupo social. Una perspectiva diferente

propone Abner Cohen (1969), al entender la nomenclatura como un acto político consciente de un grupo cultural. Desde una reformulación de la idea de "tribu", Cohen entiende la etnicidad como el manejo político de una serie de elementos simbólicos como armas de lucha frente a otras colectividades, y así obtener réditos concretos. En este sentido, el concepto es simbólico, instrumental y político.

Una aproximación más compleja es la que propone Frédrik Barth (1972), quien entiende la etnicidad desde una perspectiva relacional y organizacional. Formulando nociones como "grupo étnico", "interacción interétnica" y "límite étnico", el autor noruego entiende el objeto como un colectivo que define su identidad y su orgánica en relación a un grupo equivalente. En este sentido, la interacción entre colectividades diferentes es relevante tanto para establecer la orgánica, como para la generación de fronteras entre grupos. Sería esta organización étnica, y las categorías de adscripción e identificación (etnicidad), las que permitirían habilitar la interacción, generar intercambio de personas, y la gestación de límites intergrupales. Desde esta perspectiva, la etnicidad sería una combinación de categorías de adscripción e identificación, usadas orgánicamente para generar interacción intergrupar, más las dinámicas ya mencionadas.

Con una propuesta teórica global y politológica se observa la sociología de la etnicidad de Sinisa Malesevic (2004). El sociólogo serbio, funda el análisis del objeto desde un particular grupo de sujetos: las élites. Combinando la teoría clásica de élites, con la teoría neoweberiana de élites de la etnicidad, Malesevic define la etnicidad como una nomenclatura colectiva, política, orgánica e intelectual. Para que se generen actos étnicos, resulta necesaria la presencia de una élite intelectual que sirva de dirigencia. De esta manera, este grupo permite la formación de una organización étnica en calidad de colectivo político y, sobre esta base, generar acciones de poder. No obstante, estos colectivos no se encuentran aislados en su juego de poder. Por el contrario, estos actores son observados por agentes externos a la región o el país donde están situados. Desde este lugar, las élites externas intervienen en el proceso político local-regional-nacional para obtener sus propios beneficios. Fincando su perspectiva desde el caso ruandés, y yugoslavo, Malesevic entiende que la acción étnica nunca opera aislada del contexto social mayor, escena que trasciende el espacio estrictamente nacional. No obstante, el autor serbio sostiene que en el presente, la etnicidad se presenta fragmentada e individualizada, perdiendo homogeneidad ideológica colectiva, ya que la identidad étnica ya no se presenta igual en cada uno de los individuos del grupo.

Desde una perspectiva simbólica aporta Amartya Sen (2008 [2007]) en la discusión de la etnicidad. Con su concepto de “identidad colectiva”, el economista indio aborda el objeto estableciendo una dicotomía polar entre dos dimensiones de su nomenclatura: 1) identidad plural; 2) identidad singular. Según Sen, la identidad colectiva de los sujetos se caracteriza por su multidimensionalidad. En este sentido, los individuos presentan una identidad plural, por las múltiples filiaciones colectivas que presentan: ser miembros de una familia; formar parte de una identidad local; tener vínculos con una cultura regional; disponer de una filiación étnica; pertenecer a una comunidad religiosa; estar situados en una nación; formar parte de un grupo lingüístico; identificarse con una ideología política; formar parte de un grupo etario; disponer de una orientación sexual; pertenecer a un género, entre otras. De esta manera, los individuos, lejos de ser semejantes, son diversamente diferentes. No obstante, esta situación cambia radicalmente cuando la acción de la política organizada interviene en la identidad. Según Sen, toda política organizada (Estado, partidos, movimientos políticos) tienden a alinear a los individuos a una “identidad colectiva singular”, que sirve de etiqueta para identificar a un colectivo político. En este sentido, la identidad sirve como etiqueta para levantar una bandera, un símbolo, o cualquier representación que sirva para la defensa de los intereses de la organización. De esta manera, al “singularizar la identidad colectiva”, se genera una gran violencia en los sujetos intervenidos, y en el entorno social más próximo. Dicho en palabras de Sen, esta acción hace del mundo un lugar “inflamable”.

En base a este debate, podemos llegar a dos conclusiones teóricas. La primera de ellas tiene que ver con entender la etnicidad, como un concepto que hace alusión a un tipo de acción política. Esta práctica de poder se distingue de otras, por el manejo simbólico, y orgánico, de la diferencia grupal para defender intereses concretos. Esta acción es originada por un grupo humano, que se encuentra situado en un hábitat local. No obstante, y considerando los aportes de algunos autores del estado del arte (Vázquez León, 1992; Gundermann y Vergara, 2012), podemos sostener que al estructurar una organización étnica, la etnicidad puede alcanzar un nivel de control regional. En contextos de crisis sistémica de la sociedad mayor, con repercusiones en la política nacional, puede presentarse como parte de una línea de fractura más global. En este sentido, si la etnicidad tiene alcance regional, cuenta con las bases materiales y simbólicas para un proceso de territorialización. Por tanto, el concepto de “clivaje regionalista” formulado por Valenzuela y Penaglia (2014), entrega elementos para un análisis político de estas demandas etno-territoriales.

La segunda conclusión está ligada a la dinámica regional de la etnicidad. Si entendemos la investigación antropológica de una región, como el estudio de una serie de procesos sociales que tienen expresión territorial (De la Peña, 1987), podemos entender las demandas etno-territoriales como actos comprensibles, y explicables, desde el sistema social regional (Vázquez León, 1992). En este sentido, y considerando el modelo de “campo identitario regional” (Gundermann y Vergara, 2012), las demandas se pueden entender desde el “lugar social” en que están situadas regionalmente. En tiempos de fraccionalismo político, la etnicidad indígena se expresa no solo como fractura regionalista: también se representa a través de acciones de escala menor, a nivel municipal, local o incluso individual. Dicho en otras palabras, la acción de un sujeto o un colectivo humano debe ser entendida en su contexto. Desde esta perspectiva, el estudio del comportamiento de actores sociales o políticos es comprensible tanto desde su propia motivación, como desde su relación interactiva con otros individuos y grupos. En este sentido las prácticas humanas son relacionales, y son entendibles y explicables en función de las dinámicas de la sociedad mayor. Tal como lo formularía Anthony Giddens (2003) al respecto, la agencia social y el comportamiento de los grupos debe ser observada tanto desde su “integración social”, como desde su “integración sistémica”. La interacción intersubjetiva y la relación entre colectivos dentro de un sistema, nos permiten analizar las prácticas sociales de individuos y grupos. Para los objetivos de este artículo, combinaremos las propuestas de Valenzuela y Penaglia (2014), como de Gundermann y Vergara (2012) para el análisis de los datos que trataremos a continuación.

3. MAPA DE DEMANDAS ETNO-TERRITORIALES NIVEL NACIONAL

El mapa de demandas etno-territoriales nacional, pareciera explicarse por el diálogo entre las áreas culturales donde están situados los grupos indígenas, y el gobierno metropolitano. En este sentido, las características del sistema político unitario chileno constituyen la escena social, cultural y de poder que explica el discurso de líderes, dirigentes e intelectuales indígenas.

En el Norte Grande, agentes de una diversidad de colectivos culturales manifiesta una serie de demandas en torno a variables tales como territorio, cultura y nación. En el caso aymara, los testimonios dan cuenta de la complejidad del problema en el extremo norte del país. En este sentido, WQ⁴, sostiene

4. Por razones de ética profesional, decidimos omitir los nombres originales de los informantes, cambiándolos por iniciales de nombre propio y primer apellido.

“Tú sabes que esta región ha seguido un proceso histórico diferente al resto del país. Recuerda que este botín de guerra fue incorporado a Chile después de 1880. Incluso, si somos más estrictos, después del 29. Entonces, este pedazo del norte ha pasado por procesos históricos diferentes. El primer proceso histórico, y eso debes tenerlo muy claro, es que al incorporarse a Chile, este territorio no venía pelado. Vino un territorio con gente, con costumbres y tradiciones. Y el primer desencuentro que hubo fue en relación a la tradición. Para un Estado homogéneo, observar tradiciones diferentes era asociado a los países vecinos. Entonces hubo un periodo de homogenización y evangelización. Pero significó una caza de brujas de la tradición. A los que hablaban en lengua nativa, los increpaban. Hubo una especie de censura de lo que era el indígena. Eso pasó en el periodo de homogenización. Pasa el tiempo, sin que haya muchos cambios. Sin embargo, estos comienzan a partir de los años ochenta, cuando se aproxima el quinto centenario de la conquista. Esto gatilla los movimientos indígenas en América Latina. Entonces, algunos grupos regionales de estudiantes se cuelgan de ese tipo de ideologías. También se integraron a esto algunos comerciantes y agricultores. Y en los años 80 empiezan a haber algunos movimientos indígenas...”

El testimonio proporciona un diagnóstico sobre la constricción simbólica del Estado nacional en la zona *aymara*. No obstante, otros agentes indígenas presentan discursos de tipo consocional frente al gobierno central, tal como se observa en el testimonio de AS:

“...como Estado, hemos avanzado bastante. Estamos hablando de un Estado que asume la educación intercultural. Para que se involucre en todos los niveles sociales. Empezando por el sector campesino, donde se supone que está la mayor población indígena. Pero también se está pensando entrar al mundo urbano. Este no debe implicar una escuela para indígenas, sino una escuela para todos. Por ejemplo, nosotros estamos trabajando con la JUNJI en los jardines interculturales. Y ahí tenemos dos jardines en el sector rural, donde la mayoría son niños indígenas. Pero también tenemos un jardín urbano, donde tenemos aproximadamente un 40% son indígenas y un 60% gente mestiza o no indígena. Pero a todos se les inculca el contenido de la cultura. Porque todos los niños tienen que aprender de la cultura indígena para valorizarla. Los niños indígenas, para saber quiénes son y para sentirse orgullosos. Y los niños no indígenas, para conocerla. Porque si tú no lo conoces cómo lo vas a valorizar. Entonces, por eso te digo, que el Estado a mi juicio ha avanzado bastante. Nos ha costado diecisiete años que el Estado reconozca el Convenio 169.

Pero lo reconoció. Y está haciendo los esfuerzos para aplicar las políticas de participación de acuerdo al Convenio de los indígenas. A diferencia de otros estados, que si bien lo han reconocido hace muchos años, no lo practican. Es el caso de Perú y Bolivia. Han reconocido el Convenio hace mucho tiempo. Pero no consultan al mundo indígena..."

En los grupos atacameños observamos una situación semejante en el terreno de las demandas. En la región de Antofagasta, se presentan una serie de demandas concretas en oposición al centralismo. Los factores explicativos de estas demandas son múltiples. Según sostiene SP, desde el fin de la dictadura el sacerdote Cornelio, fundador del Centro de Apoyo Popular y Sicológico (CEPAS), decidió seguir sólo con el trabajo de rehabilitación, dejando de lado el trabajo popular-comunitario ya que:

"Debía ser labor del gobierno (...) Esto generó una ruptura del tejido social, se entregó el poder sin el tejido para poder retirar el poder, se acabaron los talleres, las ollas comunes y todo. El Estado creó redes insípidas y despolitizadas como la Fundación para la Promoción y Desarrollo de la Mujer (prodemu), donde llegaban mujeres a hacer talleres con taco y maquillaje."

Con esto, a su juicio, los jóvenes emigraron a los partidos políticos dejando de lado el trabajo socio-comunitario, provocando un deterioro del tejido social. En este contexto, se creó con dificultades una mesa de mujeres, lo que derivó con el tiempo en la constitución de la "Red de Mujeres del Loa". Con este hecho, se observa una segunda variable explicativa de las demandas: la generación de una identidad calameña, que combinó propiedades de género, con temáticas sectoriales relacionadas con el medioambiente, la educación, la salud y el trabajo, todo esto en torno a la Red de Mujeres. Como señala EG, la Red de Mujeres fue gestora del posterior movimiento social, siendo promotoras de temáticas como el hospital y otras demandas que posteriormente fueron incorporadas al primer cabildo. La misma red combinó todos los elementos mencionados a variables culturales y étnicas del mundo atacameño. Para EG:

"Algunos valores atacameños que están en el movimiento son el respeto, la no violencia, el dialogar. Si le va bien al presidente, le va bien a Chile. Entre todos se debe llegar a acuerdos para ver cómo mejorar a Calama. Si hubiese violencia, me restaría".

De acuerdo a SP:

"Hay una base cultural de no radicalizar el movimiento, lo que se vincula

al atacameño que es muy pacífico. Se impone esa herencia cultural de guardar lo que se piensa, ver la realidad circular, tener una cosmovisión, etc. Por ello, la gente participa en la medida que el movimiento no sea violento, si se radicaliza se sale, pues el propio líder del movimiento se declara pacifista.”

Por otro lado, la visión ciudadana es medida tanto por convicciones pacifistas, como estratégicas. Según SP, a propósito de la tensión entre la acción política ciudadana de inspiración atacameña, y la postura de los sindicatos ligados históricamente al Partido Comunista en Calama:

“Hay una base cultural de no radicalizar el movimiento, lo que se vincula al atacameño que es muy pacífico. Se impone esa herencia cultural de guardar lo que se piensa, ver la realidad circular, tener una cosmovisión, etc. Por ello, la gente participa en la medida que el movimiento no sea violento, si se radicaliza se sale, pues el propio líder del movimiento se declara pacifista.”

Las demandas del movimiento ciudadano en Calama se generaron en un contexto de identidad regional, donde históricamente accionaron organizaciones de obreros y partidos de izquierda marxista. De hecho, el movimiento descrito, con una “identidad calameña” multidimensional, entró en tensión con las identidades históricamente proletarias y partidarias de una estrategia más ligada a la confrontación directa. Dicho en otras palabras, se generó una tensión entre dos identidades organizacionales diferentes: 1) identidad ciudadana, ligada a esta heterogeneidad de colectivos y subidentidades, más el Partido Progresista, al alcalde de Calama y a la precandidatura a diputado de Miguel Ballesteros; 2) la identidad sindical, ligada al Partido Comunista, a los concejales Darío Quiroga y José Mardones y la candidatura a diputado de Cristian Cuevas.

En el caso diaguita, nos encontramos con importantes semejanzas discursivas ligadas a la matriz cultural indígena. Las demandas territoriales de la etnia, se fundan tanto en el estilo de vida de esta, como en la oposición entre esta visión de mundo y las lógicas del capital. En este sentido SB, dirigente diaguita y vocera de la comunidad de Placeta (Huasco Alto), sostiene: “...nosotros no estamos peleando por dinero, porque con plata yo no riego mi huerto. Nosotros tenemos una cosmovisión que muy pocos entienden: no concebimos el agua separada de la tierra, del aire y del sol. El amor a la madre tierra es algo sagrado para nosotros, es una vinculación muy potente”. (La Segunda online, 24 de mayo de 2013)

La dirigente caracteriza la cultura de su etnia, dejando en claro los fundamentos simbólicos de su demanda:

“Somos un pueblo muy cordial. Aquí existe el trueque, porque nos llevamos bien entre todos. Si uno tiene tomates, el otro le da paltas. Si alguien carnea un chanco, invita a comer todos los demás. En febrero celebramos con alegría la fiesta de la challa, para las cosechas: es parranda, nos tiramos agua, nos reímos.”

“Nosotros no somos ‘descendientes de un pueblo originario’, nosotros somos ese pueblo. Y en eso radica nuestro poder, que es ancestral”. (La Segunda online, 24 de mayo de 2013)

La presidenta de la comunidad rural indígena «Chipase Aspa», al explicar las causas de los logros diaguitas en torno a sus demandas, sostiene:

“...la clave del éxito que hemos tenido está en que somos disciplinados y respetamos a una sola vocería...La unión de nuestro pueblo es también nuestra fuerza. Somos tranquilos y trabajadores. El amor por nuestras raíces, y por el agua como elemento vital, nos mantiene cohesionados. Contra eso, hasta el más gigante de los gigantes debe rendirse”. (La Segunda online, 24 de mayo de 2013)

En este sentido, la demanda indígena a la autoridad nacional se funda en la matriz cultural diaguita. El estilo de vida de la etnia, fundado en las formas culturales de la explotación del hábitat, más la estructura orgánica de la cual se vale para convertirse en grupo de presión, da cuenta de los factores materiales y simbólicos que explican el discurso de demanda etno-territorial de este colectivo cultural.

En el caso de los mapuches, observamos una variedad de posturas, entre las que destaca el discurso de la Coordinadora Arauco-Malleco (De ahora en adelante CAM). Esta organización indígena -según su declaración de principios formulada en su página web con el título de “El pensamiento emancipatorio de la coordinadora de comunidades mapuche en conflicto (CAM). Una estrategia de liberación nacional mapuche. Parte I”-encuentra su motivación para actuar en la actual escena política nacional y regional, en argumentos culturales e históricos. Según su comisión política, redactada el 17 de junio de 2013, sostiene:

“...el mayor aporte de la CAM, se encuentra en su acción, eminentemente, colectiva. Los planteamientos por la liberación nacional mapuche,

proclamados por la CAM, significaron un cuestionamiento radical de la institucionalidad opresora y de las formas del quehacer político del mundo winka. A su vez, con esta acción colectiva expresada en la lucha concreta, se fue haciendo escuela, se fue explorando y experimentando caminos de expresión autonómica, en donde los verdaderos sujetos, para la acción, son las comunidades y nuestras autoridades tradicionales. (CAM, 2013)

En este fragmento, observamos como la CAM sostiene que su demanda etno-territorial nació desde la contingencia política. En este sentido, el discurso toma distancia del mundo no mapuche por su condición coactiva a la cultura indígena. La demanda se construyó desde la práctica y la reflexión de ésta, de tal manera que la acción política se convirtió en escuela. Por último, el documento considera un pilar clave para la construcción de su discurso político: las comunidades indígenas y las autoridades tradicionales. En cuanto a la relación con el Estado nacional y el gobierno metropolitano, al CAM sostiene:

“Si bien la CAM, aún no ha elaborado una propuesta-documento sobre autonomía, en sus planteamientos ha dejado claro que ésta, se asumirá en los hechos, a través de una praxis política que permita crear una nueva correlación de fuerzas a favor de un proyecto autonómico. El punto de partida, es la reapropiación del concepto de autonomía, en donde su uso implique independencia del movimiento mapuche, que en la práctica significa no más sometimiento a la mediación de los partidos políticos y de otras instituciones del Estado chileno. Entonces la independencia de partidos y demás influencias políticas winka, es el punto de partida, es la condición necesaria para la maduración de la lucha mapuche propiamente tal, como se la conoce hoy día. Es el primer paso en la búsqueda de la superación de la condición de pueblo oprimido. Esta forma de entender y hacer autonomía, representaría en los hechos, una de las características esenciales en la nueva forma de hacer política de la CAM. La autonomía significa independencia total frente al Estado, las ONG, los partidos políticos, etc. Independencia que se expresa en el ámbito del pensamiento y de la organización política.” (CAM, 2013)

Desde esta perspectiva, el movimiento defendido por la CAM formula una idea inicial en torno al vínculo con el Estado y las instituciones políticas chilenas en general. Su toma de distancia de todo esto, apunta a la necesidad de generar un proceso autonómico en dos dimensiones articuladas: 1) pensamiento político; 2) orgánica política. En el terreno de la comunidad nacional, la organización defiende una postura de autonomía. Sin embargo, afirman explícitamente no compartir una política separatista, tal como sostiene el siguiente fragmento:

“Por otra parte, se plantea crear un gran movimiento para la Reconstrucción Nacional como expresión paralela y combinada de la resistencia. En definitiva, con esta política la CAM plantea que no basta con resistir. Para una verdadera liberación es fundamental la reconstrucción de nuestro pueblo con un carácter Nacionalitario. “La reconstrucción del Pueblo-Nación Mapuche” se plantea entonces con un carácter autónomo política y territorialmente, en donde la rearticulación de comunidades permitirá mayores grados de organización. “El mayor grado de conciencia política se expresa en el derecho al territorio”.

...para mayor comprensión, debemos dejar claro también, que la CAM no es separatista, no hemos planteado la creación de un Estado separado del chileno, por tanto la demanda separatista no aparece en nuestro pensamiento y discurso. Lo que si se expresa es la demanda territorial para desarrollar un proceso de autonomía y liberación nacional.” (CAM, 2013)

Desde esta perspectiva, se observa un discurso nacionalista de izquierda, que toma distancia de la economía política neoliberal, y la mundialización del capital. Para la CAM, la autonomía implica lucha contra los monopolios y oligopolios capitalistas, así como también contra toda forma de dominación. Se trata de una estrategia política fundada en un territorio concreto, una cultura indígena y una ideología que prescribe la construcción de nación. En función de esto, el discurso observado explicita la ausencia de un consenso en torno a una estrategia de construcción de soberanía futura por parte de la organización. En el presente dejan en claro que no pretenden generar un proceso político separatista con el resto del país.

En el caso de los rapa nui en Isla de Pascua, nos encontramos con una situación diferente. La demanda etno-territorial se funda en la singularidad ecológica de la isla, con los delicados equilibrios del hábitat amenazados por la llegada de nuevos componentes de población desde el continente. En este terreno, Javier Corvalán, antropólogo chileno especialista en la cultura rapa nui, describió el problema insular de la siguiente manera:

“Existe en Isla de Pascua una demanda etno-territorial hacia el Estado chileno. Este hecho es consecuencia de un proceso de etnogénesis Rapa Nui, fenómeno político-ideológico que se construye en un contexto social isleño bastante particular: 1.- No existe propiedad comunal; 2.- La propiedad es privada y fiscal; 3.- Existe una estratificación social Rapa Nui. No todos son iguales dentro de la etnia, aunque existe una atmósfera de horizontalidad; 4.- Dentro de esto, existe una suerte de comunalismo cotidiano fuerte, en el sentido en que las diferencias de clase se encuentran

atenuadas por un espíritu de convivencia comunal" [Entrevista a Javier Corvalán, 29 de diciembre de 2015]

Según el testimonio, la etnogénesis *rapa nui* se vincula a lo que Corvalán llama "etno-ecologismo". Se trataría de una demanda etno-territorial, fundada en el cuidado de la ecología isleña, solicitando la limitación de las visitas y la migración a esta tierra. Solo de esta manera se conservaría el débil equilibrio ecológico de la isla. En este sentido, la demanda pasaría por la sobrevivencia material de este colectivo cultural, contemplando la necesidad del respeto por las singularidades insulares de esta parte de Chile.

La información presentada hasta aquí da cuenta de una serie de demandas etno-territoriales a nivel nacional. La información nos revela una tensión región-metrópoli, más allá del nivel continental del país. Se trata de una serie de demandas indígenas por autonomía política, que son entendibles en el contexto de la sociedad mayor. En este sentido, el "clivaje regionalista" que vive Chile desde los años noventa, nos aporta una serie de elementos para el análisis comprensivo, y explicativo, de este hecho. Desde esta perspectiva, los distintos materiales utilizados para esta reflexión, nos informan de una tensión entre el área cultural de los grupos indígenas y el Estado nacional. Esta situación es comprensible en función de las diversas líneas de fractura nacional, la que ha logrado parlamentarios independientes en el extremo norte y sur en casos de "regionalismo extremo" (Valenzuela 2014).

Sin embargo, las demandas etno-territoriales presentan otros factores explicativos a nivel micro. Nos referimos a variables intra-regionales, espacios donde se han forjado colectivos humanos, formas económicas y entornos simbólicos. La información registrada hasta aquí, da cuenta de esta segunda línea de fractura, ligada a la historia económica y política de las regiones. Los movimientos *aymaras*, *atacameños*, *mapuches* y *rapa nui*, nos informan de una trayectoria entre diversos colectivos humanos a nivel regional, donde han convivido grupos étnicos, empresas capitalistas, sindicatos obreros, movimientos y partidos políticos. Este hecho es evidente en el caso de la misma CAM que, a pesar de defender un discurso de autonomía incluso a nivel cultural, no desconoce el aporte que ha hecho Occidente en su reflexión, tanto en el terreno de la teoría social, como en las ideologías de la izquierda marxista levantadas en el siglo XX. De esta realidad regional como variable explicativa tratarán las siguientes líneas.

4. MAPA DE DEMANDAS ETNO-TERRITORIALES A NIVEL REGIONAL

Las demandas etno-territoriales de los grupos indígenas en Chile, dependen del lugar social que ocupan los individuos y colectivos en la región en que están situados. Su diversidad también depende de los grados y tipos de instrucción con los que cuenta los informantes. En este sentido, los múltiples vínculos entre individuos y grupos dentro de un espacio físico a escala menor, nos da cuenta de la existencia de un sistema social regional, que hace comprensible la actual etnicidad indígena en el país.

En los casos apreciables en el Norte Grande, observamos una demanda de carácter andina que se entiende en el contexto regional en que se emite. Por ejemplo, los intelectuales y dirigentes *aymaras* de Arica-Parinacota y Tarapacá sostienen que los problemas regionales -en el plano material y simbólico- cumplen un papel en sus propias demandas. En este sentido, AS sostiene:

“Existen diferencias en la identidad ¿por qué razón? Porque la gente del interior -si bien hoy en día se identifican como aymara, o perteneciente a la cultura aymara o quechua- son más localistas. Tienen una identidad de comunidad. Entonces, si tú le preguntas a cualquier individuo de la comunidad, ellos hablan más como de la localidad. Si es de Putre, habla y se siente como putreño. Se siente agricultor. Si lo quieres mezclar con el aymara del altiplano, al tiro él te dice que no. Ellos dicen “no me mezcles con ellos, yo no soy ganadero”. Lo mismo el del altiplano. Entonces, ellos se separan por actividad económica. Unos son agricultores. Otros son ganaderos. Y lo que los une es el tema de la identidad localista. A diferencia del aymara más intelectualizado, o con mayor conciencia de identidad, que pregona más por el concepto de pueblo y por la proyección como pueblo. El aymara de comunidad se va a centrar en su lucha cotidiana: el diario vivir y las posibilidades de desarrollo de su comunidad. No te va a hablar por el pueblo aymara. Él no va a decir “mira, nosotros los aymara”. No. Te va a decir “mi localidad, tiene estos problemas”. Y es lógico entenderlo, porque es lo que él quiere. O sea, él busca algo mejor para él y su familia y donde vive. No les interesa el resto. No tienen la mirada global...”

En el caso atacameño en Calama, es evidente el papel de la historia y el presente social regional. En este sentido, las demandas etno-territoriales están en diálogo, y en tensión, con otros discursos y acciones colectivas. En este sentido, SP, ligada al movimiento ciudadano con sello étnico, sostuvo en relación a los sindicatos y la acción de los partidos:

“llevamos rato marchando (...) y quienes querían otras acciones no lo lograron instalar”.

Frente a esto, DQ, actor ligado al Partido Comunista declaró:

“El alcalde le ha puesto freno de mano al movimiento, tuvimos la posibilidad de radicalizar el movimiento, pero faltó más unidad política. Ya se nos pasó el momento, hay que esperar un nuevo proceso de acumulación de fuerzas y partir desde cero.”

Para JV, también ligada al PC, la radicalización no se ha producido por diversos factores. En primer lugar por la fuerte represión sobre las movilizaciones del 2007 y 2008 y el alto número de fuerzas especiales concentradas en la zona (por la importancia del cobre). Por otro lado, existen numerosos sectores que aún se sienten externos a la región, pese a vivir hace más de diez años en Calama. Un tercer aspecto tiene que ver con la geografía de la ciudad: Calama presenta entre seis y siete accesos. Por tanto, necesita un alto volumen de individuos para paralizar la urbe. Por último, no existe la suficiente solidaridad por parte de algunos sectores y gremios para apoyar el movimiento. Por otra parte, JV sostiene:

“existe afán por pensar en pacifismo, han bajado la intensidad de acciones sin entender que al gobierno le da lo mismo las marchas mientras se mantenga la producción. Es necesario bloqueos”.

Esta perspectiva contrasta con el movimiento ciudadano con valores atacameños. Tal como observamos con EG en su opinión sobre otras estrategias políticas:

“Jamás estará por la violencia puesto que si le va bien al presidente, le va bien a Chile. Entre todos se debe llegar a acuerdos para ver cómo mejorar a Calama. Si hubiese violencia, me restaría”.

En el caso diaguaita, las causas de las demandas etno-territoriales se ligan tanto a la valoración cultural del vínculo territorio-cultura, como a las competencias laborales indígenas frente a las necesidades del capital. En este sentido, SB, presidenta del Consejo Regional de Atacama, sostiene en torno al primer tópico:

“...quizás, si nosotros no fuéramos indígenas, no daríamos la pelea. Si esto se tratara de un interés económico, calcularíamos cuánto vale nuestro terreno, lo venderíamos y nos iríamos para otro lado. Lo que nosotros

necesitamos es seguir viviendo acá, juntos, con nuestra gente, con nuestros apellidos. No podemos disgregarnos como pueblo". (La Segunda online, 24 de mayo de 2013)

La dirigente proporciona un argumento ligado a las condiciones de los recursos humanos en esta área indígena. En este sentido, y considerando las necesidades de la gran minería, ella sostiene:

"...Acá vive gente que no conoce otros lugares... y que no sabe trabajar en otra cosa. Por eso también es falso que las mineras nos vayan a dar empleos, porque muchos diaguítas no saben hacer otra cosa, y la minería requiere de una obra de mano capacitada (...) Yo no sé qué pasaría si nuestra gente tuviera que irse. Si se acaba el agua, realmente no sé dónde se iría nuestra gente. ¿Para dónde llevaríamos a nuestros abuelos?" (La Segunda online, 24 de mayo de 2013)

En el caso *mapuche* en Araucanía, se observa una particular situación ligada a los vínculos entre organizaciones étnicas como la CAM, y orgánicas rivales como *Wallmapuwen*. Una situación diferente, pero no menos compleja, se aprecia en la relación entre la primera organización y las comunidades indígenas. En este sentido, la prensa digital de la CAM, a la hora de hablar de su elaboración ideológica, sostiene:

"Así se entiende que nuestra elaboración ideológica resulta también una estrategia política desde y para las comunidades, distanciándonos de elaboraciones teóricas que provienen "desde arriba" y sostenidas por pseudo-intelectuales. La CAM siempre ha enfocado sus esfuerzos en contribuir a un proyecto autonómico "desde abajo". Es por eso que ha tomado distancia de las otras propuestas de autonomía ya elaboradas. Es por lo anterior, que la CAM se aleja de las propuestas autonómicas levantadas por otras organizaciones mapuche (como Wallmapuwen) porque ésta en tanto propuesta teórica-abstracta y de carácter elitista, está encaminada irremediablemente a un proceso de negociación con el Estado, en momentos que aún se mantiene vigente nuestra desventaja estratégica, que no solamente afecta al movimiento mapuche autónomo, sino al conjunto del pueblo Mapuche..." (CAM, 2013)

Los discursos escritos dan cuenta de una compleja relación tanto entre organizaciones políticas indígenas, como entre éstas y las comunidades agrícolas y ganaderas. En este sentido, la CAM toma distancia ideológica de *Wallmapuwen*, y pretende aproximarse a los colectivos rurales mapuche, ocupando a estos últimos como fundamento simbólico-práctico para su accionar polí-

tico. También se desprende del escrito una serie de tensiones entre la ideología nacional y el proyecto autonómico indígena: “autonomía” y “separatismo” son entendidas como programas políticos diferentes. En el presente, no existe una reflexión en torno a la posibilidad de separarse del resto del país.

En el caso de la cultura rapa nui, los factores locales de su demanda etno-territorial se asocian a las particularidades ecológicas y sociales de la isla. En este sentido, la sociedad insular presenta una serie de singularidades que contrastan con los anteriores casos abordados. Según un observador de la cultura *rapa nui*:

“Existe en Isla de Pascua una demanda etno-territorial hacia el Estado chileno. Este hecho es consecuencia de un proceso de etnogénesis Rapa Nui, fenómeno político-ideológico que se construye en un contexto social isleño bastante particular: 1.- No existe propiedad comunal; 2.- La propiedad es privada y fiscal; 3.- Existe una estratificación social Rapa Nui. No todos son iguales dentro de la etnia, aunque existe una atmósfera de horizontalidad; 4.- Dentro de esto, existe una suerte de comunalismo cotidiano fuerte, en el sentido en que las diferencias de clase se encuentran atenuadas por un espíritu de convivencia comunal” [Entrevista a Javier Corvalán, 29 de diciembre de 2015]

El testimonio da cuenta de una compleja estructura de propiedad insular, donde el Estado y los privados son las únicas entidades existentes. En el caso de la cultura rapa nui, la etnia se encuentra estratificada socialmente, lo que no entra en conflicto con una suerte de comunalismo simbólico, que proporciona un ambiente cultural de horizontalidad. Esta representación colectiva, contrasta con la inexistencia de una comunidad concreta en el terreno de la propiedad. La observación aquí presentada, nos informa de una compleja sociedad regional, que se explica por las singularidades ecológicas del hábitat insular.

Concluimos que las demandas etno-territoriales a nivel regional presentan una serie de particularidades locales, municipales y regionales que dan cuenta de un sistema social regional operando en la etnicidad indígena. En este sentido, podríamos sostener que los discursos políticos de líderes, dirigentes e intelectuales indígenas depende tanto de la problemática particular de cada etnia, como del lugar social que ocupan estos colectivos humanos en los espacios regionales en los que están situados. Este hecho es evidente, incluso en casos tan particulares como el discurso escrito de la CAM. Independiente de la defensa de posturas autonómicas radicales, éstas se entienden dentro de una escena social y política mayor, donde la

identidad regional tiene algo que decir. De esta manera, el concepto de “campo identitario regional” formulado por Gundermann y Vergara (2012) proporciona una serie de elementos para el análisis. La etnicidad indígena es comprensible y explicable, por las relaciones de fuerza que históricamente han dibujado el espacio social de las regiones en que estos movimientos están situados. En las siguientes líneas realizaremos un análisis cruzado de estas demandas, contemplando los factores explicativos de estas a nivel nacional y regional.

5. ANÁLISIS CRUZADO EN LOS NIVELES DE DEMANDA

Las demandas etno-territoriales de los grupos indígenas observados, presentan una serie de características que dependen del contexto social en que están situados. En este sentido, contemplamos en este trabajo dos niveles de análisis de contexto: 1) nivel nacional; 2) nivel regional. Debido a los tópicos identificados en los materiales con los cuáles trabajamos, generamos un cuadro comparativo (ver página siguiente).

Al observar el nivel nacional de las demandas etno-territoriales, llama la atención un tópico común en cuatro etnias diferentes: la cultura de la etnia. Tanto en *aymaras*, *atacameños*, *diaguitas* y *mapuches* está presente esta propiedad como causa de las demandas elaboradas. No obstante, en este mismo nivel de análisis nos encontramos con una serie de singularidades que motivan la elaboración de demandas etno-territoriales. En los *aymaras* se hace evidente el papel que tienen la historia cultural de la etnia, la política local-municipal del grupo y la exigencia por redistribución de los réditos mineros. En los atacameños en cambio, resulta más evidente el papel de la historia política nacional en esta colectividad humana, hecho que contrasta con el caso diaguita donde, al parecer, la coyuntura económica minera explica la activación étnica.

En los *mapuches* se presenta de manera más compleja: en el plano global, se observa un importante papel el sistema político nacional en la etnia, sobre todo en el terreno de los partidos políticos de izquierda. Por esta misma vía, se aprecia explícitamente un rol doctrinal ligado a teorías sociales e ideologías de izquierda, específicamente el marxismo. Por último, pero no siendo menos relevante, se observa un papel en la ideología indianista en la elaboración de discursos etno-territoriales. El caso más particular es en la población rapa nui, donde los factores explicativos se encuentran tanto en una ideología etno-ecológica, como en condiciones materiales ligadas al equilibrio ecológico de la isla.

ETNIA/NACIÓN E HITOS MOVILIZACIÓN	DEMANDAS NACIONALES	DEMANDA REGIONAL
<p>AYMARAS FINES DE LOS 1990S SE ACTIVA IDENTIDAD CON VÍNCULOS CON MOVIMIENTO AYMARA BOLIVIANO</p>	<p>1.- CULTURA DE LA ETNIA 2.- HISTORIA CULTURAL DE LA ETNIA 3.- POLÍTICA LOCAL-MUNICIPAL DE LA ETNIA 4.- CONSULTA POR EL 169 EN GRANDES PROYECTOS MINEROS EXIGENCIA POR REDISTRIBUCIÓN DE LOS RÉDITOS MINEROS</p>	<p>1.- IDENTIDAD INDÍGENA LOCAL 2.- AUSENCIA DE UNA VISIÓN ÉTNICA</p>
<p>ATACAMEÑOS MEDIADOS DE LOS 1990S LOGRAN RECONOCIMIENTO ÉTNICO, MANEJAN PARQUE NACIONAL Y ADMINISTRAN MUNICIPIO DE SAN PEDRO DESDE EL 2000</p>	<p>1.- RECONOCIMIENTO ÉTNICO 2.- CULTURA DE LA ETNIA 3.- COPARTICIPACIÓN EN RENTA MINERA</p>	<p>1.- TENSIÓN ENTRE CULTURA ATACAMEÑA Y CULTURA SINDICAL PARTIDISTA 2.- CULTURA INDÍGENA DE RESPETO POR LA AUTORIDAD/CULTURA SINDICAL-PARTIDARIA DE CONFRONTACIÓN CON LA AUTORIDAD 3.- RECHAZO PROYECTO GEOTÉRMICO EN TATIO 4.- CONTROL MUNICIPAL 5.- RUTA TURÍSTICA ALTO LOA</p>
<p>DIAGUITAS DESDE EL 2002 SE ACTIVAN CONTRA LA MINERA DE ORO PASCUA LAMA, LOGRAN RECONOCIMIENTO LEGAL COMO ETNIA Y PARALIZAN PROYECTO EL 2012</p>	<p>1.- RECONOCIMIENTO ÉTNICO 2.- CULTURA DE LA ETNIA</p>	<p>1.- DETENER PASCUA LAMA Y DEFENDER GLACIAL CON AGUAS EN EL HUASCO 2.- RECONOCIMIENTO Y PROGRAMAS DESDE EL GOBIERNO REGIONAL 3.- VÍNCULO HÁBITAT-CULTURA 4.- CAPITAL HUMANO INDÍGENA</p>
<p>MAPUCHES DESDE 1996 FUERTE MOVILIZACIÓN, TOMA DE PREDIOS Y QUEMAS COMO PROTESTA POR TIERRA Y AUTODETERMINACIÓN</p>	<p>1.- EFECTOS DE LA POLÍTICA PARTIDARIA NACIONAL EN LA ETNIA 2.- IDEOLOGÍAS OCCIDENTALES (MARXISMO) 3.- IDEOLOGÍA INDIANISTA 4.- CULTURA DE LA ETNIA</p>	<p>1.- TENSIÓN IDEOLÓGICA-PRÁCTICA ENTRE ORGANIZACIONES MAPUCHE (CAM/ WALLMAPUWEN) 2.- CONFLICTO IDEOLÓGICO INTRA-INDÍGENA ENTRE POSTURAS INTELECTUALES (ELITISTAS) Y POSTURAS ANTI-INTELECTUALISTAS 3.- RELACIÓN ORGANIZACIÓN POLÍTICA INDÍGENA REGIONAL-COMUNIDADES INDÍGENAS</p>
<p>RAPA NUI</p>	<p>1.- IDEOLOGÍA ETNO-ECOLÓGICA 2.- CONDICIONES ECOLÓGICAS LOCALES-INSULARES 3.- TERRITORIO REGIÓN AUTÓNOMA SIN DEPENDER DE LA REGIÓN DE VALPARAÍSO</p>	<p>1.- CONDICIONES MATERIALES DE LOS RAPA NUI 2.- ESTRUCTURA DE LA PROPIEDAD EN LA ETNIA 3.- ESTRATIFICACIÓN SOCIAL INTRA-ÉTNICA 4.- COMUNALISMO ISLEÑO (COMO ETNIA)</p>

El segundo nivel de análisis presenta mayores singularidades en el patrón explicativo de las demandas etno-territoriales. En este sentido, llama la atención que no exista ningún tópico común en los materiales registrados. De esta manera, las variables explicativas de los discursos étnicos están ligadas a las particularidades regionales. En los aymaras, por ejemplo, resulta evidente el papel que cumple tanto la identidad local como la ausencia de una cohesión étnica. En el caso *atacameño*, existen dos variables explicativas: 1) la tensión cultural entre la identidad indígena y la identidad sindical y partidista; 2) un respeto cultural de la autoridad por parte de los atacameños v/s una cultura de la confrontación con la autoridad por parte de sindicatos con filiación partidaria. Estos factores contrastan con el caso *diaguita*, donde la conciencia colectiva del capital humano indígena disponible frente a las demandas del capital minero, explican sus discursos de demanda etno-territorial.

En los mapuches se observa el caso más complejo. Por una parte, existe una causa en la tensa dialéctica entre organizaciones políticas mapuches rivales (CAM/ *Wallmapuwen*). En otro plano, se observa otra variable en el conflicto ideológico intra-indígena entre posturas intelectuales (elitistas) y posturas anti-intelectualistas. Un tercer factor se encuentra en la compleja relación entre organizaciones indígenas de escala regional, y las comunidades indígenas de alcance local. En los *rapa nui*, si bien no se aprecia este nivel de complejidad, continúa siendo el caso más singular. Un primer patrón se encuentra en las condiciones materiales de la etnia en Isla de Pascua. Un segundo factor se liga a la estructura de la propiedad en esta cultura. Una tercera variable se encuentra en la estratificación social intra-étnica. Por último, un tercer factor vinculado a un comunalismo étnico a escala insular.

La información presentada da cuenta de una compleja combinación de factores que explican las demandas etno-territoriales indígenas en Chile. A pesar de las diferencias evidentes en cada caso, se observa el papel de la dialéctica entre estos grupos y la sociedad mayor, sea en el plano político, económico o doctrinal. En este sentido, las demandas constituyen un síntoma de la crisis política institucional del país. El Estado unitario está en cuestión por estos colectivos humanos, producto del tenso diálogo entre metrópoli y región. Desde esta perspectiva, una lectura ligada al concepto de "clivaje regionalista" nos aporta en el análisis, en el sentido de entender las demandas como una defensa de particularidades culturales y ecológicas con alcance regional. De hecho, la organización política indígena más radical (la CAM), sostiene no defender un proyecto separatista, postulando a una abierta autonomía cultural, económica y política con alcance regional.

Los datos también nos informan de un sistema social regional que opera en

las demandas etno-territoriales. Las tensiones entre colectivos culturales diferentes (cultura urbana/cultura rural) evidenciados en el caso *diaguita*, más los conflictos doctrinales y prácticos entre organizaciones sociales diferentes -observables entre atacameños/sindicatos y entre la CAM y el *Wallmapuwen*- da cuenta de la complejidad cultural e histórica regional. Con diferencias y semejanzas se observa el caso rapa nui, donde las características materiales y simbólicas de la isla, y la etnia, explican los aspectos fundamentales de su postura. En este sentido, el lugar social regional que ocupan estos grupos permite entender, y explicar, los contenidos de las demandas etno-territoriales. Se trata de una compleja dialéctica entre grupos indígenas y diversos niveles de la sociedad mayor, los que dibujan el patrón explicativo de las demandas étnicas.

CONCLUSIONES

En el presente artículo estudiamos las posibles causas de las demandas etno-territoriales indígenas en Chile. En calidad de aproximación panorámica, contemplamos un estudio de casos múltiple fundado en una diversidad de materiales de investigación. En el terreno del análisis, consideramos la esfera nacional y el ámbito regional, como categorías útiles para ofrecer un mapa de estas demandas. Sobre esta base, sostenemos las siguientes conclusiones:

- 1.- La información nos revela una tensión región-metrópoli, más allá del nivel continental del país. Se trata de una serie de demandas indígenas por autonomía política, que son entendibles en el contexto de la sociedad mayor.
- 2.- Las demandas etno-territoriales a nivel regional presentan una serie de particularidades locales, municipales y regionales que dan cuenta de un sistema social regional operando en la etnicidad indígena. En este sentido, podríamos sostener que los discursos políticos de líderes, dirigentes e intelectuales indígenas depende tanto de la problemática particular de cada etnia, como del lugar social que ocupan estos colectivos humanos en los espacios regionales en los que están situados.

Consideramos que este trabajo permitió elaborar un primer mapa sobre las demandas etno-territoriales indígenas y sus posibles causas. En calidad de estudio cualitativo, abordó una serie de materiales discursivos que dan cuenta de las exigencias etnopolíticas existentes en el país. Pensamos que una futura investigación cuantitativa podría ampliar este análisis panorámico, arrojando nuevos datos desde las opiniones de la población indígena

general. En este sentido, el mapeo de las demandas podría proporcionar una nueva dimensión en torno a estas y sus posibles motivaciones.

Nuestra investigación queda en deuda con una aproximación más profunda en torno a los materiales discursivos. En este sentido, consideramos necesario en el futuro, realizar estudios monográficos sobre el patrón explicativo de estos discursos de demanda etno-territorial a escala local y regional desde la contingencia social de estos espacios. Lo mismo podemos decir sobre el análisis en profundidad de los discursos de demandas etno-territorial, desde el terreno de la sociología y la antropología social del lenguaje. No resulta menor la necesidad de efectuar estudios que realicen una política comparada fundada en las causas de las semejanzas del discurso de demanda etno-territorial en Chile. Serán futuras investigaciones las que deberán hacerse cargo de estos desafíos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Assies, W. (1999). Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina. En W. Assies Et Al (Ed.), *El reto de la diversidad* (p.p. 1-16). Zamora, Mich: COLMICH.
- Albo, X. (2000). Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile [Versión electrónica]. *Estudios Atacameños*, 19, 43-73.
- Albo, X. (2005). *Alcaldes y municipales indígenas en Bolivia, 2002*. La Paz: CIPCA.
- Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago, Chile: FCE.
- Bartolomé, M. (2002). Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria [Versión electrónica]. *Desacatos*, 10, 148-166.
- Barth, F. (1972). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- Cohen, A. (1969). *Custom and politics in urban Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Cancino, H. (2005). Indianismo, Modernidad y Globalización [Versión electrónica]. *Revista Sociedad y Discurso*, 8, (4), 1-13.
- Correa, M., Molina, R. y Yañez, N. (2005). *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- De la Peña, G. (1986). Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas. En J. Padua y A. Vanneph (Comps.), *Poder local, poder regional* (p.p. 27-56). México: COLMEX.
- De la Peña, G. (1987). *Antropología social de la región Purhépecha*. Zamora: COLMICH.
- De la Peña, G. (1995). La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo [Versión electrónica]. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 6, 116-140.
- Díaz Polanco, H. (2007). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Eco, U. (1998). *Cómo se hace una tesis*. Barcelona: GEDISA.
- Florescano, E. (2003). *Etnia, Estado y Nación*. México: Taurus.
- Favre, H. (1987). El Estado y el campesinado en Mesoamérica y los Andes. En S. Glantz (Comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm* (p.p. 427-460). México: FCE.
- Favre, H. (1996). *El indigenismo*. México: FCE.
- González Caqueo, J. (2000). *Líderes profesionistas y organizaciones étnicas-sociales. Rastros y rostros en la construcción de la p'urhepechidad en Paracho*. Tesis de

maestría no publicada. CIESAS-Unidad Occidente, Guadalajara.

Gundermann, H. (2001). Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina [Versión electrónica]. Estudios Atacameños, 21, 89-112.

Gundermann, H. (2003a). Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía. En H. Gundermann Et Al (Ed.), Mapuches y Aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos (p.p. 19-104). Santiago, Chile: UCH.

Gundermann, H. (2003b). La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá. Revista de Historia Indígena, 7, 87-138.

Gundermann, H. (2003c). Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: la transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile. Estudios Atacameños, 25, 55-77.

Gundermann, H. y Vergara J. I. (2009). Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile [Versión electrónica]. Estudios Atacameños, 38, 107-126.

Gundermann, H. y Vergara J. I. (2012). Conformación y dinámica interna del campo identitario regional en Tarapacá y Los Lagos [Versión electrónica]. Chungara, 1, (44), 115-134.

Gundermann, H., González, H. y Durston, J. (2014). Relaciones sociales y etnicidad en el espacio aymara chileno [Versión electrónica]. Chungara, 3, (46), 397-421.

Gundermann, H. (2013). El método de los estudios de caso. En M.L. Tarrés (Coord.), Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social (p.p. 231-264). México: COLMEX-FLACSO.

González, H. y Gavilán V. (1990). Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos, Chungara, 24/25, 145-158.

González, H. (1998). Apuntes sobre el tema de la Identidad Cultural en la Región de Tarapacá, Estudios atacameños,13, 27-45.

González, H. (2000). Identidad cultural aymara, nacionalidad y globalización. En ¿Hay patria que defender? La identidad nacional frente a la globalización. (p.p. 263-275). Santiago: Centro de Estudios para el Desarrollo.

González, H., H. Gundermann e Hidalgo J. (2014). Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymara del norte de Chile [Versión electrónica]. Chungara, 2, (46), 233-246.

Grebe, M. E. (1997-1998). Procesos Migratorios, Identidad Étnica y Estrategias Adaptativas en las Culturas Indígenas de Chile: Una Perspectiva Preliminar [Versión electrónica]. Revista Chilena de Antropología, 14, 55.68.

García, B. (1997). El discurso político de las organizaciones aymaras del norte de

Chile. Tesis doctoral no publicada. Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, Madrid.

Gasché, J. (1997a). Educación intercultural vista desde la amazonia peruana. En M. Bertely Et Al (Coord.), *Indígenas en la escuela* (p.p. 147-158). México: Consejo Mexicano de Investigación Educativa.

Gasché, J. (1997b). Más allá de la cultura: lo político. Teoría y práctica en un programa de formación de maestros indígenas amazónicos de Perú. En M. Bertely Et Al (Coord.), *Indígenas en la escuela* (p.p. 219-244). México: Consejo Mexicano de Investigación Educativa.

Gutiérrez, N. (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: CONACULTA.

Giddens, A. (2003). *La constitución de la Sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gavilán, V. (2016). Movilidades, etnicidades, y fronteras nacionales en el siglo xxi. Familias chipaya en el norte chileno [Versión electrónica]. *Chungara*, 1, (48), 3-8.

Hopenhayn, M, Bello, A. y Miranda, F. (2006). *Los pueblos indígenas y afro descendientes ante el nuevo milenio*. Santiago, Chile: CEPAL.

Marx, K. (2004 [1843]). *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Mitchell, J. C. (1956). *The Kalela Dance. Aspects of social relations among urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.

Malesevic, S. (2004). *The Sociology of Ethnicity*. USA: Sage Publications.

Morales, M. y González, J. (2011). Tendencias electorales de los grupos indígenas en Chile [Versión electrónica]. *EURE*, 110, 133-157.

Morales, H. (2016). *Etnopolítica atacameña: ejes de la diversidad* [Versión electrónica]. *Estudios Atacameños*, 53, 185-203.

Poblete, D. (2010). *Movimientos y organizaciones políticas y sociales del pueblo aymara: el caso de Arica-Parinacota y Tarapacá, Chile*. Tesis doctoral no publicada. Universidad Complutense, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid.

Pairicán, F. (2014). *Malón. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago de Chile: Pehuén Editores.

Sánchez, C. (1999). *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI Editores.

Sariego, J. L. (2002). *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México, INI, INAH, CONACULTA.

Sen, A. (2008 [2007]). *Identidad y Violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz Editores.

Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Lima: Instituto de Derecho y Sociedad - Programa de Democracia y transformación global.

Stavenhagen, R. (1992). Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. *Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, (15), 123-143.

Sanhueza, M. C. y H. Gundermann. (2007). Estado, expansión capitalista y sujetos sociales en Atacama (1879-1928) [Versión electrónica]. *Estudios Atacameños*, 34, 113-136.

Tejera, H. (1994). Antropología y Cultura Política en México. En H. Tejera (Coord.), *Antropología Política: enfoques contemporáneos* (p.p. 11-35). México: Ed. Plaza y Valdés.

Tricot, T. (2009). Lumako: punto de inflexión en el desarrollo del nuevo movimiento mapuche [Versión electrónica]. *Historia Actual Online*, 19, 77-96.

Toro, S. y N. Jaramillo-Brun. (2014). Despejando mitos sobre el voto indígena en Chile. Preferencias ideológicas y adhesión étnica en el electorado Mapuche [Versión electrónica]. *Revista de Ciencia Política*, 3, (34), 583-604.

Van Kessel, J. (1980). *Holocausto al progreso: los aymaras de Tarapacá*. Ámsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.

Vargas, M. E. (1994). Educación e ideología. Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros bilingües tarascos (1964-1982). México: CIESAS-Colección Miguel Otón de Mendizábal.

Vázquez, L. (1992). *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. México: CONACULTA.

Vázquez, L. (2010). *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México: UNAM.

Valenzuela, E. y Penaglia, F. (2014). Rebeldía en Calama: desafío al orden centralista chileno en un contexto de boom minero [Versión electrónica]. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 222, (LIX), 161-185.

Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.

Weber, M. (2002 [1922]). *Economía y Sociedad*. México: FCE.

Warman, A. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: FCE.

Zárate, J. E. (1993). *Los señores de utopía*. Zamora-México: COLMICH-CIESAS-México.

Zapata, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas [Versión electrónica]. *Cuadernos interculturales*, 4, (3), 65-87.

Zapata, C. (2007a). Memoria e Historia: El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile [Versión electrónica]. *Chungara*, 2, (39), 171 - 183.

Zapata, C. (2007b). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones ABYA YALA-Centro de estudios culturales latinoamericanos, Universidad de Chile.

Zapata, C. (2008). Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista [Versión electrónica]. *Discursos/prácticas*, 2, 113-140.

FUENTES

Ortiz, M. (2013, 24 de mayo). El poder diaguita: El pueblo que tiene “contra las cuerdas” a tres megaproyectos mineros. *La Segunda Online*. Recuperado 29 de septiembre de 2017, de <http://www.lasegunda.com/Noticias/Impreso/2013/05/850025/el-poder-diaguita-el-pueblo-que-tiene-contra-las-cuerdas-a-tres-megaproyectos-mineros>

El Pensamiento emancipatorio de la coordinadora de comunidades mapuche en conflicto (CAM). Una estrategia de Liberación Nacional Mapuche. Parte I. Recuperado 29 de septiembre de 2017, de <https://www.weftun.org/ANALISIS/proyectopolitico.html>