



CONFORMACIÓN Y DINÁMICA INTERNA DEL CAMPO IDENTITARIO REGIONAL EN TARAPACÁ Y LOS LAGOS, CHILE

CONSTITUTION AND INTERNAL DYNAMICS OF THE REGIONAL IDENTITARY FIELD IN TARAPACÁ AND LOS LAGOS, CHILE

Jorge Iván Vergara¹ y Hans Gundermann²

El artículo propone un enfoque teórico y metodológico para el estudio de las identidades regionales en Chile, especialmente de sus relaciones con las identidades étnicas. Se definen y analizan dos niveles dentro de la identidad regional: las territoriales y las no-territoriales. Siguiendo este esquema se describen y comparan dos casos: el de la identidad aymara en Tarapacá y el de la identidad mapuche en Valdivia. Ello permite mostrar la pertinencia de utilizar un método histórico-comparativo; en este caso, dando cuenta del distinto lugar social de dichas identidades en cada Región, siendo la identidad aymara, a diferencia de la mapuche-huilliche, identificada con “extranjería” andina, peruana y boliviana. La identidad regional muestra también una diferente configuración, dada la fuerte impronta de la colonización alemana, que no tiene equivalentes en Tarapacá, donde hubo una mayor convivencia de nacionalidades europeas, andina y chilena.

Palabras claves: identidad cultural, regiones, etnicidad.

This article presents a theoretical and methodological approach to the study of the regional identities in Chile, especially concerning its relationships with ethnic identity. Two different levels inside the regional identity are defined and discussed: the territorial identities and the non-territorial identities. According to this framework two empirical cases are described and compared: aymara identity in Tarapacá and mapuche identity in Valdivia. That confirms the usefulness of an historical-comparative approach; in this case, to give account of the different social place of such identities in each Region. The aymara identity, unlike the mapuche one, is assimilated to Andean, Peruvian and Bolivian “foreignness”. The regional identity exhibits also a different configuration because of the strong impact of the German colonization in Valdivia, which has no equivalent in Tarapacá, where people of several nationalities: European, Andean and Chilean, coexisted in the same period.

Key words: Cultural identity, regions, ethnicity.

Tema en Estudio y Perspectiva de Análisis

La temática de las identidades regionales en Chile no ha sido objeto de una atención preferente de parte de las ciencias sociales, particularmente de la antropología, disciplina desde la cual se hacen estas reflexiones¹. Sobre todo, se echa de menos la falta de estudios empíricos y, en especial, de trabajos comparativos². Por ello, este artículo debe entenderse como una propuesta de análisis y un conjunto de hipótesis posibles de continuar desarrollándose en futuras investigaciones. Nos proponemos aquí hacer una descripción y comparación de las identidades culturales de las dos ex regiones de Tarapacá y Los Lagos desde una doble perspectiva, histórica y contemporánea, e indagar cómo se vinculan con ellas las identidades étnicas aymara y mapuche, respectivamente.

El interés por abordar estos dos casos se justifica por tres razones. En primer lugar, se trata de las dos únicas regiones del país que, desde la instauración de la división administrativa vigente en 1974, han sufrido un proceso de división interna, dando lugar a la formación de dos nuevas regiones: las de Arica-Parinacota y de Los Ríos, lo que suscita la pregunta por las diferencias y rivalidades que existían entre las provincias constituidas ahora en regiones independientes. Asimismo, ambas están vinculadas a macrorregiones o áreas territoriales con muy distinta configuración histórica, política y económica: el Norte Grande y el centro-sur de Chile, lo que hace más interesante su comparación. En tercer y último lugar, cuentan con una importante población indígena, cuya relación con la sociedad regional mayor es fundamental en todos los aspectos de su vida: economía, organización social, política

¹ Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad de Antofagasta, Antofagasta, Chile. Av. Universidad de Antofagasta N° 02800, Casilla 170, Antofagasta, Chile. jorgeivan.vergara@uantof.cl

² Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM), Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile. Calle Gustavo Le Paige N° 380, San Pedro de Atacama, Chile. hgunder@ucn.cl

y territorial, pero también en su cultura, que es el aspecto que abordaremos aquí. Se trata de poder determinar el lugar social de la etnicidad aymara y mapuche-huilliche en cada identidad regional. Como en toda comparación entre casos, no es posible mantener un equilibrio completo en cada punto o aspecto, por lo que, en ciertos momentos, profundizaremos más en uno que en otro.

Se requiere enfrentar también el problema de cómo abordar el análisis, reflexionar sobre la pregunta misma respecto de la identidad regional. Provisoriamente, la definimos como una forma compleja de identidad cultural; o sea, constituida por relaciones entre distintos niveles y que contiene también subidentidades³. Con ello se busca evitar el error conceptual más frecuente en las interpretaciones sobre las culturas regionales: asociar cada región con *una* formación cultural y *un* tipo humano específicos. Si bien es cierto que esta visión admite que hay diferencias culturales entre las regiones, niega la diversidad interna, su heterogeneidad, cuando de hecho en toda región y colectividad social coexisten varias identidades culturales (Larraín 2000:74-75, 2001:39). Se debe, pues, asumir el carácter plural de las identidades a nivel colectivo e individual. Esto no excluye la generación de conflictos personales y grupales en torno a la elección y la jerarquía de lealtades entre ellas (Nussbaum et al. 1997).

La concepción que acabamos de criticar alcanzó su mayor desarrollo con los escritores y ensayistas del –entendido genéricamente y sin pretender rigurosidad crítico-literaria– neocriollismo chileno: Nicomedes Guzmán, René León Echaíz; Mariano Latorre, y, en el Norte Grande⁴, Mario Bahamonde, Nicolás Ferraro, Luis González Zenteno y Andrés Sabella, además del aporte de escritores de la generación posterior como Benjamín Subercaseaux y Manuel Rojas. Siendo sus obras de reconocida calidad literaria, aportaron las interpretaciones más difundidas e influyentes de las culturas regionales y su relación con la cultura “nacional”, las que, sin embargo, resultan cuestionables desde una perspectiva actual que asuma la historicidad y el carácter relacional de las identidades sociales, como se ha planteado en el debate teórico del Norte y de América Latina sobre dichas identidades⁵.

Al mismo tiempo que plantea la existencia de una identidad nacional chilena, el neocriollismo reconoce que existen en nuestro país culturas regionales, cada una de las cuales posee una configuración propia y

distinta, la que es considerada como un resultado espontáneo y único de la combinación de factores geográficos e históricos⁶. En ocasiones, el ímpetu regionalista llega tan lejos como para sostener que esta peculiaridad no sólo distingue a la región del resto del país, sino que es completamente excepcional en el mundo. Así, en esta veta, el conocido arqueólogo e historiador Lautaro Núñez afirma que Tarapacá es “un territorio bastante singular, en donde las condiciones de adaptación, desarrollo y continuidad fueron absolutamente originales” (Núñez 2004:165). Ignora, así, que procesos similares se han dado en la actual Región de Antofagasta y en otras áreas desérticas del planeta. Con ello, se pone en evidencia una impronta romántica que siempre tuvo el neocriollismo: la idea de que cada pueblo tiene una personalidad propia (un *ethos*, dice L. Núñez) que lo distingue del resto, planteamiento formulado originalmente por Herder, el padre del romanticismo alemán (véase Taylor 1993:49 y ss.; también Crang 2004:67-75).

Íntimamente vinculada con el paisaje y la historia, en cada gran área geográfica se conformaría una cierta psicología o mentalidad colectiva característica que participa, eso sí, de la cultura nacional. Mariano Latorre, uno de los mejores representantes de esta escuela, sostiene que “la multiplicidad es el carácter del paisaje chileno. Y múltiple es, también, la psicología de un poblador, pero paisajes y hombres son uno en su peculiaridad”. Por ello, agrega el autor, “es difícil, si no imposible, plasmar un arquetipo de raza, desde el punto de vista artístico” (Latorre 1955:8). Ello no es impedimento para que distinga dos grandes tendencias psicológicas presentes entre los chilenos, las que se encarnan en el huaso y en el roto. Mientras el primero está enraizado en su tierra y es políticamente conservador; el roto no se siente ligado al suelo natal, que abandona con frecuencia, y su actitud política es anárquica y revolucionaria. Entre ellos se ubica la clase media, “que busca en vano su posición en la vida chilena” (Latorre 1955:9).

Otros intelectuales de esta corriente ponen el acento en las personalidades propias de ciertas áreas, como lo hizo René León Echaíz, en su conocida caracterización del huaso como el tipo humano propio del Chile central (León Echaíz 1955). Ya en 1909, el escritor antofagastino Eulogio Gutiérrez había distinguido 19 “tipos chilenos”, caracterizados principalmente a partir de su actividad laboral y su lugar en la estructura social, a los que otro conocido

literato de la región, Andrés Sabella propuso, en 1955, agregar dos tipos claramente vinculados a áreas regionales: “El Chilote” y “El Maulino”. En el caso del “Pampino”, la figura considerada más representativa del Norte Grande, consideró necesario diferenciar dos “variantes” dentro de él, la del iquiqueño y la del antofagastino (Sabella 1955:47-65)⁷.

Contrariamente a lo sostenido por los autores anteriores, intentaremos mostrar que en toda región coexisten diversas identidades culturales, entre las cuales se producen siempre tensiones por la apropiación simbólica de “lo regional”; y, por ende, la identidad regional es siempre heterogénea y, además, conflictiva⁸. Naturalmente, aquí se presenta el problema de si las regiones político-administrativas se corresponden con áreas culturales propiamente dichas o “regiones culturales”. Nuestra respuesta tendría que ser negativa: dichos límites se han establecido sobre la base de consideraciones políticas, económicas y de gestión, sin tomar en cuenta antecedentes culturales e históricos o, al menos, estos no han tenido mayor importancia.

Cabe entonces preguntarse *si se pueden* y, de ser así, *cómo*, identificar los límites de las regiones culturales. El intento de Samuel Huntington (1993) de establecer cartográficamente los ámbitos territoriales de las grandes civilizaciones que existirían en el mundo actualmente muestran lo problemático que resulta definirlos, habida cuenta de las migraciones entre distintos continentes y países, los desplazamientos internos, el activo intercambio cultural que se observa en todo el globo y el impacto de la internacionalización de la cultura de masas proveniente del Norte. Siendo así, y a falta de un criterio mejor, tomaremos como punto de partida las delimitaciones administrativas regionales y veremos si es posible identificar dentro de ellas ciertas identidades colectivas que hayan participado históricamente de un imaginario regional reconocido y aceptado como válido por los sectores sociales que allí habitaron y habitan.

Dado el marcado centralismo que ha caracterizado nuestra historia republicana, se debe considerar necesariamente la relación de dicho imaginario con el Estado central y su modelo de cultura nacional. Sin embargo, y esta aspira a ser una de las contribuciones del trabajo, queremos mostrar que las identidades regionales no se pueden entender exclusivamente en función de la relación con dicho Estado, sino que tienen una dinámica interna que no ha sido prácticamente objeto de análisis.

Temporalmente, y tratándose de un ensayo, no establecemos una delimitación rígida, comprendiendo aproximadamente desde la segunda mitad del siglo XIX hasta fines del siglo XX, sin considerar los cambios más recientes; por ejemplo, la mayor valorización que, desde el Estado y los gobiernos regionales, han recibido en las dos últimas décadas las culturas indígenas en el país, lo que ha tenido un fuerte impacto entre los aymaras de Tarapacá y los mapuche-huilliches de la Región de Los Lagos⁹, potenciando procesos de etnogénesis y de reorganización étnica. Al mismo tiempo, es necesario advertir que la exposición no sigue siempre y necesariamente un hilo cronológico lineal, con el fin de favorecer las comparaciones entre los casos. En términos de Wittgenstein (1989 [1967]: 37; 2001:68): se trata de proporcionar una “visión de conjunto” que nos permita apreciar mejor las relaciones entre los fenómenos (véase también los comentarios de Ginzburg 2003 [1989]:43-49)¹⁰.

Nuestra perspectiva es empírica y teórica a la vez. Por un lado, nos interesa contribuir a llenar un vacío de información y conocimientos sobre dicha relación, especialmente en el caso de Chile, donde el interés por la cultura regional y la indígena se han dado en forma separada. Por otra parte, queremos enriquecer el análisis de las identidades étnicas incorporándole una nueva dimensión: su vinculación con el espacio social regional, contribuyendo a superar el tratamiento de la etnicidad como un fenómeno fundamentalmente interno de los grupos indígenas. Nuestro supuesto teórico es que la etnicidad y la identidad étnica sólo pueden ser adecuadamente comprendidas en el marco de las relaciones de los pueblos indígenas con las sociedades regionales y nacionales y, en otros casos, dentro del contexto internacional. Sin pretender, en modo alguno, dar cuenta del debate contemporáneo sobre la etnicidad en la antropología, intentaremos explorar una de las vetas abiertas por ella: descentrar el análisis desde la comunidad rural o local (aldea o tribu, según las nomenclaturas clásicas) hacia el tratamiento de un espacio territorial interétnico, el de la sociedad regional, abriéndonos hacia la historia como una fuente de apoyo fundamental. Ello correspondería, *mutatis mutandis*, a lo que Clifford llama “etnografía multifocal” (Clifford 1999:29-64). En nuestro caso, daremos énfasis a la reconstrucción de las historias regionales que, en el marco de relaciones fundamentalmente asimétricas respecto del Estado nacional y las élites regionales, han determinado el

actual lugar social de la identidad indígena en los dos casos estudiados.

Partiendo de las determinaciones conceptuales recién expuestas, llevaremos a cabo la descripción y comparación de las identidades aymara y mapuche en Tarapacá - Arica-Parinacota y Los Ríos - Los Lagos, respectivamente¹¹. Estas regiones han sido habitadas desde tiempos precolombinos por dichos pueblos y en ellas ha tenido lugar una larga convivencia con otros grupos étnicos y, posteriormente, con la sociedad dominante de origen hispano o criollo. Es precisamente esta convivencia la que colocaremos en el centro de la discusión, en la misma medida en que, conforme a lo planteado anteriormente, la vinculación entre distintas identidades colectivas debe ser entendida como relaciones entre relaciones¹². Asumir cabalmente esta tesis supone que el estudio de casos específicos no se agota en sí mismo, sino que requiere también la elaboración de una conceptualización capaz de dar cuenta de situaciones diferentes, haciéndolas comparables¹³. Por ello, no buscaremos caracterizar lo que haría peculiar y única a cada una de estas dos regiones, sino que concentraremos el análisis en la dinámica regional interna, en las relaciones entre las distintas identidades culturales, para luego llevar a cabo comparaciones entre las regiones. Nuestras fuentes son de cuatro tipos: estudios monográficos sobre una y otra región, testimonios históricos, observaciones realizadas *in situ* y, sobre todo para caracterizar el imaginario cultural regional, ensayos elaborados por literatos e intelectuales regionales y nacionales, los que, por razones antes explicadas, constituyen la producción intelectual más influyente respecto del tema. Es necesario explicar las observaciones que se hacen respecto de aspectos de la vida cotidiana de las regiones en estudio, que si bien no forman necesariamente parte de registros sistemáticos llevados a cabo en estadías de terreno temporalmente delimitadas, o sea, no son observaciones controladas, corresponden a experiencias adquiridas a lo largo de muchos años de vida en ella. Si este tipo de descripciones no fuera válido en las ciencias sociales, habría que dejar fuera toda la obra fenomenológica de Simmel, Sartre y Schutz y buena parte de la considerada por algunos comentaristas –entre ellos, por Clifford Geertz–, la mejor obra de Lévi-Strauss: *Tristes Trópicos* y otros muchos trabajos valiosos. Sin embargo, hemos intentando integrarlas dentro de una discusión metódicamente rigurosa respecto de

los temas tratados, entendiendo por “método” no las técnicas de investigación, sino la construcción del objeto de estudio, como lo han planteado los críticos del empirismo sociológico (o antropológico) como Marx, Durkheim, Adorno, Bourdieu, Giddens y otros.

Las Identidades Territoriales

En nuestra perspectiva, la identidad regional constituiría lo que, siguiendo a Bourdieu, puede denominarse “campo regional”, el que está conformado por distintas identidades que pueden ser ordenadas de acuerdo a dos grandes ejes, uno territorial y otro no espacial. Considerando que “la alteridad es función de la distancia” (Boia 1997:48), en el primero de ellos podemos reconocer varios niveles de apropiación simbólica del espacio regional, los que no deben ser entendidos como expresión de límites objetivos, materiales de pertenencia territorial. Hemos identificado cinco: barrio, localidad o pueblo, ciudad, área y región.

En Iquique, los barrios tuvieron una gran importancia hasta inicios o mediados de la década de 1970, importancia que en parte aún conservan (González 1995a:86; Guerrero 2002b:23-32). Por sobre ellos se encontrarían las identidades locales asociadas a antiguos pueblos de indios como Pica, Camiña o Isluga, etc. En el caso de Los Lagos, y por razones conocidas, existe una mucha mayor densidad demográfica y cercanía entre los lugares poblados, lo que explica la existencia de numerosos pueblos o ciudades pequeñas asociados a las aldeas o ciudades mayores. Por ejemplo, Paillaco, a Valdivia; Mehuín, a San José de la Mariquina; Maicolpué y Bahía Mansa, a Osorno. Tenemos, además, La Unión en la Provincia de Valdivia, y Río Bueno, en la de Osorno, junto con todos los poblados ubicados a la orilla de los lagos, que están vinculados más estrechamente a villas cabeceras (Futrono, para Lago Ranco; Panguipulli, para el lago homónimo y el Riñihue; Puerto Varas, para el Llanquihue). En un nivel superior están las identidades urbanas, esto es, relativas a las ciudades; en el caso de Tarapacá, especialmente Arica e Iquique, “eternos rivales”, como afirma el sociólogo iquiqueño Bernardo Guerrero¹⁴. Algo parecido se da entre Valdivia y Osorno, en la X Región.

Hay varias similitudes entre las dos regiones que nos interesa destacar. Como dijimos al comienzo, tanto en Arica como en Valdivia se formaron

movimientos ciudadanos en pro de la separación de la región mayor y su transformación en regiones independientes, lo que dio más visibilidad a sus casos en los gobiernos centrales. En ambas se trata de ciudades que habían sido los polos de desarrollo regional y que perdieron esa calidad antes o a partir del momento en que dejaron también de ser la capital administrativa. Como se recordará, hasta principios de los años setenta, Arica era la ciudad económicamente más pujante del extremo norte del país, condición que perdió en favor de Iquique, que había experimentado desde el colapso de la industria salitrera, hacia 1930, una larga y aguda crisis. Con la creación de la Zona Franca y el auge de la explotación pesquera y, posteriormente, minera, Iquique comenzó a experimentar un rápido crecimiento poblacional y económico, mientras en Arica se inició una postración relativa que perdura hasta hoy.

Valdivia y Osorno fueron fundadas en los primeros años de la conquista hispana y destruidas por el alzamiento mapuche de 1599-1603. Valdivia fue refundada en 1645; Osorno lo fue un siglo y medio después, en 1793. La colonización alemana, llevada a cabo a mediados del siglo XIX, reforzó la preeminencia de Valdivia. Los colonos fueron agentes de modernización de la estructura socio-económica y productiva de la Región y pioneros del desarrollo industrial, cuyas tres ramas principales fueron la cervecería, las destilerías y las curtiembres (Blancpain 1985:118-120). Pero a principios del siglo XX, con la llegada del ferrocarril y la plena integración al resto del país, la actividad industrial germana decayó enormemente. De acuerdo a la tesis habitual, ello sería consecuencia del aumento de los impuestos al alcohol de grano, las nuevas tasas de flete hacia Alemania y la crisis inflacionaria desatada después de la caída de Balmaceda (Blancpain 1985:123). Sin embargo, un historiador contemporáneo sugiere, convincentemente, la relevancia de otros factores, entre ellos el agotamiento de los recursos naturales, muy abundantes al inicio, y el término de las exenciones fiscales de las que habían gozado los colonos y sus descendientes (Almonacid 1996). Cualquiera haya sido la causa, el hecho es que la industria valdiviana perdió gradualmente terreno, situación que el terremoto de 1960 agudizó, dejando a la provincia en una situación de relativo estancamiento económico, que comienza a revertirse en la década de 1990 con el auge de la explotación forestal y de la salmonicultura.

En la provincia de Osorno¹⁵ se produjo hacia 1920 una reconversión productiva hacia la ganadería (Peralta 1991). Ella se acompañó de la aparición de dos instituciones que no habían existido hasta entonces en la zona: el latifundio y la inquilinización (o campesinización forzosa) de la mano de obra, en buena parte huilliche, en “los fundos en poder de los descendientes de los colonos alemanes” (Molina y Correa 1998:112, n.173; también Bengoa 1990:183-207; Lespai 2007). Osorno adquirió, así, en pleno siglo XX, un perfil cultural equiparable al de las provincias agrarias del centro del país. Valdivia, en cambio, mantuvo su carácter más cosmopolita y urbano, adoptado ya a inicios de la colonización alemana. En efecto, entre los inmigrantes germanos allí establecidos había un mayor número relativo de profesionales e industriales, además de algunos destacados científicos. Durante el siglo XX, y sobre todo a partir de la fundación de la Universidad Austral en 1954, la ciudad reforzará su jerarquía cultural dentro de la Región.

La Dinámica Interna del Campo Regional

Nos concentraremos ahora en la dinámica identitaria regional interna, buscando reconocer qué elementos y relaciones la conforman. Distinguimos antes dos ejes de articulación identitaria: uno territorial, que puede ordenarse en niveles “inferiores” y “superiores” de acuerdo a su mayor o menor amplitud espacial; y un eje horizontal, correspondiente a las identidades culturales no territoriales o transregionales, que cruzan todo el espacio social regional y están también presentes en otras regiones o países. Por ejemplo, la identidad aymara en Tarapacá puede considerarse transversal en cuanto es parte de una cultura pan-aymara que comprende tres países: Chile, Perú y Bolivia¹⁶. A su vez, hasta antes de su ocupación definitiva por los respectivos ejércitos republicanos, el territorio mapuche abarcaba vastas regiones del centro sur de Chile y de la Patagonia argentina (el llamado *puelmapu*). La memoria de haber formado parte de un mismo espacio y pueblo, divididos hoy en dos países, sigue presente en las organizaciones y comunidades mapuches actuales de ambos lados de la cordillera.

De acuerdo a lo dicho, la identidad regional está conformada por un conjunto heterogéneo de identidades culturales que pueden ser diferenciadas de acuerdo a los dos ejes señalados. Estamos frente a una dinámica compleja, en el sentido en que se

entiende dicha noción en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann:

Llamamos complejo a un sistema que para operar se ve forzado a poner en marcha una selección. La complejidad no sólo se determina por el incremento cuantitativo de los elementos, sino por el hecho de que para realizar una operación, estos sistemas se ven coaccionados a seleccionar entre sus propios elementos: un sistema complejo no puede poner todo en marcha al mismo tiempo (Torres 1993:18; véase también Luhmann 1996:137-143).

Según lo anterior, no todas las identidades ni todas las relaciones entre ellas pueden activarse simultáneamente. En determinados momentos y circunstancias, algunas aparecerán en primer plano, mientras las demás quedarán en un estado latente dentro del horizonte de posibilidad del sistema. Lo mismo puede decirse de las relaciones entre ellas.

Por otro lado, y desde la perspectiva de Bourdieu, puede afirmarse que dichas relaciones conforman también una jerarquía de poder. El papel o lugar de cada identidad en el conjunto o campo regional variará conforme se modifiquen las relaciones de poder, siendo aquellas identidades asociadas a los grupos dominantes las que tenderán a constituirse en portadoras de sentido y de unidad de la cultura regional. O sea, se harán hegemónicas, conforme al sentido gramsciano de la noción, como capacidad de interpelación y de sentido (y, en este aspecto, capaz de dotar de unidad a los acontecimientos y los actos) por sujetos históricos en torno a una concepción de mundo (Gramsci 1970:11-37). En síntesis, la idea de campo identitario intenta dar cuenta de ambos aspectos: la complejidad interna y la relación de dicha complejidad con el fenómeno de la hegemonía cultural, que debe entenderse, a su vez, como un aspecto de las relaciones de poder, obviamente, sin reducirse a ellas.

¿Qué pasa si relacionamos los dos aspectos, las identidades territoriales con las no territoriales o transregionales? Aquí aparece una cuestión interesante. Por ejemplo, podemos vincular la identidad de género con la identidad étnica aymara, al menos en su expresión propiamente regional. Tendremos, por tanto, una identidad de la mujer y del hombre aymaras así como en el sur de Chile o en el mismo Santiago, podemos describir la identidad femenina

y masculina mapuche, analizar las relaciones entre ellas y compararlas con respecto a las de otros pueblos indígenas. De manera que si se ignora una de las dimensiones, la relativa a los niveles de la identidad regional o la que corresponde a las identidades transregionales, se obtiene una representación incompleta del campo identitario correspondiente.

Con arreglo a lo expresado, la pregunta respecto a cuáles son las identidades culturales en relación y qué peso mayor o menor tiene una u otra, no es algo que pueda responderse abstractamente, sino que requiere abordar contextos históricos y culturales concretos. Por ejemplo, se ha estudiado la coexistencia de identidades étnicas (aymara y, sobre todo, quechua) con identidades, discursos y organizaciones de clase entre los trabajadores pampinos durante la época de oro de la explotación del nitrato (González 1995b, 1998a, 1998b, 2002 [1991], 2006). Entre los aymaras que trabajaron en las salitreras convive una identidad política obrera, con sus características reivindicaciones de clase y su fuerte orientación al progreso y un discurso mítico andino; o sea, una concepción del tiempo y del orden social totalmente diferentes¹⁷. Este ejemplo nos muestra, además, que la coexistencia de identificaciones colectivas puede presentar importantes inconsistencias, pero que ello no se traduce necesariamente en un conflicto interno.

Identidad Regional y Nacional

Se pueden plantear algunas conjeturas respecto a la relación entre las identidades regionales, nacionales y étnicas en los dos casos abordados. A nuestro modo de ver, Tarapacá tiene respecto de la identidad nacional una posición bastante peculiar. En primer lugar, aquí la identidad nacional chilena es relativamente nueva, ya que se introdujo con la anexión chilena del territorio y tuvo que imponerse por sobre otras lealtades nacionales y regionales ya existentes (Podestá 2004:294-298). De todos modos, tenía una presencia anterior en la afluencia de obreros y población chilena a la minería del desierto y a la costa nortina, entonces peruana¹⁸. Tarapacá sería, pues, una región de nacionalización chilena tardía¹⁹. Al mismo tiempo, es evidente que en esta región existe un fuerte nacionalismo, inclusive mayor que en otras zonas del país (González 1997)²⁰. Recordemos lo ocurrido una década atrás, cuando el entonces Intendente Regional, Jorge Tapia Valdés, estableció una normativa que prohibía en los

colegios “realizar cualquier tipo de manifestaciones de carácter militar”, lo que afectaba a las bandas de guerra escolares de Arica e Iquique. La iniciativa despertó el categórico rechazo de muchos establecimientos educativos y de la comunidad regional, e incluso la presentación de un recurso de protección ante la Corte Suprema²¹. En contextos sociales de nacionalismo acentuado como este, las diferencias nacionales se reproducen y los límites se refuerzan: en pocos lugares de Chile la condición de extranjero (la referencia a “boliviano” y “peruano” es, aquí, obligada) es objeto de una demarcación tan definida y continuamente se crean, difunden y mantienen estereotipos y prejuicios asociados a ella. Por tanto, el regionalismo tarapaqueño no significa rechazo de lo nacional, pero sí del centralismo y, puede entenderse como una reivindicación exacerbada de “chilenidad”.

Un aspecto particularmente interesante de analizar son las relaciones entre las distintas nacionalidades que convivían en Tarapacá durante el período de auge del salitre, las que no parecen haber tenido un sello predominantemente conflictivo sino hasta la segunda década del siglo XX, cuando el gobierno chileno dio inicio a la “chilenización” de toda la región y se formó un movimiento civil violentamente antiperuano, las ligas patrióticas (González 2004)²². Ya antes de la Guerra hubo disturbios en distintas oficinas y pueblos, principalmente entre chilenos y bolivianos, “las dos primeras mayorías entre la fuerza laboral tarapaqueña” (Pinto 1998:95). Se pueden mencionar, entre otros, los casos de 1860, en “Perigallos y Compañía”; en 1862, en Tocopilla; en 1870, en La Noria y en 1876, en el mineral de Caracoles (Pinto, 1998:76-80, 94-95). También en la ciudad de Iquique se dieron situaciones de xenofobia y abusos hacia la población chilena, que llevaron al gobierno de Chile a facilitar su retorno al país a inicios de la década de 1870 (Donoso 2003:86-92). Finalizada la contienda, las tensiones se mantuvieron por cierto tiempo, especialmente en lo que respecta a la acción gubernamental, orientada al restablecimiento de la explotación del salitre bajo condiciones favorables al gobierno chileno y al dominio político de la ciudad y la región circundante. Entre otras medidas, cabe mencionar el control sobre los medios de prensa de origen peruano, el estímulo al retorno de los trabajadores chilenos expulsados al declararse la guerra y el desalojo de los peruanos y bolivianos que habían servido como soldados en la contienda, aunque en

los hechos, y debido en parte a la falta de mano de obra, muchos retornaron a trabajar en las salitreras (Donoso 2001:200-204).

Pese a todo lo anterior, no se puede sostener que haya habido un clima de enfrentamiento entre las nacionalidades presentes en Tarapacá. Por el contrario, existen testimonios que dan cuenta de una gran solidaridad entre trabajadores pampinos de distintos orígenes. Lo ocurrido en las horas previas a la masacre de la Escuela de Santa María de Iquique, en diciembre de 1907, puede considerarse la confirmación más extraordinaria y dramática. Como se recordará, estando los obreros congregados en el edificio, los cónsules boliviano y peruano acudieron a pedirle a sus connacionales retirarse del lugar, a lo que estos se negaron (Devés 1989:172-174; Palacios 2007 [1908]:66-67). Aunque la negativa fue, obviamente, un acto de solidaridad de clase, también da cuenta de una lealtad que se sobrepone a las diferencias nacionales. Sería la última gran manifestación del internacionalismo obrero-pampino en Tarapacá antes de la arremetida del proceso de chilenización (González 2007:233).

Piénsese ahora en el segundo caso, la Región de Los Lagos y, sobre todo, en la provincia de Valdivia²³. Se trata de una zona colonial, por lo que su adscripción a Chile es una cuestión resuelta mucho antes que en Tarapacá y con una gran continuidad histórica. Sin embargo, en Valdivia hubo una conciencia regional muy marcada, existiendo entre 1826 y 1831 un importante movimiento federalista (Guarda 2001:474-478). Según señala un cronista contemporáneo, hasta mediados del siglo XIX, “sus habitantes eran mencionados únicamente como “valdivianos” y se hablaba de Chile como si se tratara de otro país donde iban a tramitar sus diligencias” (Busch 1973:14; también Golte 1973:19)²⁴. Domeyko relata que, en 1845, al visitar el antiguo fuerte español de San José de la Mariquina, el funcionario local le dijo: “Cuando llegó la patria... expulsaron la guarnición, al misionero y se acabó todo” (Domeyko 1978 [1962-1963]:738, 2002:249). Medio siglo después, la situación no habría cambiado. De acuerdo a Rudolf Philippi: “he oído decir todavía a los valdivianos: no somos chilenos, somos valdivianos, y si alguien viajaba a Concepción o Valparaíso, decía que viajaba a Chile” (1946:20, 1950:15).

La historia colonial tiene poca importancia en el imaginario regional, más allá de la rememoración

de las luchas con los mapuches o de la refundación de Valdivia y de Osorno. Lo que ocupa el papel central en él es la colonización alemana llevada a cabo entre 1850-1880, aproximadamente, a la que se le atribuye el mérito de haber sacado a Valdivia y a toda la región de su estancamiento secular. La historiografía regional ha contribuido a la difusión y preservación de este verdadero mito histórico, que surgió pocos años después de iniciada la colonización, y ha sido compartido por extranjeros y chilenos de otras zonas²⁵. Por ejemplo, el alemán August Ernst, que visitó la Colonia de Llanquihue a fines de 1857, siete años después de establecida, afirmó que: “Toda la provincia de Llanquihue, particularmente Puerto Montt, debe gran parte de su acelerado progreso a la inmigración alemana, aun cuando el gobierno chileno también ha hecho lo suyo” (Ernst 1863:25).

Otro alemán, el escritor y viajero Friedrich Gerstäcker, quien estuvo en la zona en 1860, alabó la industriosisidad de sus compatriotas instalados en Valdivia, que contrastaría marcadamente con la actitud de los pobladores chilenos que, siguiendo una “antigua, estúpida y orgullosa creencia española”, creen que “el trabajo deshonra” (Gerstäcker 1863:311). En Valdivia, Osorno y Llanquihue, la valoración de la colonización alemana como gran hito fundador del progreso regional equivale, en cierta forma, al papel que se le confiere al Estado chileno en Tarapacá, donde encontramos población extranjera de distintas nacionalidades, sin que ningún grupo específico (ingleses, croatas, chinos o italianos, entre los principales) haya tenido el peso social y cultural que tuvieron los inmigrantes germanos y que tienen aún, en cierto grado, sus descendientes en estas regiones, aunque hasta inicios de siglo la presencia inglesa en Tarapacá parece haber sido muy marcada. En efecto, los ingleses eran los dueños de la mayor parte de las oficinas salitreras (61 de 167 en 1912-1913) y contaban con una iglesia y un club propio, además de ser los fundadores de la primera logia masónica de la ciudad, en la que, según decía un viajero de esa nacionalidad, Francis G. Maitland en un libro publicado en 1914, se hablaba “tanto el español como el inglés”, que “es el idioma extranjero que más se enseña en las escuelas. Lo siguen el francés y el alemán. El lenguaje es tan conocido y entendido que muchos comerciantes exhiben sus avisos sin darse el trabajo de traducirlos al castellano” (Bravo-Elizondo y González 1994:118-120).

Así, y al igual que Valdivia hasta la segunda década del siglo XX, Iquique aparecía a los ojos del visitante como una ciudad marcada por el sello de lo extranjero: inglés, oriental (chinos) y andino (peruano). El pensador venezolano Mariano Picón Salas (1972 [1933]:302) nos dejó una vívida descripción de Iquique después de la última crisis salitrera²⁶ como una ciudad de frontera, donde “algo de peruano subsiste aún en medio del capitalismo chileno-gringo del antes animadísimo puerto...”, agregando que:

siendo ya una ciudad chilena, conserva de su pasado y su clima algo de color peruano; es como Arica, una especie de ciudad fronteriza. El capitalismo llegó a Iquique con la gran industria salitrera, pero no extinguió del todo su prehistoria popular, que aún alienta en el colorido y rumor de su mercado, los ojos de las mujeres o el aliño de su cocina...El mercado de Iquique es como un puente rumoroso donde parecen encontrarse rostros y frutos de tres países limítrofes. La india boliviana, la “chola” que ya duplica sus “eses” al modo del Perú, el carnicero chino, el chileno norteño, aquí desembocan en la animada feria de frutas, mariscos y carnes (Picón-Salas 1972 [1933]:304).

De este modo, concluye Picón Salas (1972 [1933]:304-305), en una veta integracionista que fue desarrollada posteriormente por Jorge Soria, el ex caudillo de Iquique: “Iquique y su mercado realizaban... el encuentro y la fusión popular y cordial de varias Américas; anticipándose a los políticos se prefiguraba un íntimo y pintoresco bloque del Pacífico”.

Las Relaciones de la Identidad Regional con la Identidad Indígena

La comparación previa nos ha mostrado la diferente relación entre la identidad regional y la identidad nacional en los dos casos en discusión. Lo mismo puede decirse del vínculo entre la identidad regional y la identidad étnica o, en otras palabras, respecto al lugar social del mundo indígena dentro del campo regional. En Tarapacá existe una importante población aymara que, de acuerdo al último censo, ascendería a 40.700 personas. La mayor parte (aproximadamente 2/3) vive en los centros

urbanos, mientras el resto se distribuye entre el altiplano, los valles precordilleranos y los valles y oasis del desierto.

Hay tres elementos importantes de destacar en relación con la identidad étnica de los aymaras tarapaqueños. Primero, más que una identidad genérica “aymara”, lo que ha predominado históricamente son las identidades locales, siendo la adscripción a un mismo pueblo y una misma cultura un fenómeno reciente y, en buena parte, inducido por la política estatal de reconocimiento étnico iniciada en 1990. En segundo término, desde la anexión de Tarapacá a la nación chilena, la condición de “indio” se asocia a ser extranjero, específicamente boliviano o peruano. Es común que los aymaras de la región o los inmigrantes indígenas de dichos países sean llamados “paisanos”, “llamos”, “paitocos” o “cholos”. Estas mismas denominaciones discriminatorias se utilizan para referirse a los habitantes de Perú y Bolivia; los “indios” de acá se asemejarían, serían del mismo tipo que (muchas de) las personas de origen o nacionalidad boliviana y, hasta un cierto grado, peruana. Algunos antecedentes históricos nos permitirán corroborar lo dicho.

El oficial británico John Miller, que participó en las luchas por la Independencia de Chile y Perú, se refiere a la tripulación chilena embarcada en los buques como “cholos, ó paisanos del pais que jamas habian visto el mar” (Miller 1997 [1829]:200). El término se utilizaba, así, para designar a connacionales de origen popular y sin connotaciones negativas. Hacia la Guerra del Pacífico, designaba únicamente, y en tono despectivo, a la población peruana. El soldado chileno Abraham Quiroz llama “paisanos” a los habitantes bolivianos de Calama y San Pedro de Atacama, mientras que a los soldados peruanos contra los que combatió en Tacna los denomina “cholos”; “La derecha de los cholos nos sobrepasó...o si no los cholos nos habrían tomado entre dos fuegos...Cuando nos acercamos, los cholos arrancaron como cuando salen ratones de las cuevas” (Quiroz 1976 [1879-1884]:59, 79-80). El capitán Patricio Larraín ([1880] 2000:188), por su parte, se refiere a los soldados peruanos de la batalla por Miraflores, en Lima, como “estos malditos cholos”.

Posteriormente, estas categorías comenzaron a utilizarse respecto de los aymaras de Tarapacá, así como de los atacameños de la actual Región de Antofagasta, lo que corrobora que en el Norte Grande lo indígena no connota sólo una condición social inferior, como en el resto del país, sino

también “extranjería” andina. Como consecuencia, las identidades aymara y chilena son vistas en principio como antagónicas, lo que no ocurre con los mapuches, que son considerados “los primeros chilenos” u “origen de la raza”, aunque eso no evita que también se les discrimine por su “atraso”, “incultura”, etc.

En tercer lugar, y en gran medida en respuesta al proceso recién descrito, los aymaras tarapaqueños reivindican activamente su condición de “chilenos”:

Los aymaras aprenden desde niños a marchar y desfilar marcial y gallardamente; las iglesias tienen pintadas cintas tricolores en sus paredes; el escudo nacional se encuentra junto a las imágenes del sol y la luna en las “chapeaduras” de plata de los arcos de mulas...Sin duda, se ha conseguido que los aymaras se “sientan” chilenos y que lo manifiesten (González 2000:275).

En síntesis, las prácticas disciplinarias estatales destinadas a crear una conciencia nacional chilena entre los aymaras han sido eficaces. El régimen militar las reforzó a través de la inculcación de ideas y valores patrióticos en las escuelas, operativos cívico-militares en las localidades andinas, celebración de fiestas nacionales, etc. Por ejemplo, en febrero de 1974, dieciocho escolares de Cariquima, localidad altiplánica ubicada en la actual comuna de Colchane y fronteriza con Bolivia, fueron invitados por la Junta Militar de Gobierno a visitar Iquique y Santiago²⁷. Una invitación similar recibieron treinta alumnos de la Escuela de Camiña, en la precordillera, por parte del Regimiento Dolores. Esta vez el paseo se limitó a Iquique e incluyó, entre otras actividades, la asistencia al desfile del 21 de mayo y visitas a buques de la Marina²⁸. Contrariamente, la Unidad Popular es recordada por algunos pobladores de la comuna de Colchane como un tiempo de afrenta al orgullo nacional. Al ir a hacer compras al otro lado de la frontera, los comerciantes bolivianos se burlaban del poco valor que tenía entonces la moneda chilena. Vendedores y compradores eran aymaras, lo que en este caso corrobora el mayor peso de las identidades nacionales sobre las étnicas, inclusive cuando se acostumbraba (y se acostumbra) a hacer las transacciones en lengua vernácula. Ello, naturalmente, no niega que entre ambos grupos (como también entre los aymaras de Perú) exista un sentido de pertenencia asociado a la lengua,

la música, las fiestas –lo cultural, en general– y una historia ancestral y mítica compartida, así como, en los casos de organizaciones o líderes étnicos, haya coincidencias importantes en sus reivindicaciones políticas y culturales, pero que, precisamente en estos espacios fronterizos, tienden a quedar en un segundo plano y no excluyen conflictos intraétnicos. Debe recordarse que, con excepción de ciertas iniciativas puntuales –como los congresos de cultura y lengua aymara que se llevan a cabo en los distintos países alternadamente– o en reuniones de líderes políticos a nivel continental o internacional, no existen mayores vínculos orgánicos entre los distintos segmentos “nacionales” del pueblo aymara. Algo similar puede decirse de las organizaciones mapuches entre Argentina y Chile, si bien en los últimos años se han ido generando contactos de distinto tipo que, probablemente, nunca desaparecieron del todo. No debe olvidarse que la conquista del territorio mapuche, que comprendía una vasta zona del sur de ambos países, es mucho más reciente que la del pueblo aymara, aunque su división actual en varias naciones se produjo en los mismos años, a inicios de la década de 1880.

Como hemos visto, el nacionalismo militar ha sido una forma efectiva de interpelación hacia los aymaras del interior, reforzando entre ellos los sentimientos de “chilenidad”, pero se acompañó también de una actitud de desprecio hacia su cultura, considerada atrasada y a la que necesariamente había que llevar al “progreso”. Un ejemplo caricaturesco de lo anterior es la carta publicada en el diario local en 1981, escrita supuestamente por un niño de Cariquima (comuna de Colchane) al Intendente regional, después de su visita al poblado. En ella, confiesa su asombro y miedo cuando lo vio llegar en “un pájaro grande que metía mucho ruido y levantar mucha tierra”, para agregar: “Mi mirada era desconfiada, andaba cabizbajo y triste, porque nuestra vida es muy sufrida. Ahora tenemos lindas escuelas con un agradable internado en Cariquima y en Colchane. La vida se [sic] nos sonrió gracias a tu amor hacia nosotros”²⁹.

Dada esta orientación, se entiende que la inversión educativa más importante del período en la zona aymara rural, la creación de las Escuelas de Concentración Fronteriza, no cumpliera el objetivo de arraigar a la población andina (que continuó migrando a un ritmo inclusive más intenso) sino que potenciara el proceso de modernización endógeno.

Por ende, la integración social de los aymaras en el espacio regional significaba, hasta hace dos décadas, el abandono de su pertenencia cultural de origen o su confinamiento al espacio de interacción social entre pares y en reducidos espacios locales. Lo novedoso de las organizaciones aymaras surgidas a mediados de los ochentas fue, precisamente, que pretendieran resolver de una forma distinta el problema identitario. Reivindicaron ser parte de un mismo pueblo y demandaron de los Estados nacionales el reconocimiento de derechos colectivos y culturales³⁰. Sin embargo, y como lo hemos señalado recién, no existen prácticamente líneas de acción política que vinculen a sus movimientos étnicos por sobre las fronteras de los distintos países³¹.

Por otra parte, en Los Lagos hay una numerosa población mapuche rural (100.327 según el último censo de 2002), la segunda más importante después de aquella que reside en La Araucanía. Ahora bien, la identidad de este grupo, que es muy fuerte en ciertas áreas como Panguipulli, Lago Ranco o San Juan de la Costa, ocupa una posición subordinada respecto de la identidad chilena, la regional y la de los chileno-alemanes de la región. Con estos últimos, las relaciones son muy conflictivas por disputas en torno a la propiedad de la tierra y la condición de muchos mapuches de ser peones o empleados de los “alemanes”; en especial el área sur de la provincia de Valdivia, Río Bueno y en Osorno.

Aparentemente, durante los primeros años de la colonización no existió antipatía o rechazo mutuo entre los inmigrantes y los mapuches. Los choques los tuvieron con la elite valdiviana de origen hispano, a la que despreciaban por su rechazo al trabajo que, para los recién llegados, era lo único que “da la riqueza” (R. Philippi 1901:361)³². En cambio, a los mapuches les reconocían, pese a su “atraso”, ciertas cualidades positivas. Por ejemplo, en un folleto destinado a atraer inmigrantes alemanes a Valdivia, Franz Kindermann afirma que tanto los chilenos como los mapuches de la zona son reacios a trabajar, pero que estos últimos están bien dotados para ello y son honrados, lo que haría posible que desarrollaran su capacidad industrial, como lo demostraría su arte textil (Kindermann 1849:13-17)³³.

Los testimonios tempranos de los colonos subrayan también la ausencia de hostilidades militares con los mapuches de la región. Así, Carl Andwandter, el patrono de los alemanes en Valdivia, afirma, pocos años después de su instalación en la

ciudad, que son completamente falsas las suposiciones de “inminentes guerras con los indios”. Por el contrario: “los indios...que viven más próximos a nosotros son gente absolutamente pacífica e inofensiva, con los que tenemos mejor trato que con los chilenos de origen español” (Andwandter 2001 [1850-1851]:165).

Esta buena convivencia parece haberse mantenido en las décadas siguientes, pese a que en la Araucanía tenía lugar la guerra de ocupación del territorio mapuche independiente. Los mapuches de Valdivia, Osorno y Llanquihue no participaron en el conflicto y tampoco intentaron oponerse a la instalación de los colonos alemanes, como lo subrayaba en 1886, a pocos años de finalizada la conquista de la Araucanía, el Anuario de la Colonia Alemana en Valdivia. Sostenía que, si bien los mapuches...

hasta hoy han defendido ferozmente su independencia tanto contra los españoles como contra los chilenos (y) entrado frecuentemente en hostilidades con el cordón militar que los separa de Chile central, nunca han sido hostiles con los alemanes de Valdivia. Por el contrario, compran aquí su tan preciada aguardiente como también sus atavíos y armas, etc., vendiendo ganado, especialmente caballos (Jahrbuch 1886:78).

No obstante lo anterior, durante el período hubo más de una amenaza de ataque o levantamiento mapuche contra los colonos alemanes, sobre todo en el área norte de la provincia de Valdivia, colindante con La Araucanía. En 1851, según Jean Pierre Blancpain, “los primeros alemanes se organizan ante la inminencia de un ataque indio a partir de la orilla sur de la frontera” (Blancpain 1974:6). Otro tanto ocurrió en 1859, a raíz del alzamiento de los arribanos encabezados por Mañil Hueno. Los pobladores de Valdivia creían que el lonko mapuche iba a atacarlos y “dar muerte a todos los varones, reducir a la esclavitud a las mujeres y destruir totalmente la ciudad después de haberla saqueado” (Treutler 1958 [1882]:296-297). Mañil envió, efectivamente, emisarios a las parcialidades mapuches fronterizas para que se sumaran al alzamiento, afirmando que el gobierno “(había) regalado el territorio indígena hasta el Toltén a los alemanes de Valdivia, quienes se aprestaban

a apoderarse de él por la fuerza de modo que sólo se podían salvar adhiriendo al levantamiento”. Según relata el aventurero alemán Paul Treutler, el capitán de amigos Jaramillo, presente en la junta indígena, rebatió sus argumentos y se produjo una fuerte discusión entre los konas de la comunidad, pero cuando el cacique Millapí ordenó votar, “la mayor parte acordó no tomar parte en el alzamiento” (Treutler 1958 [1882]:337).

Un tercer ejemplo corresponde al período de la última rebelión mapuche en La Araucanía, a fines de 1881. Luego del ataque a Nueva Imperial, se temía que los rebeldes siguieran camino a Toltén y a San José y, quizás, a Valdivia, según escribió en su diario Ernest Frick, residente en la región desde 1846. Desde Toltén, el gobierno envió 50 milicianos, mientras la mayor parte de las mujeres, al igual como ocurrió en San José de la Mariquina, fueron enviadas a Valdivia ante las primeras señales de alarma. En este último poblado, y como medida de protección ante el eventual ataque, colonos alemanes y residentes chilenos excavaron zanjas anchas y profundas entre las colinas de Cornui y el río San José (Schwarzenberg s/f:3). Frick agrega que:

Según todas las noticias conocidas el ataque de los indios parece ser altamente probable, aunque no se puede negar que es posible que el peligro haya sido exagerado por los afectados con el objeto de ejercer presión sobre el gobierno y obligarlo a mandar una mayor cantidad de tropa, cuyo sueldo provendrá de los comerciantes de Toltén y Valdivia (Frick s/f [1876-1891]:30-31).

En esta misma zona, desde la llegada de los inmigrantes de origen germano, se dieron fluidas relaciones comerciales y de trabajo con los mapuches. Los colonos introdujeron aquí, y en toda la región, el pago en dinero para las labores agrícolas, realizadas en su mayor parte por trabajadores mapuches, en reemplazo del antiguo sistema de retribución en mercaderías (“conchavo”) o comidas y bebidas (“ventas”) (véase, entre otros, R. Philippi 1901:385-60). En la villa de San José, decía Federico Philippi en 1876, “el comercio principal de las tiendas es con los indios que no viven mui léjos, i que venden animales, trigo, cueros, etc., i toman en pago principalmente sal, añil, chaquiras, paño lucre i azul i aguardiente” (F. Philippi 1876:163). De acuerdo a Blancpain, esta sería una de las

principales fuentes del rápido enriquecimiento de “aquellos grandes propietarios de origen alemán” (Blancpain 1974:376). Fue el caso de los Manns, quienes adquirían caballos y telas mapuches traídos desde el otro lado de la frontera, a cambio de “pocotilla alemana importada a Valdivia” (Blancpain 1974:377-378). El escritor y diplomático Pedro Nolasco Préndez, quien los visitó en el verano de 1883, comenta que en su casa existía un almacén “provisto de todos los artículos que pueden tentar a los indios” y destaca el hecho de que:

los sirvientes chilenos de aquella familia poseen el alemán, único idioma en que se entienden con sus patrones, mientras éstos con los indios emplean el araucano, que también han aprendido admirablemente en su trato constante con la *jente de la tierra*

aunque agrega que dicho comercio había disminuido en los últimos años conforme se habían “empobrecido los indios de los alrededores” (Préndez 1883:80).

Esta relativa armonía desapareció a medida que los inmigrantes se fueron transformando en la elite regional dominante y adoptaron muchos de los rasgos de la oligarquía chilena. Otro elemento que contribuyó decisivamente al surgimiento del antagonismo con los mapuches fueron los despojos de tierras indígenas realizados por colonos alemanes y sus descendientes y, especialmente en Osorno, la transformación de sus propiedades agrícolas en haciendas cuyos inquilinos y peones eran mayoritariamente huilliches. Desde la colonia de Llanquihue se inició, a partir de 1880, la expansión de la propiedad chileno-alemana. Aprovechando los remates de terrenos fiscales, los agricultores chileno-alemanes se hicieron dueños de terrenos ocupados por campesinos chilenos, y fundamentalmente, por comunidades huilliches en las áreas de refugio de los lagos y valles cordilleranos (Blancpain 1974:389-390; Vergara 1991). Un proceso similar tuvo lugar desde Osorno y alcanzó las zonas de precordillera de la costa, donde se produjeron hechos de violencia en el desalojo de familias huilliches, cuyas tierras habían sido adquiridas e inscritas por propietarios germanos y chilenos. La expoliación de las tierras huilliches a costa de la expansión de la gran propiedad privada se prolongó hasta la tercera década del siglo XX coincidiendo, como lo ha subrayado Joel Lespai, con la instauración de

instancias de protección hacia las tierras mapuches y huilliches (Lespai 2007:106). Se debe llamar la atención del desconocimiento que, especialmente en áreas como La Unión, Río Bueno u Osorno, se hizo de las leyes protectoras de las tierras mapuches, bajo el pretexto de que los ocupantes ya no eran “indígenas” sino civilizados, puesto que sabían leer y escribir y estaban cristianizados (Almonacid 1998). Por ende, las relaciones de los campesinos chilenos y los mapuche-huilliches con los agricultores de origen chileno-alemán adquirieron un carácter antagónico y, en períodos de gobiernos populares, de confrontación abierta (para el período del Frente Popular, véase: Muñoz 2007), el que conservan hasta el día de hoy.

En general, conforme se consolidaban como el grupo regional dominante, la “micro-sociedad” chileno-alemana fue incrementando sus vínculos con la elite chilena regional y nacional; o sea, “desde arriba” (Blancpain 1985:125) y estableciendo una distancia social cada vez mayor con los sectores populares, asumiendo un abierto rechazo hacia el mundo indígena, el que encontró su contrapartida en el lado mapuche. Así, en 1878, según el capitán Manuel Señoret, los mapuches de la zona de Ranco “tienen la idea que se les va a quitar sus tierras o cuando menos que se va a establecer una misión a orillas del lago, lo que para ellos equivale a lo primero. No pocos nos tomaban por alemanes, raza que ellos aborrecen instintivamente” (Señoret 1878:35). En agosto de 1968, casi un siglo después, un cacique de Ranco declaró al Ministro de Educación que “los colonos alemanes y chilenos nos están quitando las tierras que nosotros heredamos en virtud de un comunicado de paz firmado con los españoles en 1793”³⁴. Juicios similares se reiteran en los petitorios enviados a las autoridades de gobierno por los caciques de Ranco, Osorno, Llanquihue y Chiloé a lo largo de todo el siglo XX (Foerster y Vergara 2001). Entre los germanos tuvo lugar un cambio similar. Fritz Gaedicke, cronista de la colonia alemana de Llanquihue, recuerda que, en sus inicios, los únicos chilenos con que tenían contacto eran “trabajadores, mestizos de Chiloé e indígenas de Río Negro” y agrega que

Aunque el agricultor del lago trata a sus trabajadores mejor que como eran tratados los primeros colonos en Alemania, como siervos o jornaleros, no se le ocurriría de ninguna forma tener relaciones más cercanas

con los hombres sucios, entrometidos y des-preocupados que allí habitan. La distancia entre el patrón y el empleado se mantiene siempre (Gaedicke 1910:39-40)³⁵.

La identidad mapuche en Valdivia, Osorno y Llanquihue se encuentra, entonces, en una posición de subordinación y conflicto frente a las identidades regional y chileno-alemana. En comparación con la identidad aymara, la mapuche no se presenta, sin embargo, asociada a lo peruano y boliviano, o sea, en oposición a la identidad "chilena". Tampoco podríamos decir que, históricamente, el sello de lo extranjero tenga un color tan definido en Tarapacá como en la Región de Los Lagos. En consecuencia, nos encontramos ante una forma de identidad social, la étnica, cuya posición respecto de la identidad regional y de la identidad nacional es distinta en uno y otro caso.

Apropiación y Rechazo en la Constitución de las Identidades Regionales

Sintetizando lo anterior, habrá que establecer para cada región cuáles serían las principales identidades culturales y sus relaciones, de acuerdo a los dos ejes señalados. El análisis debe considerar al menos dos formas de relación: el rechazo y la apropiación. A fin de no ampliar excesivamente la discusión, tomaremos como ejemplo sólo el caso de Tarapacá, donde, según señalamos, la conciencia nacional es reciente, no habiendo desplazado totalmente a otras identidades más antiguas, como las identidades locales. Al mismo tiempo, hay en Arica e Iquique una fuerte vocación nacional, la percepción de ser una suerte de pioneros o vanguardia de la "chilenidad". Como se recordará, el Norte Grande limita con los tres países vecinos, Argentina, Perú y Bolivia, con todos los cuales Chile ha tenido conflictos fronterizos. La cercanía con ellos contrasta con la enorme distancia respecto al centro del país. Para los agentes estatales y personas venidas de allí, en las zonas rurales de Tarapacá y Atacama, la nacionalidad chilena no estaba aún establecida y era necesario "chilenizar" a sus pobladores³⁶. La reivindicación nacionalista tiene, así, un sello particular en Tarapacá, al acompañarse de un gran rechazo al centralismo de Santiago y a la identidad impuesta desde afuera, por ejemplo, a través de figuras ajenas a la experiencia regional, como el "roto chileno" o el "huaso"; mientras el "pampino",

tan presente en la memoria social y la literatura regionales, es casi completamente ignorado en los libros de historia chilena³⁷.

Vimos también que entre la población aymara regional hay una fuerte identificación con Chile, la que puede llegar a sobreponerse a la identidad étnica. Por ejemplo, es frecuente que los habitantes de Colchane declaren hablar "aymara chileno" y no "aymara boliviano". También suele ocurrir que en las pugnas entre dirigentes aymaras surja la acusación de que tal o cual es boliviano (en general, alguien cuya familia proviene de dicho país) y no chileno, dando a entender con ello su falta de derechos o legitimidad para actuar en el movimiento étnico regional y respecto de las agencias públicas.

Consideraciones Finales

La descripción y comparación de los dos casos nos permite formular algunas conclusiones tentativas a ser desarrolladas y contrastadas en futuros estudios. En primer lugar, el énfasis en la dinámica y heterogeneidad internas puede enriquecer cualitativamente el análisis de las identidades sociales o culturales, en este caso las regionales, que dejan de ser vistas como globalidades homogéneas que se agotan en sí mismas y adquieren el carácter de un fenómeno complejo y dinámico, lo que hemos denominado campo identitario regional.

Por otro lado, el esquema provisional de definición e interpretación de dicho campo a partir de dos ejes conceptuales, el territorial y el no territorial, o de las identidades transregionales, constituiría un modelo aplicable a otros casos, tanto para su descripción como para su comparación. En otras palabras, permitiría dar cuenta tanto de lo específico como lo genérico de distintas situaciones. Dicho modelo puede enriquecerse con la incorporación de nuevas dimensiones o ejes analíticos, como la temporalidad o la conflictividad; esto es, pretende ser un esquema modificable y perfeccionable.

En tercer término, la discusión precedente nos revela las potencialidades del método comparativo en el estudio de las identidades culturales; en este caso, regionales y étnicas; siempre y cuando se basen en información histórica y actual adecuada y se elabore una conceptualización lo suficientemente abstracta como para dar cuenta de diferentes situaciones. Como sabemos, dicho método tuvo gran importancia en las ciencias sociales hasta inicios del siglo XX, en su período de formación, pero ha ido

siendo dejado de lado a favor de las monografías o estudios de caso. Siguiendo a Evans-Pritchard (1971[1963]), consideramos que sigue siendo muy útil en relación con ámbitos o instituciones bien delimitados, y asumiendo la historicidad de los fenómenos. En efecto, hemos buscado mostrar la importancia de la historia en la constitución de las identidades colectivas, no sólo en términos de revelar su condición dinámica o cambiante sino también en permitir distinguir los elementos del pasado que sirven para significar el presente, o sea, que tienen un valor importante en su conformación actual.

El esquema de análisis antes presentado busca, además, constituir una propuesta concreta de vinculación de lo teórico y lo empírico, superando la separación habitual entre estos dos planos y la correspondiente división en estudios monográficos y ensayos interpretativos. Busca propiciar la integración de ambos enfoques a través de un continuo diálogo entre ellos.

En lo relativo a la temática específica de las identidades étnicas, consideramos haber podido mostrar la utilidad de estudiarlas en contextos sociales mayores y en función de sus relaciones con otras identidades, asumiendo el carácter fundamentalmente relacional de toda identidad. Esto es, entendiéndolas como relaciones de relaciones, perspectiva abierta ya por Barth en términos de fronteras étnicas, y que se debería profundizar en futuros trabajos.

Por otro lado, se debe advertir la necesidad de desarrollar estrategias de investigación que permitan ir más allá del análisis del discurso, en el que se ha centrado el análisis de las identidades culturales, dando cuenta de la amplitud de expresiones o manifestaciones de las experiencias y prácticas identitarias como los símbolos, la música, los ritos o las conmemoraciones religiosas, que tienen un papel tan importante en la sociabilidad de Tarapacá y también en Los Lagos (sobre todo en Chiloé). Las metodologías utilizadas para el análisis de rituales religiosos en la antropología sociocultural no han sido aplicadas al estudio de dichas identidades, pero sí revelan el error de reducirlas a discurso³⁸. Nos faltan todavía una teoría y una metodología

que permitan relacionar e interpretar estos distintos aspectos: discursos, símbolos y experiencia así como prácticas y movimientos sociales identitarios (Calhoun 1999 [1991]). Adicionalmente, nos parece que su análisis se ha concentrado excesivamente en sus expresiones más estructuradas, como las narrativas históricas y las obras de grandes ensayistas o escritores. La relevancia otorgada por las corrientes de estudios postcoloniales y de la subalternidad a las literaturas subordinadas o “marginales” y a los géneros considerados menores (el testimonio, las notas de prensa o las cartas personales, entre otros) no puede llenar este vacío. Se requiere abordar e interpretar el lenguaje cotidiano de la gente, sus metáforas, expresiones y dichos, llevando a cabo un “giro lingüístico” análogo al que experimentó la filosofía analítica a partir del último Wittgenstein. En sus propias palabras, deben volver al “áspero terreno” del “lenguaje efectivo” (Wittgenstein 1988 [1953]:121, parágrafos 105 y 107); abandonar la preocupación exclusiva o predominante por las representaciones discursivas y dar atención preferente a los usos y prácticas lingüísticas cotidianas de individuos y grupos concretos dentro de la formación de las identidades personales y colectivas. Ello significa ir más allá del análisis lingüístico o del discurso; supone la elaboración de una sociología del lenguaje (Bourdieu 2001 [1982], 1990 [1984]:119-134 y 143-158, 1999 [1985]).

Agradecimientos: Este artículo fue elaborado en el marco del Proyecto Fondecyt 1085332: “Integración y diferencia entre identidades étnicas y regionales. Un análisis comparativo de aymaras y mapuches en cuatro regiones (Parinacota-Tarapacá y Los Ríos-Los Lagos)” (2008-2011), a cargo de los autores. Las traducciones de textos en alemán y francés son nuestras, con la amable colaboración de Alejandro Sepúlveda y Eduardo Fermandois. Agradecemos a Larisa De Ruyt, Jorge Larraín, Gilberto Jiménez, Jorge Vergara Estévez, y especialmente a Héctor González, por sus observaciones y sugerencias, así como a los dos evaluadores anónimos por sus observaciones críticas al manuscrito.

Referencias Citadas

- Albó, X. 2000. Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. *Estudios Atacameños* 19:43-73.
- Alcamán, E. 2004. Las ideas de identidad e historia en una región multiétnica. En *Revisitando Chile. Identidades, Mitos e Historias*, compilado por S. Montecino, pp. 442-449. Cuadernos Bicentenario, Santiago.
- Almonacid, F. 1996. Economía valdiviana en el cambio de siglo, 1890-1920. *Boletín* 3:1-6. Osorno.
- 1998. El desarrollo de la propiedad rural en las provincias de Valdivia y Llanquihue, 1850-1920. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 2:27-36.
- Andwandter, C. 2001 [1850-1855]. *Desde Hamburgo a Corral. Diario de Viaje a Bordo del Velero Hermann*. Universidad Austral-Pehuén Editores, Valdivia.
- Baeza, M.A. 2000. *Los Caminos Invisibles de la Realidad Social*. RiL Editores, Santiago.
- Barrios, P. 2002. Arica, siempre Arica. En *Retrato Hablado de las Ciudades Chilenas*, editado por B. Guerrero, pp. 17-23. Universidad Arturo Prat-Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago.
- Batallán, G. y J.F. García. 1994. Antropología y participación. Contribución al debate antropológico. En *La Racionalidad en Política y en Ciencias Sociales*, editado por J.F. García, pp. 162-175. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires..
- Bengoa, J. 1990. *Haciendas y Campesinos. Historia Social de la Agricultura Chilena* (Tomo II). Ediciones SUR, Santiago.
- Benítez, H. 2011 [1999]. *Ensayos sobre Ciencia y Religión*. RiL Editores, 2da. ed. revisada, Santiago.
- Blancpain, J.P. 1974. *Les Allemands au Chili (1816-1945)*. Böhlau Verlag, Colonia.
- 1985. *Los Alemanes en Chile (1816-1945)*. Editorial Hachette, Santiago.
- Boia, L. 1997. *Entre el Ángel y la Bestia*. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- Bourdieu, P. 1990 [1984]. *Sociología y Cultura*. Editorial Grijalbo, México.
- 1999 [1985]. *¿Qué Significa Hablar? Economía de los Intercambios Lingüísticos*. Ediciones Akal, Madrid.
- 2001 [1982]. *Langage et Pouvoir Symbolique*. Éditions Fayard, Paris.
- Bourdieu, P. y L. Wacquant 1995. *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*. Ediciones Grijalbo, México.
- Bravo-Elizondo, P. y S. González Miranda 1994. *Iquique y la Pampa. Relaciones de Corsarios, Viajeros e Investigadores (1500-1930)*. Taller de Estudios Regionales (TER), Iquique.
- Bravo-Elizondo, P. y B. Guerrero 2002. *Historia y Ficción Literaria sobre el Ciclo Salitrero en Chile*. Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat, Iquique.
- Busch, O. 1973. *Crónicas Históricas Valdivianas*. Edición del autor, Valdivia.
- Cabrero, A. 1948 [1926]. *Chile y los Chilenos*. 3a. ed. Editorial Lyceum, Santiago.
- Calhoun, C. 1999 [1991]. El problema de la identidad en la acción colectiva. En *Caja de Herramientas. El Lugar de la Cultura en la Sociología Norteamericana*, editado por J. Auyero, pp. 77-114. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Clastres, P. 2001 [1980]. *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa, Barcelona.
- Clifford, J. 1999. *Itinerarios Transculturales*. Gedisa, Barcelona.
- Crang, M. 2004. Las regiones culturales y sus usos: la interpretación de paisaje e identidad. En *Regiones Culturales, Culturas Regionales*, editado por E. Cortés y R. Castañeda, pp. 67-100. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- De la Peña, G. 2004. Etnicidad y región: de los modelos indigenistas a las propuestas de autonomía. En *Regiones Culturales, Culturas Regionales*, editado por E. Cortés y R. Castañeda, pp. 119-134. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Descartes, R. 1953 [1628]. Règles pour la direction de l'esprit. *Oeuvres et Lettres*. Pp. 33-119. Bibliothèque de la Pléiade, Paris.
- 1953 [1637]. Discours de la méthode. *Oeuvres et Lettres*. Pp. 121-252. Bibliothèque de la Pléiade, Paris.
- Devés, E. 1989. *Los que van a Morir te Saludan. Historia de una Masacre. Escuela Santa María de Iquique, 1907*. Ed. Documentas, Santiago.
- Domeyko, I. 1978 [1962-1963]. *Mis Viajes: Memorias de un Exiliado* (2 Tomos). Traducido por M. Rawicz. Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago.
- 2002. Diario del viaje al país de los salvajes indios araucanos. *Araucanía y sus habitantes*. Traducción de Tadeus Weronicki. Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Varsovia-Cracovia.
- Donoso, C. 2001. Iquique, ciudad ocupada. El primer año de administración chilena, 1879-1880. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* LXVIII (111):197-236.
- 2003. El puerto de Iquique en tiempos de administración peruana. *Historia* 36:123-158, Santiago.
- Ernst, A. 1863. *Republik Chile. Erlebnisse und Beobachtungen*. Verlag von Moßer & Scherl, Berlín.
- Evans-Pritchard, E.E. 1971 [1963]. El método comparativo en la antropología social. *La Mujer en las Sociedades Primitivas y Otros Ensayos*, pp. 11-34. Ediciones Península, Barcelona.
- Feliú Cruz, G. 1966. Prólogo: patria y chilenidad. En *Dos Soldados en la Guerra del Pacífico*, editado por A. Quiroz y H. Gutiérrez, pp. 3-48. Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires-Santiago.
- Foerster, R. 1983. *Martín Painemal H. Vida de un dirigente mapuche*. Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA), Santiago.
- 1985. *Vida Religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa*. Ediciones Rehue, Santiago.

- Foerster, R. y J.I. Vergara 2001. Hasta cuando el mundo sea... los caciques huilliches en el siglo XX. En *Fütawillimapu*, editado por P. Alvarez-Santullano y A. Forno, pp. 29-65. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Santiago.
- Frick, E. s/f [1876-1891]. Ernest Frick's Tagebuch. *Geschichtliche Monatsblaetter* XVI:5-63. Santiago.
- Gaedicke, F. 1910. *Die deutsche Kolonie am See Llanquihue*. Valparaíso.
- Galilei, G. 1988 [1612]. Carta a la Señora Cristina de Lorena, Gran Duquesa de Toscana. *Cartas Copernicanas*, pp. 13-69. Editorial Ercilla, Santiago.
- García de la Huerta, M. 1999. *Reflexiones Americanas. Ensayos de Intra-Historia*. Ediciones LOM, Santiago.
- Gerstácker, F. 1863. *Achtzehn Monate in Süd-Amerika und Dessen Deutschen Colonien*. Tomo II. Hermann Gostenoble, Leipzig.
- Ginzburg, C. 2003 [1989]. *Historia Nocturna*. Ediciones Península, Barcelona.
- Gissi, J. 1982. Identidad, "carácter social" y cultura latinoamericana. *Estudios Sociales* 33:141-171. Santiago.
- Golte, W. 1973. *Das Südchilenische Seengebiet*. Bonner Geographische Abhandlungen, Bonn.
- González, H. 1997. Apuntes sobre el tema de la identidad cultural en la Región de Tarapacá. *Estudios Atacameños* 13:27-45.
- 2000. Identidad cultural aymara, nacionalidad y globalización. *¿Hay Patria que Defender? La Identidad Nacional frente a la Globalización*, pp. 263-275, Centro de Estudios para el Desarrollo (CED), Santiago.
- González, S. 1995a. *Iquique, Puerto Mayor*. Universidad Arturo Prat, Iquique.
- 1995b. Cochabambinos de habla quechua en las salitreras de Tarapacá (1880-1930). *Chungara* 27:135-151.
- 1998a. La compleja y conflictiva identidad del obrero pampino en el ciclo del salitre: la presencia indígena. *Valles. Revista de Estudios Regionales* 4:37-45.
- 1998b. Una aproximación a la mentalidad del obrero pampino: identidades locales y movimiento obrero salitrero. *Temas Regionales* 5:218-228.
- 2002 [1991]. *Hombres y Mujeres de la Pampa. Tarapacá en el Ciclo de Expansión del Salitre*. Ediciones LOM, 2da. edición, Santiago.
- 2002. *Chilenizando a Tunupa. La Escuela Pública en el Tarapacá Andino, 1880-1990*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM), Santiago.
- 2004. *El Dios Cautivo. Las Ligas Patrióticas en la Chilenización Violenta de Tarapacá 1911-1922*. Ediciones LOM, Santiago.
- 2006. La presencia indígena en el enclave salitrero de Tarapacá: una reflexión en torno a la fiesta de La Tirana. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 38:35-49.
- 2007. *Ofrenda a una Masacre. Claves e Indicios Históricos de la Emancipación Pampina de 1907*. Ediciones LOM, Santiago.
- González, S., M.A. Illanes O. y L. Moulián 1998. *Poemario Popular de Tarapacá 1899-1910*. Universidad Arturo Prat-Ediciones LOM-DIBAM, Santiago.
- Gramsci, A. 1970. *Introducción a la Filosofía de la Praxis*. Ediciones Península, Barcelona.
- Guarda, G. 2002. *Nueva Historia de Valdivia*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Guerrero, B. (ed.) 2002a. *Retrato Hablado de las Ciudades Chilenas*. Universidad Arturo Prat-Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago.
- 2002b. *Barrios Populares y Bailes Religiosos en Iquique*. Cuaderno de Investigación Social N° 37, Centro de Investigación de la Realidad del Norte (CREAR), Iquique.
- 2002c. *Están Reventando las Rosas. Sociedad y Literatura en el Norte Grande de Chile*. Universidad Arturo Prat-Ediciones El Jote Errante, Iquique.
- 2009. *Sueña Tarapacá. Identidad en el Desarrollo de Nuestra Región*. Ediciones El Jote Errante-Ediciones Campus, Iquique.
- Guerrero, B. y P. Bravo-Elizondo 2000. *Historia y Ficción Literaria sobre el Ciclo Salitrero en Chile*. Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat, Iquique.
- Guzmán, N. 2007 [1944-1959]. *Estampas Populares de Chile*. RiL Editores, Santiago.
- Heuser, H. 2005. *Der Physiker Gottes. Isaac Newton oder die Revolution des Denkens*. Herder, Friburgo.
- Huntington, S. 1993. The clash of civilizations? *Foreign Affairs* 72 (3):22-49.
- Jahrbuch 1886. *Jahrbuch der Deutschen Colonie in Valdivia*. Valdivia.
- Kindermann, F. 1849. *Chile mit Berücksichtigung der Provinz Valdivia als zur Auswanderung für Deutsche besonders geeignet*. Tromsch und Sohn, Berlín.
- Larraín, J. 2000 [1996]. *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Editorial Andrés Bello, 2da. ed., Santiago.
- 2000. Elementos teóricos para el análisis de la identidad nacional y la globalización. En *¿Hay Patria que Defender? La Identidad Nacional frente a la Globalización*, pp. 73-96. Centro de Estudios para el Desarrollo (CED), Santiago.
- 2001. *Identidad Chilena*. Ediciones LOM, Santiago.
- Larraín, P. 2000 [1881]. Carta a Nicolás Larraín, Chorrillos, 21 de enero de 1881. En: Larraín, Paz. Dos cartas de soldados chilenos durante la Guerra del Pacífico. *Cuadernos de Historia* 20:180-192. Santiago.
- Latorre, M. 1955. *Chile, País de Rincones*. Zig-Zag, Santiago.
- León Echaíz, R. 1955. *Interpretación Histórica del Huaso Chileno*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Lespai, J. 2007. Consolidación del capitalismo agrario en la región austral y propiedad indígena en Osorno (1883-1931). En *Amotinados, Abigeos y Usurpadores. Una Mirada Regional acerca de las Formas de Violencia en Osorno (1821-1931)*, editado por J. Muñoz y R. Núñez, pp. 101-145. Editorial Universidad de Los Lagos, Osorno.

- Luque, M. e I. Guillén 1996. Identidad cultural del aymara precordillerano en la provincia de Parinacota. Análisis del significado de la festividad de Pachallampe de Socoroma. *Bases históricas del desarrollo regional de Chile. Actas de la VII Jornada de Historia Regional de Chile*, AAVV, pp. 187-206. Universidad de Chile, Santiago.
- Luhmann, N. 1984. *Soziale Systeme*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- 1996. *Introducción a la Teoría de Sistemas*. Universidad Iberoamericana, México.
- 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (2 Tomos). Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Malinowski, B. 1964 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. Routledge & Kegan Paul Ltd., 6a. reimpression, Londres.
- Miller, J. 1997 [1829]. *Memorias del General Miller*. Emecé Editores, Buenos Aires.
- Molina, R. y M. Correa 1998. *Las Tierras Huilliches de San Juan de la Costa*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Santiago.
- Mondaca, H. et al. 2010. *La Riqueza de las Identidades de Arica y Parinacota*. Editorial Universidad Bolivariana, Santiago.
- Montecino, S. (comp.) 2004. *Revisitando Chile: Identidades, Mitos e Historias*. Cuadernos Bicentenario, Santiago.
- Montt, I. 1971. *Breve Historia de Valdivia*. Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires-Santiago.
- Morandé, P. 2004. Los distintos niveles de la identidad cultural. En *Revisitando Chile: Identidades, Mitos e Historias*, compilado por S. Montecino, pp. 59-66. Cuadernos Bicentenario, Santiago.
- Moulian, R. 2005. *Tiempo de Lepin*. Ediciones Universidad Austral de Chile-MIDEPLAN- Programa Orígenes, Valdivia.
- Muñoz, J. 2007. De paro y sublevación. La disímil respuesta de los grupos obrero-campesinos en la Provincia de Osorno durante el Frente Popular (1939-1942). *XII Jornadas de Historia Regional de Chile*, editado por H. Cortés y M. Godoy, pp. 407-423. Ediciones Universidad de La Serena, La Serena.
- Núñez, L. 2004. La comarca tarapaqueña: de pertenencias y desiertos. En *Revisitando Chile: Identidades, Mitos e Historias*, compilado por S. Montecino, pp. 163-170. Cuadernos Bicentenario, Santiago.
- Nussbaum, M., R. Rorty, G.E. Rusconi y M. Viroli. 1997. *Cosmopolitas o Patriotas*. Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- Osorio, C. 2001. Chilenos, peruanos y bolivianos en la pampa: 1860-1880. ¿Un conflicto de nacionalidades? *Historia* Vol. 34 (www.scielo.cl).
- Palacios, N. 2007 [1908]. El informe del Dr. Nicolás Palacios al periódico *El Chileno*. Santa María de Iquique. En *1907: Documentos para su Historia*, editado por P. Bravo-Elizondo, pp. 31-87. Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat, Iquique.
- Peralta, G. 1991. *Historia Económica y Urbana de Osorno*. Impresur Ediciones, Osorno.
- Pérez Taylor, R. 2002. Etnografía de la identidad regional. En *Entre la Tradición y Modernidad*, editado por R. Pérez Taylor, pp. 131-153. UNAM, Plaza y Valdés, México D.F.
- Picón Salas, M. 1972 [1933]. *Imágenes de Chile*. Editorial Nascimento, Santiago.
- Pinto, J. 1998. *Trabajos y Rebelías en la Pampa Salitrera. El Ciclo del Salitre y la Reconfiguración de las Identidades Populares (1850-1900)*. Editorial Universidad de Santiago, Santiago.
- Podestá, J. 2004. *La Invención de Tarapacá*. Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat, Iquique.
- Philippi, F. 1876. Viaje a Toltén i a la laguna de Budi. *Revista Chilena* V:161-172.
- Philippi, R. 1901. Valdivia en 1852. *La Revista de Chile* 73-75:297-300; 329-335 y 355-361.
- 1946. Los orígenes de la colonización alemana en Chile. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 35:5-22.
- 1950 *Los Alemanes en Chile en su Primer Centenario*, pp. 8-16. Liga Chileno-Alemana, Santiago.
- Plath, O. 1974 [1957]. Epopeya del "roto" chileno. En *Autorretrato de Chile* 3a. edición, editado por N. Guzmán, pp. 133-147. Zig-Zag, Santiago.
- Préndez, P.N. 1884. *Una Excursión de Verano de Angol a Villarrica y Valdivia en los Primeros Meses de 1883*. Imprenta La Patria, Valparaíso.
- Quiroz, A. 1976 [1879-1884]. Epistolario inédito de su campaña como soldado raso durante toda la Guerra del Pacífico. 1879-1884. En *Dos Soldados en la Guerra del Pacífico*, editado por A. Quiroz y H. Gutiérrez, pp. 49-156. Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires-Santiago.
- Rappaport, R. 2001. *Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Reyes, S. 1969. *Andanzas por el Desierto de Atacama*. Zig-Zag, Santiago.
- Sabella, A. 1955. *Semblanza del Norte chileno*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Schwarzenberg, G. s/f. Ernst Frick's Tagebuch (1876-1891). *Geschichtliche Monatsblätter* XVI:3, Santiago.
- Señoret, M. 1878. Exploración del Rio Bueno i Lago Ranco. *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile* IV:25-63. Santiago.
- Treutler, P. 1958 [1882]. *Andanzas de un Alemán en Chile, 1851-1853*. Editorial del Pacífico, Santiago.
- Taylor, Ch. 1993. La política del reconocimiento. En *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*, editado por Ch. Taylor, A. Gutmann, S.C. Rockefeller y M. Walzer, pp. 43-107. Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- Torres, J. 1993. Nota a la versión en español. En *Teoría de la Sociedad*, editado por N. Luhmann y R. De Georgi, pp. 9-24. Universidad de Guadalajara-Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.
- Vergara, J.I. 1991. La ocupación de las tierras huilliche y la violencia sobre el indígena, 1880-1930. *Nütram* VII (26):29-50, Santiago.

--- 1993. *Los Procesos de Ocupación del Territorio Huilliche, 1750-1930*. Tesis de Magister en Sociología, Universidad Católica de Chile, Santiago.

Vergara, J.I. y H. Gundermann 2007. El juego de las diferencias: de lo nacional-regional a lo regional-indígena. Una comparación entre Tarapacá y Los Lagos. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 12:31-56.

Vergara, J.I., J. Vergara Estévez y H. Gundermann 2010. Elementos para una teoría crítica de las identidades culturales en América Latina. *Utopía y Praxis* 15(51):57-79, Maracaibo.

Waldmann, P. 2003 [1988]. Conflicto cultural y adaptación paulatina: la evolución de las colonias de inmigrantes alemanes en el sur de Chile. En *Miradas Alemanas. Chile en las Ciencias Sociales Alemanas 1970-2001*, compilado por P. Birle y E. Fernández, pp. 167-182. Ediciones Escaparate, Concepción.

Wittgenstein, L. 1988 [1953]. *Investigaciones Filosóficas*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.

--- 1989 [1967]. *Bemerkungen über Frazers Golden Bough. Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, editado por J. Schulte. Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

--- 2001. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Tecnos, Madrid.

Periódicos

El Correo de Valdivia, Valdivia, 1968.

El Tarapacá, Iquique, 1974.

La Estrella de Iquique, Iquique, 1981.

El Nortino, Iquique, 2000.

Notas

- 1 La antropología mexicana es una notable excepción. Las relaciones entre grupos étnicos y espacios regionales han sido una de sus temáticas de preocupación permanente. Para un balance histórico y actual del debate, véase De la Peña (2004). Debe destacarse también el trabajo de Pérez-Taylor sobre Yucatán (2002). En nuestro caso, podemos mencionar también nuestro trabajo anterior (Vergara y Gundermann 2007), donde se hizo una primera aproximación al tema del presente artículo.
- 2 El libro de Guerrero (2009) sobre la identidad regional de Tarapacá, el primero de su tipo, no logra llenar este vacío, en buena medida por sus notorias deficiencias teóricas y la carencia de una perspectiva histórica y comparativa. Aunque se presenta como una sistematización de los conocimientos sobre el tema, en realidad toma como referencia casi exclusiva sus propios trabajos, al punto de ignorar investigaciones relevantes de otros autores. Por ejemplo, respecto de la historia de Tarapacá e Iquique (entre otros, Bravo-Elizondo y González 1994; S. González 1995a, 1998 a y b, 2002, 2004). Adentrándose en cuestiones epistemológicas, Guerrero hace una afirmación que sorprenderá a cualquier conocedor de la filosofía moderna: “La definición de lo real, desde el punto de vista de la modernidad, implica... que la cultura se reduce sólo a sus aspectos que pueden ser mensurados [sic]” (Guerrero 2009:29). Si así fuere, no se entendería que Descartes, uno de los pilares intelectuales de la modernidad, haya considerado las cuestiones metafísicas (entre ellas, la existencia de Dios) como las centrales de su filosofía e intentado replantearlas desde un método de indagación inspirado en la geometría. Por supuesto, no se trata de “medición” sino de “certeza” (“*raisons certaines et évidentes*” en Descartes 1953 [1637]:138); esto es, de la posibilidad de encontrar un argumento indubitable, que no pueda ser refutado (Descartes 1953 [1628], Segunda Regla: 39: “*acquérir une connaissance certaine et indubitable*”). Galileo hizo una notable argumentación hermenéutica respecto de la compatibilidad entre estudiar el mundo natural y afirmar la autoridad de los textos bíblicos, sosteniendo que los descubrimientos sobre la naturaleza confirmarían las verdades reveladas en ellos, siempre y cuando no se hiciera una lectura literal de los mismos (Galilei 1988 [1612]). Otro tanto puede decirse de Newton, quien se consideraba primero teólogo, luego alquimista y después

filósofo natural, siendo sus ideas físicas influidas por estas otras dos disciplinas (Heuser 2005). Estos casos, referidos a tres de los pensadores que más han contribuido a formar la imagen moderna del mundo, nos revelan que, en la modernidad, la relación entre ciencia y religión –obviamente, una dimensión central de la cultura– es mucho más compleja de lo que podría parecer, bajo una mirada desinformada y superficial, de mutua exclusión (Benítez 2011 [1999]). Guerrero añade que esta visión moderna, tal como él la entiende, habría dejado su impronta en las ciencias sociales, entre ellas la antropología, la ciencia social que más importancia ha dado a la etnografía. Como se recordará, desde Malinowski, el objetivo fundamental de la etnografía es “aprehender el punto de vista del nativo” (“*to grasp the native’s point of view*”, Malinowski 1964 [1922]:25), o sea, adoptar la perspectiva de los sujetos en estudio. En ella la medición juega un papel completamente secundario o irrelevante. Que esto haya convivido con la idea de que el antropólogo es un observador objetivo que hace uso de una metodología científica comparable a la de las ciencias naturales (“*the objective, scientific view of things*”, Malinowski 1964 [1922]:6) es un tema en discusión (al respecto, entre otros, Batallán y García, 1994), pero que nada tiene que ver con la conmensurabilidad o incommensurabilidad de los fenómenos culturales, como sostiene Guerrero. En efecto, continúa diciendo: “Desde esta perspectiva, la identidad cultural, para su aprehensión requiere de la construcción de indicadores... sólo podemos aprehender lo externo, lo visible, lo manifiesto” (Guerrero 2009:29). Dejando de lado la confusión entre “conmensurabilidad” e “indicadores”, cabría preguntarse qué teórico social ha defendido una concepción semejante, con excepción, probablemente, de los primeros trabajos de James Watson, el padre del conductismo. Ni siquiera epistemólogos neopositivistas como Ernest Nagel llegaron al extremo de excluir los fenómenos no manifiestos; sólo señalaron la necesidad de estudiarlos a partir de la conducta manifiesta. Con estas endeble bases teóricas y epistemológicas, se comprenderá que el trabajo de descripción y análisis emprendido por Guerrero carezca de una línea de interpretación coherente. Una de las pocas que pueden encontrarse está centrada en la distinción entre identidades culturales largas y cortas (Guerrero 2009:38-39, 45-68), que corresponden, en realidad, a identidades antiguas

- o tradicionales y nuevas o recientes. En forma completamente contradictoria con lo planteado antes, la distinción entre ambos tipos descansa en un elemento cuantitativo: la magnitud temporal a lo largo de la cual se presentan desde el momento actual. Accedimos al estudio de Mondaca et al. (2010) sobre Arica-Parinacota cuando este artículo estaba concluido, lo que nos excusa de comentarlo.
- ³ La idea de niveles de identidad está tomada de Gissi (1982). Véase también Baeza (2000:60-67) y Morandé (2004:59-66).
- ⁴ Como se recordará, el término es también de origen literario, y fue acuñado por Andrés Sabella en su novela homónima, de 1944. Se considera que forman parte del Norte Grande las regiones de Antofagasta, Tarapacá y Arica-Parinacota.
- ⁵ En el caso de Chile, pueden destacarse los estudios de García de la Huerta (1999), Larraín (2000 [1996], 2001) y la compilación de ensayos y reflexiones realizada por Sonia Montecino (2004), la más importante de los últimos años. También pueden consultarse los trabajos, de muy desigual nivel, reunidos por Guerrero (2002a). Una discusión crítica sobre el debate latinoamericano puede verse en Vergara et al. (2010).
- ⁶ El peso de la geografía es constantemente resaltado por los ensayistas y cronistas dedicados al tema. Representa el medio con el cual el ser humano convive e interactúa y que contribuye a conformarlo. Así, por ejemplo, para Nicomedes Guzmán, “Chile es un repujado heroico de geografía y hombres. Ambos, geografía y hombres, se corresponden. Viven en aguerrida simbiosis de naturaleza y humanidad” (Guzmán 2007 [1944-1959]:24).
- ⁷ Hay quienes han establecido un vínculo entre el pampino y “el roto” al que, desde fines de la Guerra del Pacífico, se promovió desde el Estado y algunas élites intelectuales como el representante “de la clase popular” y la “base étnica de la nación chilena” (Cabrero 1948 [1926]:114). Así, Nicomedes Guzmán habla del “roto nortino” (por ejemplo, Guzmán 2007 [1944-1959]:143), mientras que Plath (1974 [1957]:1401-41) lo define como “roto pampino”. Se trata, sin embargo, de una construcción intelectual ajena a la región de Tarapacá, donde se habla del “pampino” a secas, sin anteponerle el “roto”.
- ⁸ Al respecto, véase la interesante discusión de Alcamán (2004) sobre la Región de Los Lagos, donde distingue dos identidades históricas fundamentales, la chileno-alemana y la mapuche-huilliche. Propone que sólo esta última tiene un efectivo arraigo cultural e histórico mientras la segunda sería parte de una “etnicidad inventada” o creada desde el Estado chileno. Con ello, desconoce la existencia de elementos culturales propios que están en la base de la identidad de los chilenos-alemanes de la región, como, por ejemplo, la lengua alemana –que mantuvieron por generaciones y, en algunos casos, aún continúan hablando–; la vida cultural en las asociaciones (*Vereine*) sus tradiciones arquitectónicas y culinarias, sus vínculos con Alemania, la *Vaterland*, etc. Asimismo, ignora el hecho de que, en la tradición alemana, la nacionalidad tiene que ver más con el vínculo con la cultura, la lengua y la historia (*Kulturnation*) que con la pertenencia a un Estado (*Staatsnation*). La identidad étnica (y preestatal) de los mapuche-huilliches también es una creación histórico-cultural, como toda otra identidad colectiva. Y ha encontrado, también en el Estado, un fuerte respaldo en los últimos años, lo que ha contribuido claramente a un proceso de reetnificación dentro de la población mapuche-huilliche, cuestión que no es considerada en su análisis.
- ⁹ Utilizamos esta denominación genérica para el conjunto de la población mapuche de la región, si bien dentro de ella existen sectores que han adoptado otras formas de autoidentificación étnica: los pehuenches, en sectores cordilleranos; los lafquenches, en los costeros. La emergencia o reaparición de identidades territoriales dentro del pueblo mapuche es un fenómeno relativamente reciente y el término de mapuche-huilliche sigue siendo el más inclusivo en este caso.
- ¹⁰ El concepto empleado por Wittgenstein: “übersichtliche Darstellung”, ha sido traducido también como “representación sinóptica”, pero hemos preferido la traducción anterior porque se corresponde mejor con el uso habitual en nuestra lengua. En cambio, no nos parece apropiada la de “representación conspicua”, utilizada en algunas ediciones en español (véase la nota del editor a Wittgenstein 2001: 66-67), que es una retraducción de las versiones inglesas del texto, dado que el término “conspicuo” tiene un sentido completamente diferente en español.
- ¹¹ Para simplificar la terminología, hablaremos de la Región de Los Lagos comprendiendo tanto la actual región del mismo nombre como la nueva Región de Los Ríos. Del mismo modo, nos referiremos a Tarapacá incluyendo a la nueva Región de Arica-Parinacota como a la de Tarapacá, de acuerdo a la división administrativa vigente.
- ¹² Al respecto, pueden verse las interesantes formulaciones de Bourdieu y Wacquant (1995:64) y Luhmann (1984:26-27), aunque ambos excluyen la intersubjetividad como una dimensión de dichas relaciones. En el caso de Bourdieu, en función de una comprensión de la sociedad como “relaciones objetivas” que “existen independientemente de la conciencia y la voluntad individuales” (Bourdieu y Wacquant 1995:64). En el de Luhmann, en favor de una teoría de los sistemas sociales que deja fuera a los individuos y a la acción social como componentes de dichos sistemas (Luhmann 1997:24 y ss.).
- ¹³ “La conceptualización de una teoría social tiene ante sí la tarea de incrementar su potencial de complejidad, esto es, interpretar distintas situaciones con los mismos conceptos y, de ese modo, garantizar la comparabilidad de circunstancias muy diferentes. Esta tendencia a tratar como comparables incluso lo muy desigual se basa en el método de comparación funcional” (Luhmann 1997:42).
- ¹⁴ Bernardo Guerrero, “El Pipí Carreño”, en *La Estrella de Iquique*, 14 de julio de 2002. Desde el lado ariqueño, un intelectual local califica esta rivalidad como “una competencia a todo dar” (Barrios 2002:21-22).
- ¹⁵ Sobre Llanquihue no tenemos información suficiente, pero cabe recordar que, aunque la colonización alemana se dirigió hacia esta área precisamente debido a la ausencia de poblamiento indígena y la Comisión Radicadora no entregó ningún título de merced en ella, a inicios del siglo XX hubo numerosos casos de expoliación de comuneros huilliches debido a colonos alemanes, incluso con violencia (por ejemplo, la muerte de Juan Pailahueque en Frutillar en 1916, Vergara 1993:107-109); a remates de tierras fiscales, que afectaron también a pequeños campesinos chilenos (Cancura y Rupanco en 1894, Vergara 1991:37-38), y a la acción de agricultores chilenos y compañías de colonización (especialmente el caso de la Sociedad Rupanco, posteriormente Hacienda Rupanco, Vergara 1993:113-114).
- ¹⁶ Ciertamente, nos referimos antes a las identidades étnicas como un nivel de identidad dentro de la región, pero es obvio, sobre todo en el caso mapuche que, por razones históricas y dada la distribución actual de la población indígena, dichas

- identidades ya no están confinadas a los espacios rurales y regionales habitados tradicionalmente, extendiéndose a otras áreas y a los centros urbanos, en especial a Santiago.
- 17 Entrevista a Juan Viza, Camiña, 2001. Este fue también el caso de Antonio Mamani García, ex salitrero, cofundador de la comunidad de Cancosa y padre de uno de los más importantes dirigentes aymaras de Tarapacá de las últimas décadas. Una situación mapuche equivalente nos presenta Foerster (1983).
- 18 Y Bolivia en la actual Región de Antofagasta. En este último caso la proporción de la población chilena en la minería fue abrumadora durante los quinquenios previos a la Guerra del Pacífico y, en relación con ello, a la formación de definiciones nacionales “duras”. Tal cuestión fue materia de recurrente preocupación por parte de la administración boliviana de la zona.
- 19 No podemos tratar aquí la presencia, hasta inicios del siglo XX, de intensos sentimientos nacionales en grupos de origen peruano, que constituían las elites sociales de los principales pueblos del pie andino de la zona (Pica, Camiña, Tarapacá, Codpa, Belén o Putre).
- 20 El escritor copiapino Salvador Reyes declara enfáticamente, al respecto: “El orgullo patriota del nortino reacciona con facilidad y, al menor roce, con violencia. Las clarinadas del fondo de la historia siguen cantándole en el alma. ¡Roto sufrido, hombre rudo del Norte, si de ofensa a la patria se le habla, salta *al tiro*, dispuesto a echarle *pa’elante!*” (Reyes 1969:297).
- 21 Véase, entre otros, el diario *El Nortino* de Iquique del 13 y 14 de junio del 2000, pp. 5 y 7, respectivamente.
- 22 En el mismo sentido, la historiadora Cecilia Osorio afirma que, entre 1860 y 1880, en el territorio tarapaqueño, y antes de la anexión chilena hubo menos conflictos que en el correspondiente a Bolivia (Osorio 2001).
- 23 Nuestros planteamientos no tienen validez para la zona de Chiloé, cuya historia es distinta.
- 24 Dejamos de lado la cuestión de si era éste un fenómeno generalizado en todo el país. De acuerdo al historiador Guillermo Feliú Cruz, “la identificación de Chile con la Patria” habría surgido con bastante posterioridad a la Independencia: “Tanto en el sur como en el norte, decíase al hacerse un viaje a la capital: *Voy a Chile*” (Feliú Cruz 1966:14).
- 25 En su *Breve Historia de Valdivia*, Isabel Montt afirma que: “A partir de 1850, empieza para Valdivia una era de prosperidad, que sigue sin cesar hasta nuestros días” (Montt 1971:149). Un autor alemán contemporáneo sostiene incluso que “los colonizadores alemanes se vieron arrojados a lo que podemos calificar de vacío cultural” (Waldmann 2003 [1988]:171).
- 26 Mariano Picón Salas residió en Chile entre 1923 y 1936. El artículo no tiene indicación de fecha, pero, por la descripción que hace, se desprende que fue escrito después de la crisis de 1929 y el subsecuente cierre masivo.
- 27 *El Tarapacá*, 2.2.1974, Iquique.
- 28 *El Tarapacá*, 18.5.1974, Iquique.
- 29 *La Estrella*, 9.12. 1981, Iquique, p. 3.
- 30 Véase, al respecto, el interesante trabajo de Albó (2000) sobre la evolución de las demandas aymaras en Bolivia, Perú y Chile.
- 31 La creación de Aymaras Sin Fronteras, un proyecto trinacional orientado a generar acciones concertadas, es todavía muy reciente como para poder evaluar su desarrollo. Su página web (www.aymarassinfronteras.org), aparentemente en fase de instalación, no contiene prácticamente información sobre sus fines y actividades.
- 32 En contraposición a esta afirmación, que se ha hecho un lugar común en la historia de la región, Guarda (2002:561) es categórico en afirmar, con evidente tono regionalista, que se trata de un error de apreciación: “El cuadro es más rico y los desencuentros, inevitables en todo fenómeno análogo, no provienen de las causas que se indican, sino del natural desarrollo del proceso, del violento contraste entre quienes provenían de uno de los países más civilizados del mundo con la zona más abandonada de una nación con escasos cuarenta años de existencia, en los cuales la mitad había reinado la anarquía; de los prejuicios sociales de la época, válidos en América y Europa; de dos cosmovisiones tan distintas de la realidad, la española-andaluza –si no la indígena– y la alemana”.
- 33 El nombre de Franz Kindermann es conocido por el proyecto de colonización que, en conjunto con su suegro Renous, intentó llevar a cabo en el área de Río Bueno, para lo cual, valiéndose de diversas formas de engaño, compró cerca de 15 mil kilómetros de tierras a diferentes caciques huilliches. El Gobierno intervino judicialmente para invalidar las compras, pero la Corte Suprema terminó fallando a favor de Kindermann (Molina y Correa 1998:38-43).
- 34 Declaraciones del Cacique Quelempán, de la reducción de Calcurrupe, Lago Ranco, en *El Correo de Valdivia*, 28.8.1968, Valdivia, p. 5.
- 35 Blancpain (1985:185, 187) ofrece una traducción diferente del texto, en la que ha suprimido las expresiones descalificatorias hacia los indígenas y chilotos.
- 36 Así, por ejemplo, en 1933, la profesora de una escuela rural de la precordillera (Poroma) se dirigía al Inspector Provincial de Educación para informarle de algunos problemas locales, como el comercio de “coca y aguardiente” con Bolivia y las epidemias que afectaban a los aymaras de la zona, concluyendo que “Si el Gobierno tendiera de vez en cuando su vista hasta estos desgraciados pueblos, se evitaría en algo el aniquilamiento de la raza y haría conocer sus derechos entre esos montañeses que hasta hace poco desconocían las leyes y el respeto al Gobierno chileno, no sabiendo muchos si eran peruanos, bolivianos, tarapaqueños” (citado por S. González 2002:69).
- 37 Al respecto, véanse las compilaciones de Guerrero (2002c); Guerrero y Bravo Elizondo (2000) y González et al. (1998).
- 38 O a dramaturgia como en el caso del análisis de una festividad aymara en Socoroma por Luque y Guillén (1996), en la que no caben las nociones de “autor” ni de “espectador”, propias del teatro, entre otros aspectos cuestionables. Respecto a la crítica a la reducción del rito al discurso (mítico), véanse los interesantes comentarios de Wittgenstein a *La Rama Dorada* de James Frazer (1989 [1967]: especialmente pp. 62-64; 2001:62-64; también Rappaport (1999:55-116). Clastres (1980: 170) hace una crítica muy pertinente en relación con el enfoque estructuralista y sus limitaciones para el análisis del rito: “El rito es la mediación religiosa entre el mito y la sociedad, pero la dificultad para el análisis estructural proviene de que los ritos no se piensan entre ellos”. Para una muy buena descripción de un *lepün*, un *ngillatún* mapuche en la zona de Valdivia, véase Moulian (2005); para la religiosidad huilliche de San Juan de la Costa, véase Foerster (1985).