

En fronteras ajenas: El pueblo aymara en las relaciones chileno-bolivianas*

CRISTÓBAL GONZALO CARMONA CALDERA**
UNIVERSIDAD CHILE

Resumen: El pueblo aymara, al haber quedado escindido ante la configuración de fronteras nacionales en América Latina en el siglo XIX, ha debido soportar grandes dificultades, en especial en el límite chileno-boliviano. El predominio de una lógica beligerante en la conducción de las relaciones bilaterales entre ambos países, unida a la construcción de un Estado monocultural y etnocéntrico, significó, en Chile, un verdadero etnocidio de los aymaras. El siguiente trabajo intenta dar cuenta, de manera general, de las precarias condiciones en las que debió desarrollarse la identidad del pueblo aymara, tanto por su distintiva ascendencia étnica, como por tener vínculos con miembros de un Estado “enemigo”, haciendo evidente la necesidad de su reconocimiento como “pueblo” y la insuficiencia del discurso liberal para lograrlo. Al mismo tiempo, se plantea que un reconocimiento de la cultura aymara inter-regional, proporcionaría elementos para proyectar un nuevo tipo de relación entre Chile y Bolivia.

Palabras Clave: Identidad aymara, Multiculturalismo, Relaciones Chileno-bolivianas.

Abstract: The aymara people, after being divided by the making of the national boundaries in Latin America in the nineteenth century, has had to endure many difficulties, specially in the borders of Chile and Bolivia. The predominance of a confrontational logic in the leading of the relations between both countries, added to the construction of a monocultural and ethnocentric State, meant, in Chile, a real ethnocide of the aymaras. The following text tries to give an idea, in a general way, of the precarious conditions in which the aymara identity has developed, both for their distinctive ethnic ascendancy and by having cultural bonds with members of an “enemy” state, making clear the necessity of their recognition as “people”, as well as the fragility of the liberal discourse to achieve this. At the same time, it shows that a recognition of this interregional culture, could give the elements to project a new kind of diplomatic relationships between Chile and Bolivia.

Keywords: Aymara identity, Multiculturalism, Relations between Chile and Bolivia.

* Quiero agradecer a la profesora Milka Castro y a María Paz Contreras por la lectura previa y sugerencias al presente texto. Al mismo tiempo, me gustaría dar las gracias a Marcelo Camiruaga e Ignacio Tello, co-investigadores en la Memoria que dio origen a estas reflexiones, por su constante apoyo y precisos comentarios al artículo.

** Alumno egresado de Derecho en la Universidad de Chile. Ayudante de la cátedra de Derechos Indígenas de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

¿Qué es usted? (...) No es usted del castillo, no es usted de la aldea, no es usted nada. Pero, por desgracia, es usted sin embargo algo: un forastero, uno que resulta superfluo y está siempre ahí, molestando.
Franz Kafka, El Castillo

Situados en el suroeste —el llamado Qullasuyu— del Estado Inka pan-andino del Tawantinsuyu, el pueblo aymara habitaba lo que cubre actualmente el área andina de Bolivia, Chile, el sur del Perú y el norte de Argentina.

La llegada del orden colonial, y la desintegración político-administrativa del imperio Inka que ello supuso, significó, desde el comienzo, un cambio radical en el mundo andino, con una violencia estructural tanto a nivel de las relaciones de producción como de la dominación política. A pesar de ello, la cordillera y la relativa pobreza de recursos de la zona, hicieron que los efectos de la conquista fueran, si bien violentos, menos repentinos y, en un primer momento, menos aniquiladores¹.

En realidad, fue con la emancipación de las colonias americanas y su pugna por la demarcación de territorios nacionales que el pueblo aymara se vio sometido a una política de integración más intensa, producto de la parcelación de su espacio tradicional. La inexperiencia de la aristocracia criolla, el grave endeudamiento en el que se había sumido para financiar el movimiento de liberación y la ausencia de un enemigo externo ante quién aunar las opiniones divergentes generalizó, para los distintos Estados, un panorama de inestabilidad política y económica. Se decidió entonces, que la división de los territorios que antes habían configurado el dominio de la Corona española, se haría en base a los límites que existían a la fecha en que comenzó la independencia. Fue así que el *uti possidetis* —abreviación de una frase latina que significa: “como poseáis, seguiréis poseyendo”— se erigió como principio del Derecho Internacional americano.

Sin embargo, las numerosas contradicciones en que incurrieron los soberanos españoles en la demarcación de sus territorios generaron, recién iniciada la vida republicana, conflictos limítrofes que en no pocos casos terminaron en conflagraciones bélicas. En este contexto, la imposibilidad de Chile y Bolivia para llegar a un acuerdo sobre sus derechos sobre el desierto de Atacama los llevó junto con el Perú —el cual, en virtud de un tratado de alianza defensiva², estaba obligado a auxiliar a Bolivia ante una eventual amenaza a su soberanía— a la Guerra del Pacífico (1879-1883), que tuvo como gran consecuencia para el país altiplánico la pérdida de su condición marítima, legalizada veinte años más tarde por medio del Tratado de Paz y Amistad de 1904³.

¹ VAN KESSEL, Juan. *Holocausto al progreso; los aymaras de Tarapacá*. 1era edición, La Paz, Bolivia, Editorial Hisbol, 1992, p. 128. Elementos de la desarticulación de las comunidades aymaras fueron, por ejemplo, el tributo fiscal que debía pagar el varón andino mayor de 18 y menor de 50 años, y el trabajo en la mita de Potosí. Cfr. HIDALGO, Jorge. “Complementariedad ecológica y tributo en Atacama, 1683-1792”. En su: *Historia andina en Chile*. 1era edición, Santiago, Chile, Editorial Universitaria, 2004, p. 107-125.

² El carácter de este Tratado, de si era puramente “defensivo” o también funcionaba en términos “ofensivos”, ha sido una cuestión sumamente controvertida. Para una interesante teoría que se aleja de la tesis clásica de que dicho tratado fuese un pacto de agresión futura hacia Chile, véase MANRIQUE, Nelson. “La mediterraneidad boliviana y la integración regional”, en *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, Friedrich Ebert Stiftung, N° 190, 2004, p. 25.

³ Si bien el pueblo aymara que quedó establecido en Chile luego de la Guerra del Pacífico solía pertenecer al Perú, nuestras reflexiones estarán enfocadas principalmente a las relaciones entre los aymaras de Chile y Bolivia por tres razones: primero, la población aymara en Chile se tendió a concentrar (refugiar) en las partes altas, en donde su contacto más próximo era con los aymaras bolivianos; segundo, la conciencia étnico-política se encuentra más desarrollada en Bolivia que en el Perú, por lo que la reivindicación aymara chilena se identifica más con la política indígena del país altiplánico; y tercero, a nivel estatal, la constante

La firma del mentado tratado no se tradujo en una armonización de las relaciones bilaterales entre las naciones suscriptoras. Al contrario, a partir de 1910, Bolivia da comienzo a una serie de intentos diplomáticos encaminados a recuperar su salida al Pacífico, en los que aún permanecemos atrapados⁴. Así, cada conato de diálogo cae en una dialéctica insustancial que transita entre el tibio formalismo jurídico—pragmático de una parte y el esencial emotivismo de la otra. Chile, es sabido, se ha escudado en el *pacta sunt servanda*, aquel principio de Derecho Internacional de la “intangibilidad de los tratados”, para negarse a redefinir sus límites fronterizos y concentrar su discurso en lograr acuerdos económico—políticos. Para Bolivia, sus pretensiones pareciesen fundarse en un “derecho inalienable al mar” y en la reivindicación de una agenda que no se agote en convenios comerciales, sino que incorpore el tema histórico de su mediterraneidad.

Estas continuas desavenencias políticas entre los Estados no han repercutido sólo a nivel económico y de estabilidad regional. Subyaciendo a ellas, se encuentra el pueblo aymara. Dividido formalmente como consecuencia de los bosquejos fronterizos ensayados por las élites latinoamericanas en el siglo XIX, entre las cuales se enmarca la Guerra del Pacífico, las tensiones diplomáticas que han habido desde entonces entre Chile y Bolivia por la condición mediterránea de este último, han repercutido en la vida aymara no sólo por la dificultad fáctica de comunicación que supone el endurecimiento de las fronteras, sino también por las diferentes políticas estatales que, fuese en virtud de una ideología antropológicamente etnocéntrica o de la seguridad nacional, tendieron a borrar toda reminiscencia de un pasado común con los aymaras del otro lado de la frontera.

Como pretendemos explicar en este artículo, la búsqueda de justicia entre un Estado y sus minorías, supone el reconocimiento, en la esfera pública, de la identidad distintiva de éstas. Recordemos que, cuando a comienzos de los años sesenta empezaron a aparecer los primeros movimientos indígenas en América Latina, sus demandas estaban articuladas primordialmente en torno a la tierra. Eran movimientos agraristas, frecuentemente confundidos con campesinos. En la actualidad, en cambio, el centro de sus demandas se ha desplazado hacia el “reconocimiento”: se debe reconocer su identidad como “pueblos indígenas” al interior del Estado. No es que la tierra y los recursos ya no estén incluidos en el campo de sus reivindicaciones, sino que ahora se ven subsumidos en una reclamación más amplia, de carácter cultural⁵. De esta forma, la demanda por reconocimiento, no se reduciría a la protección de los derechos individuales de los seres humanos, sino que comprendería principalmente las necesidades de los individuos como miembros de grupos culturales determinados⁶.

En este sentido, desde su incorporación a Chile, el pueblo aymara ha sido objeto de una “asimilación simbólica”. Este tipo de asimilación, que difiere de la asimilación cruda (explotación, matanzas,

tensión en entre ambos países por el tema marítimo, ha hecho que las relaciones diplomáticas —o su ausencia— repercutan de mayor manera en la cultura aymara intra y transfronteriza.

⁴ Resulta curioso, por decir lo menos, que a pesar de haber transcurrido cerca de 150 años desde las primeras reclamaciones en torno al tema, se sigan repitiendo *ad infinitum* los mismos argumentos cada vez que emerge la controversia —ya sea por la inestabilidad política de un país, o por la crisis energética del otro. Así, ambas partes comienzan por invocar los derechos coloniales (el *uti possidetis*) que habrían tenido sobre los territorios en disputa (Véase, por ejemplo, ENCINA, Francisco. *Las Relaciones entre Chile y Bolivia (1841-1963)*. 1era edición, Santiago, Chile, Editorial Nascimento, 1963, p. 11 y ESPINOSA MORAGA, Oscar. *Bolivia y el Mar (1810-1964)*. 1era edición, Santiago, Chile, Editorial Nascimento, 1965, p. 20, por el lado chileno, y BOLIVIA. *El libro Azul. La demanda marítima boliviana*. 2004, La Paz, Bolivia, Presidencia de la República, Ministerio de Relaciones Exteriores, p. 16, por el boliviano, lo que, si bien en alguna época pudo ser plausible —digamos 1842—, hoy sólo pareciera ser muestra de lo poco serio de la discusión ¿Qué importa que la Audiencia de Charcas haya o no haya tenido salida al Pacífico, si Bolivia sí tuvo un acceso soberano y útil al mar en virtud de los pactos limítrofes de 1866 y 1874? Cfr. ANDALUZ, Horacio. *Bases jurídicas para la reintegración marítima de Bolivia: la regla pacta sunt servanda como punto cero*. 1era edición, Santa Cruz, Bolivia, Centro de Publicaciones UPSA, 2002, pp. 50 y 51.

⁵ BENGÓA, José. *La emergencia indígena en América Latina*. 1era edición, Santiago, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 126 y ss.

⁶ GUTMANN, Amy. Introducción. En: Taylor, Charles... [et al.]. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. 1era edición, New Jersey, EEUU, Princeton University Press, 1994, p. 8.

etc.) —pero que no la excluye—, busca incorporar política y jurídicamente al vencido en un proyecto hegemónico de construcción nacional. Las leyes liberales implementadas en Chile, basadas en las nociones de “igualdad” y “libertad”, funcionaron como instrumentos ideológicos que redujeron y desarticularon, de hecho, el mundo de vida aymara. Intentaremos mostrar de qué forma los derechos individuales por sí solos resultan perjudiciales para el reconocimiento indígena, tanto por legitimar relaciones de dominación, como por tener ellos mismos una significación opresiva, para que, a partir de esto, se haga plausible un reconocimiento constitucional de la identidad aymara dentro de las fronteras chilenas, con la posibilidad de una proyección de ésta más allá de las mismas⁷. A su vez, esta reconstrucción de la diferencia aymara pretendemos que sirva de base para futuras políticas de acuerdo a nivel estatal entre Chile y Bolivia.

I. La construcción del Estado

El Estado-nación ha sido una de las más importantes creaciones de la modernidad. Peculiar amalgama de dos filosofías aparentemente irreconciliables: el racionalismo, en tanto búsqueda de un propósito y una eficacia, y el romanticismo, en tanto búsqueda de sentimientos como la base de toda acción⁸, en él se realizaba la idea de que cada Estado era culturalmente homogéneo, perteneciente a una sola nación, de la cual, se decía, era éste su unívoca manifestación. Esta correspondencia casi ontológica entre ambos conceptos legitimaba las decisiones estatales a través de la apelación a una esencia cultural histórica, a una identidad nacional, definida, excluyentemente, desde la esfera pública por las élites de cada país⁹. Dicha construcción ideológica de la “nación”, respondía a la necesidad civilizadora de amortiguar los impulsos de abstracción derivados de la modernización social, lo que requería de una noción política capaz de integrar a una serie de individuos que se encontraban desarraigados de sus contextos de vida tradicionales. Y, tal como señala Habermas, el Estado nacional pudo cumplir esa función integradora tanto más, cuanto que el estatus jurídico del ciudadano se vinculaba con la pertenencia cultural a la nación¹⁰.

Para que la “idea” de nación fuese funcional, debía responder a una doble significación: por un lado concebirse como *posétnica*, en tanto que negaba la importancia de viejas diferencias étnicas y las retrataba como una cuestión de impreciso y distante préstamo del pasado; por el otro, como *superétnica*, en tanto que representaba a la nación como una nueva y más elevada forma de etnia¹¹. De aquí que la tarea de las aristocracias latinoamericanas fuese única en el hemisferio occidental: debían dar una nación a “la etnia” y, al mismo tiempo, dar una etnia a la “nación”¹².

Como es evidente, el posicionamiento y concretización de este tipo de discursos, que permiten la cohesión estatal apelando al recurso de un alma nacional, va acompañado de intensas campañas de homogeneización —desde la “simple” omisión de la diferencia, hasta su aniquilación material— para lograr aquella necesaria unidad cultural¹³. No es una génesis inmaculada, como acto de pura racionalidad ilustrada para la mejor organización de los ciudadanos, la de los Estados latinoamericanos, sino que el solo vocablo “ciudadanos” implica ya un determinado sesgo político-moral —impuesto com-

⁷ No nos referiremos por tanto, a los múltiples abusos y privaciones materiales de los que ha sido víctima el pueblo aymara.

⁸ BAUMANN, Gerd. *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. 1era edición, Barcelona, España, Editorial Paidós, 2001, p. 32.

⁹ LARRAÍN, Jorge. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. 1era edición, Santiago, Chile, Editorial Andrés Bello, 1996, p. 207.

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. 1era edición, Barcelona, España, Editorial Paidós, 1999, p. 90.

¹¹ BAUMANN, Gerd, Op. Cit., p. 45.

¹² *Ibid.*, p. 47.

¹³ *Cfr.* COPP, David. “The idea of a legitimate State”, en *Philosophy and Public Affairs*, volume 28, N° 1, 1999, pp. 3 y 4.

pulsivamente a quienes lo rechazasen— en relación al tipo de comunidad que se pretende erigir. Podemos decir, siguiendo a Dussel, que la irracionalidad de la violencia los constituyó en su origen¹⁴.

En relación al pueblo aymara, las políticas de inclusión en Chile no sólo han respondido a crear una identidad nacional homogénea que sustente al Estado, sino que han funcionado también de acuerdo a lógicas geopolíticas y de seguridad nacional, tratando de borrar todo vestigio de una cultura común que pudiesen compartir con pueblos pertenecientes a Estados enemigos (Bolivia y Perú).

II. Fragmentación y ciudadanía.

Quizás una buena manera de comenzar a explayarnos sobre la negación de la identidad aymara, sea haciendo referencia a una cuestión obvia, pero que, por lo mismo, generalmente pasa inadvertida: las distintas políticas occidentales de asimilación no han homologado a los pueblos originarios en cuanto a su trato. Pese a ser un discurso hegemónico, pues es en conjunto la elite dominante su productora, no se puede decir que sea un solo discurso uniforme y homogéneo¹⁵. En efecto, desde comienzos de la colonia —y pese a un ánimo inicial de ecuanimidad en la dominación—, podemos observar la imposibilidad para aplicar este criterio de subordinación e inclusión a determinados pueblos. El pueblo mapuche constituye, en este sentido, un excelente ejemplo. Se ha registrado que las relaciones entre hispanos y mapuches no fue simétrica con respecto a la del resto de los indígenas americanos; el establecimiento de una línea fronteriza al sur del Bío-Bío y el que los españoles se aprestaran a negociar treguas periódicas mediante “parlamentos”, atestiguan el que, desde cierta perspectiva, se terminara por reconocerle al indígena de Arauco su calidad de sujeto y en los hechos, cuando no en el derecho, la autonomía en sus territorios¹⁶. Como parece evidente, dicho reconocimiento dista bastante del trato usual que españoles y lusitanos dieron a la mayoría de los pueblos conquistados.

Paradójicamente, el sentimiento nacionalista que daría vida a la independencia, y que se basaba en la exaltación romántica de la figura del araucano, sería el que, años más tarde, llevaría a los mapuches del reconocimiento español a la inclusión forzosa en la vida nacional. Haciendo eco de la idealización poética de Ercilla¹⁷, los araucanos se transformaron para los criollos chilenos en símbolo de resistencia antiimperialista. “Ahí se apoyarían, tres siglos después, los Padres de la Patria, autores de la independencia (...) *de tres siglos lavamos la afrenta*”, narra Alone¹⁸. Como revisamos en párrafos anteriores, el proceso de constituir una nación implicaba internalizar una conciencia, una identidad colectiva, mediante la creación de símbolos, valores y representaciones destinados a reforzar los sentimientos de pertenencia social. En este proceso, la imagen del araucano figuró en las más variadas formas: la logia

¹⁴ DUSSEL, Enrique. La globalización y las víctimas de la exclusión: desde la perspectiva de la ética de la liberación. *En su: Hacia una Filosofía Política Crítica*. 1era edición, Bilbao, España, Editorial Desclee de Brouwer, 2001, p. 370. Si bien el sentido original de esta frase se refiere al despliegue primigenio de la “subjetividad moderna” en la periferia del Sistema-Mundo —la conquista—, creemos que se puede hacer extensiva a la constitución de las repúblicas neo-coloniales, lo que Dussel llama el “Estado monoétnico criollo-mestizo de dominación”, y su trato con el indio americano.

¹⁵ GALLARDO PORRAS, Viviana. “Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional”, en *Revista de Historia Indígena*, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, N° 5, 2001, p. 119 y ss. La autora se refiere al tratamiento diferenciado con relación al tiempo, nosotros lo hacemos con relación al sujeto del discurso.

¹⁶ JOCELYN-HOLT, Alfredo. *Historia General de Chile. Los Césares Perdidos*. 1era edición, Santiago, Chile, Editorial Sudamericana, 2004, Tomo II, p. 212.

¹⁷ “(...) si queremos mirar su crianza, costumbres, modos de guerra y ejercicio della, veremos que muchos no les han hecho ventaja, y que son pocos los que con tan gran constancia y firmeza han defendido su tierra contra tan fieros enemigos como son los españoles.” ERCILLA y ZÚÑIGA, Alonso de. *La araucana*. 1era edición, Santiago, Chile, Editorial del Pacífico, 1980, p. 15.

¹⁸ ALONE (Hernán Díaz Arrieta). Historia personal de la literatura chilena (Desde don Alonso de Ercilla hasta Pablo Neruda). Citado en JOCELYN-HOLT, Alfredo. *Historia General de Chile. El retorno de los dioses*. 1era edición, Buenos Aires, Argentina, Editorial Planeta, 2000, Tomo I, p. 352.

Lautarina, la fragata Lautaro, el primer escudo patrio de 1812, etc.¹⁹. Este discurso que hacía a los indios parte de un “nosotros” (los chilenos) construido en relación a una alteridad ausente, como era la peninsular, se hizo explícito unos pocos años después, cuando en 1819, el entonces Director Supremo de Chile, General Bernardo O’Higgins, dictó la primera ley “a favor” de los indígenas, donde los incluía en el proyecto de nación chilena²⁰.

Como es posible apreciar, en el lenguaje de los Padres de la Patria, cuando se habla del “indígena” no se tiene en mente sino a los habitantes de Arauco. De esta manera, el trato hacia los pueblos indígenas que operó en la independencia, al igual que el del orden colonial, hizo distinciones dependiendo del pueblo originario del que se trataba: mientras que a la gran mayoría de éstos se les negó su existencia como tales, la relación con los mapuches transitó, en los períodos ya descritos, desde el reconocimiento hasta su inclusión nacional, pero siempre con una referencia manifiesta de su distintividad — aunque ésta fuese puramente nominal.

En el mismo sentido, se establece, ya más avanzada la república, un nuevo sesgo entre políticas asimiladoras. En efecto, las sucesivas normativas que se dictaron, y que hacían referencia a los “pueblos indios”, tuvieron siempre por objeto la regularización de las tierras mapuches. La incorporación de éstas al desarrollo nacional a través de la ocupación de las mismas por el Estado y su colonización por chilenos y extranjeros que las trabajaran e hicieran producir, habría sido una de las aspiraciones más sentidas de quienes gobernaron al país durante el siglo pasado. La legislación indígena que entró en vigencia en 1883, dos años después de la “Pacificación de la Araucanía”, lo hizo respondiendo a los intereses de los grupos latifundistas ávidos por ocupar las tierras mapuches. En ella, se reconocía la existencia de la comunidad indígena mapuche como entidad *sui generis* de derecho público. Parece claro entonces, que el objetivo de la legislación indígena chilena fue la de estimular la incorporación y asimilación de las minorías étnicas, que no son sino, para estos efectos, los mapuches²¹.

En el caso de los aymaras, cuya presencia demográfica era significativamente menor que las del pueblo mapuche, el itinerario de asimilación pasó por una estrategia distinta: ignorar su existencia en la legislación. Así, sus comunidades nunca fueron mencionadas; los diferentes organismos consagrados en la ley jamás funcionaron con relación al pueblo aymara, ratificándose con esto, que la legislación sólo se limitaba a la Araucanía. En 1911 se aplicó sobre las tierras aymara el artículo 590 del Código Civil, que disponía que “son bienes del Estado todas las tierras que, estando situadas dentro de los límites territoriales, carecen de otro dueño”, con lo cual el Estado sólo reconocía la propiedad individual constituida bajo el imperio de las leyes liberales, considerando como terrenos baldíos, y en consecuencia de propiedad fiscal, a todos aquellos que eran de propiedad común²². Junto a esto, mientras se desconocía la propiedad comunal, se procuraba también el transformarla en familiar, con la clara intención de debilitar los vínculos con el pasado peruano. Se hacía claro que la “igualdad” de los aymaras ante la ley chilena, como diría Van Kessel, era la falacia que justificaba esta política de asimilación, que de hecho era un atentado etnocidiario²³.

Este proceso de homogenización, ya hemos dicho, se vio intensificado por la procedencia del pueblo aymara. Con la firma del Tratado de Ancón (1883), en el que se cedía a Chile la provincia de

¹⁹ GALLARDO PORRAS, Viviana, Op. Cit., p. 120 y ss.

²⁰ “(...) para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado”. Citado en NAMUNCURA, Domingo. “Los pueblos indígenas y los desafíos del 2000”, en *Perspectivas en política, economía y gestión*, Santiago, Departamento de Ingeniería Industrial, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad de Chile, Vol. 3, N° 2, 2000, pp. 305 y 306.

²¹ VAN KESSEL, Juan, Op. Cit., p. 177.

²² INSITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS, UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA. *Los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe del programa de Derechos Indígenas*. Santiago, Chile, LOM Ediciones/ Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, 2003, p. 38.

²³ VAN KESSEL, Juan, Op. Cit., p. 178.

Tarapacá y la administración de Tacna y Arica, la población aymara presente en estas áreas, mientras se realizaba el plebiscito que determinaría definitivamente la soberanía de dichas ciudades, se encontró separada administrativamente de sus comunidades ancestrales, e instalada en un nuevo país que miraba con aprensión sus vínculos culturales precolombinos, pues los ligaba a ciudadanos peruanos y bolivianos. A partir de esta fecha, los aymaras se vieron sometidos a un proceso de violencia, muerte e imposición de costumbres ajenas, que ha sido conocido como “desaymarización” o “chilenización”. Dicho proceso, que se extendió desde 1883 a 1990 y varió de acuerdo a los requerimientos estratégicos de cada momento histórico, se ha definido como una imposición ideológica e institucional asociada a la integración forzosa de las comunidades aymara a Chile, mecanismos aplicados desde el Estado para asegurar su soberanía en los nuevos territorios.

Las primeras políticas de esta naturaleza se explican, principalmente, por la disputa entre Chile y Perú por Tacna y Arica. El plebiscito al que llamaba el Tratado de Ancón —el cual jamás llegó a materializarse—, provocó que los habitantes de estos territorios fuesen objeto de un trato especial que buscaba someterlos a un ejercicio de aceptación del régimen chileno²⁴. A comienzos del siglo XX se consideró vital el reforzar la implementación del programa de instrucción a través de la red de escuelas rurales en el sector andino, creando nuevos establecimientos y prohibiendo la docencia a profesores peruanos. Al dictarse la Ley de Enseñanza Obligatoria o Instrucción Primaria (1917), ésta se volvió un derecho y una obligación en el territorio y, al mismo tiempo, una herramienta útil a favor de los intereses nacionalistas de las autoridades chilenas²⁵. A contenidos ya de por sí alienantes (*v.gr.*, antropocentrismo, individualismo auto-responsable, secularismo, cosmovisión científica y positivista, etc.), los objetivos pedagógicos incluían, además, la solidarización con el Estado y la nación chilena, a costo de su identificación con el pueblo pan-aymara²⁶. Como dato ilustrativo de la importancia que adquirió esta institución, la primera escuela chilena establecida en Putre fue en el año 1905 y, hacia 1925, ya todas las localidades contaban con este tipo de establecimientos²⁷. Tal intensificación en el despliegue del sistema escolar, respondía, entre otras cosas, al afán de lograr la uniformidad lingüística de toda la nación, reduciendo aquellas lenguas periféricas que pudiesen socavar tal principio. Esta tensión, que Bajtín denominó como una pugna entre las fuerzas centrípetas y centrífugas del lenguaje²⁸, es de vital importancia, ya que al representar cada lenguaje una “metafísica” o cosmovisión particular, la eventual resistencia por parte de los hablantes de la periferia a la lengua mayoritaria, oficial o estándar, los llevaría a mantener identidades alternativas, y a menudo paralelas, a esta última²⁹. La eficacia y eficiencia en la creación de un Estado moderno suponía la centralización de una lengua³⁰, para lo cual, uno de los mejores instrumentos era la educación pública. De aquí la urgencia por la erradicación de la lengua aymara, y su reemplazo por el castellano, lo cual explica en parte, la proliferación de escuelas en territorios andinos.

Entre 1930 y 1970, el pueblo aymara experimentó presiones ideológicas fundadas en la visión chilena del progreso, la civilización y la identidad nacional. La imagen proyectada por los programas

²⁴ INFORME DE LA COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO, Santiago, Chile, 2003, p. 24.

²⁵ TUDELA, Patricio. “Chilenización y cambio ideológico entre los aymaras de Arica (1883-1930): Intervención religiosa y secularización”, en *Revista Chilena de Antropología*, Santiago, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, N° 12, 1993-1994, p. 210.

²⁶ VAN KESSEL, Juan, Op. Cit., p. 257.

²⁷ Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, Op. Cit., p. 37.

²⁸ BAJTÍN, Mijaíl. Discourse in the Novel. En: HOLQUIST, M. (Editor). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. 1era edición, Austin, EEUU, University of Texas Press, 1981, pp. 259-422.

²⁹ DURANTI, Alessandro. *Antropología Lingüística*. 1era edición, Madrid, España, Cambridge University Press, 2000, p. 115.

³⁰ Recordemos que para la unificación de la primera “nación” moderna, España, uno de los elementos fundamentales fue la edición de la *Gramática* castellana de Nebrija en 1492. Para la importancia de la homogeneización lingüística en la creación de los Estados modernos véase HOBSBAWM, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. 2da edición, Barcelona, España, Editorial Crítica, 2004, pp. 67-71.

estatales, esto es, como campesinos o pobladores aislados del interior a los cuales el Estado les debía proporcionar servicios, incentivó en las comunidades aymaras el asistencialismo y su incorporación paulatina a la sociedad. Los distintos programas de desarrollo andino implementados en esta etapa, omitieron toda referencia a la cultura de los indígenas que trataban de “urbanizar”.

El breve período de Salvador Allende, en el que se insinuó un cambio de perspectiva en las políticas gubernamentales con la Ley 17.729 —siendo ésta la primera normativa que reconocía e intentaba saldar la deuda pendiente con los pueblos indígenas—, no fue si no un vacilante interregno entre un franco colonialismo interno y un militarismo que vio, en los nexos culturales aymaras, una potencial amenaza para la seguridad nacional. A partir de esto se intensificarían las campañas de asimilación para erradicar toda distintividad cultural que pudiese interferir con los intereses del país.

El enfoque con el que el régimen militar abordaría este tema, se hace evidente al poco tiempo de haber tomado el control del país. En 1974, la Junta de Gobierno emite una “Declaración de Principios” en la que se lee: “El gobierno de Chile plantea su carácter nacionalista en la seguridad de que nuestra patria constituye *un todo homogéneo, histórica, étnica y culturalmente*, no obstante su disímil geografía”³¹. Esta pequeña frase, perdida entre tanta diatriba política, ilustra drástica pero solapadamente el cambio de paradigma que tomó la acción del Estado con respecto de los pueblos indígenas. Más allá de los patrones centrípetos y etnocéntricos a los que solía típicamente responder, esta actitud se inserta y cobra sentido dentro de la lógica belicista que animó las operaciones estatales en el norte de nuestro país, respondiendo, en este caso, al interés por la consolidación de las fronteras, debido a la precaria situación geopolítica que se vivía en aquella época. Para ello, el régimen militar fomentó el crecimiento de las organizaciones clientelares dentro de las localidades aymaras, tales como juntas de vecinos para las unidades mayores (correspondientes a las comunidades históricas) y comités vecinales, para unidades más pequeñas. Además, estimuló la formación de centros de madres, entidades que no tienen antecedente organizativo previo y que respondieron al propósito de mantener un férreo control político-administrativo sobre el mundo aymara³².

Bajo la égida de la Seguridad Nacional, los otrora programas de desarrollo andino se tradujeron en proyectos “concientizadores” de “educación para adultos de zonas fronterizas” y de “escuelas de concentración” con internados para alumnos aymaras, en un plan de *chilenización*. Así, a partir de 1974, los actos cívico culturales tomaron el carácter de un verdadero culto a la patria, lo que llevó a los niños aymaras a identificarse en forma altamente emotiva pero alienante, con la historia mitificada de Chile y con sus conquistadores y héroes, despreciando las figuras aymaras ancestrales como parte de un pasado reducible al olvido. Este tipo de escuelas de concentración fronteriza, concebidas para albergar un batallón en caso de guerra, constituyeron el símbolo más expresivo de la nueva ideología militarista³³.

En la misma lógica se inserta la llamada “municipalización del espacio andino”. Ésta fue una acción derivada de la reforma político administrativa de principios de la década de los ochenta, con la cual se pretendió la descentralización a través de la implementación de las municipalidades fronterizas de orientación asistencialista. Ahora, como ha notado Hans Gundermann, el transformar periferias territoriales de antiguas circunscripciones municipales en comunas de pleno derecho, no se trató de una concesión del Estado a la condición étnica de sus habitantes; al contrario, esa misma condición étnica fue vista como problema —por partida doble— desde un enfoque geopolítico. Por un lado, porque indefectiblemente lo étnico se asocia en el norte de Chile con extranjero. Por otro, porque la condición de extranjero trae aparejada la propiedad de diferente, respecto de la cual, en el registro cultural nortino, destaca la intolerancia. “De esta manera —nos explica Gundermann—, la municipalización del espacio andino tuvo y tiene el objetivo de hacer posible una presencia más efectiva del

³¹ JUNTA DE GOBIERNO. *Declaración de Principios del Gobierno de Chile*. Santiago, Chile, 1974, p. 36. Las cursivas son nuestras.

³² INSITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS, UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA, Op. Cit., p. 40.

³³ VAN KESSEL, Juan, Op. Cit., p. 257 y 258.

Estado en las zonas interiores limítrofe que, además, eran histórica y culturalmente afines con las poblaciones nacionales de los países vecinos (Perú, Bolivia y Argentina). Se trata así de llevar a efecto una soberanía política y culturalmente eficiente sobre la zona³⁴.

En el ámbito económico, la instauración de un modelo de desarrollo capitalista, fundado en un liberalismo libertario que sacralizaba la autonomía y reducía al Estado a su mínima expresión, continuó la desestructuración del universo aymara en este período. El eje principal del proceso sería la promulgación del Código de Aguas en 1981.

En el mundo andino, donde el agua es de capital importancia, existe lo que se ha denominado una "cultura hídrica"³⁵, en donde el "principio general de comunidad" sería el que normaría el manejo del agua. Dada la escasez de este recurso, su uso es controlado por normas y sanciones empleadas por la comunidad, estando especialmente referidas a la correcta aplicación de las técnicas para lograr mayor eficiencia. Existe una centralización política, lo cual genera autoridades que conducen el proceso mediante un control fuerte pero igualitario de la irrigación por parte de los usuarios. En el manejo del agua, se encuentran los elementos de "autoridad" y "poder", que se extienden transversalmente por toda la comunidad aymara, y que es necesario para su existencia como tal.

En este sentido, el Código de Aguas viene a desarticular formalmente la comunidad, apelando a la libertad individual. En su Art. 5 otorga a los particulares el derecho de aprovechamiento de las aguas, derecho sobre el cual la Constitución, en su Art. 19 n° 24 inc. 11, asegura la propiedad a sus titulares. De esta manera, con su inscripción individual, se establecería un derecho determinado sobre un caudal que, en el caso aymara, es común; este derecho podría transarse en el mercado, permitiendo, por lo tanto, el que particulares ajenos a dichas tierras, obtengan derechos de aprovechamiento sobre aguas que han sido ocupadas históricamente por el pueblo aymara³⁶. De la misma forma actúan las "Comunidades de Aguas" establecidas en el Libro III del Código. Consagradas en su Art. 187, estas "Comunidades de Agua" "podrán organizarse por escritura pública suscrita por todos los titulares de derechos que se conducen por la obra común", siendo necesario para ello dos o más personas que tengan derechos de aprovechamiento de las aguas de un mismo canal o embalse, o usen en común la misma obra de captación de aguas subterráneas (Art. 186). En la práctica, "ello significa que al interior de una comunidad rural con control comunal de tierras, podrían existir dos o más 'Comunidades de Agua'. Significa también que las personas al estar en posesión de su derecho pueden transferirlo, y contribuye, además, al debilitamiento del poder de la comunidad andina que se sustenta, en gran parte, en el control y gestión comunal del agua"³⁷.

Como se ve, la imposición del paradigma liberal consagrado en esta normativa, destruye el patrón de estructura, de poder y gestión del recurso hídrico en el pueblo aymara, lo que repercute, indeliblemente, en su organización a un nivel global.

³⁴ GUNDERMANN, Hans. Sociedades andinas, municipio y etnicidad; la transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile. En: CASTRO, Milka (Editora.). *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad, Política y Derecho*. 1era edición, Santiago, Chile, Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, 2004, p. 301.

³⁵ "Aquel contexto dentro del cual las ideas (plano ideacional), las acciones manifiestas (plano organizacional) y los objetos materiales (plano material/tecnológico), pueden ser descritos en torno a una trama inteligible de significaciones, con las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y aptitudes frente al recurso hídrico". CASTRO, Milka... [et. al.]. *Cultura Hídrica: Un caso en Chile*. 1era edición, Caracas, Venezuela, Unesco-Orcalc, 1992, p. 30.

³⁶ ALBORNOZ, Patricia. El Pluralismo Jurídico, ¿Una alternativa de Supervivencia para el Derecho Consuetudinario Indígena en Chile? El Caso de las Etnias Andinas y el Uso del Agua. En: CASTRO, Milka (Editora). *Actas del XII Congreso Internacional "Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio"*. 1era edición, Arica, Chile, U. de Chile/U. de Tarapacá, 2000, p. 879.

³⁷ CASTRO, Milka. "Agua, derechos y cultura en los Andes del norte de Chile. Un enfoque desde la Antropología Jurídica", en *Revista Chungará*, Universidad de Tarapacá, Arica, volumen 29, N° 1, 1996, p. 73.

Por último, cabe agregar que esta tensión hacia la cultura aymara dentro de Chile, ha llegado a repercutir incluso en Bolivia. Un análisis sociolingüístico del censo de 1992 muestra que en dicho país, uno de los grupos rurales aymaras más avergonzados de su origen, o al menos de su lengua materna, son los que viven cerca de la frontera de Chile, en gran medida por la dura experiencia que sufren cuando cruzan como trabajadores eventuales³⁸.

III. La nocividad de una igualdad excluyente

La palabra que plantea el derecho fundamental de los pueblos indígenas es el verbo *existir*³⁹. Es sobre esta matriz conceptual donde descansa el sentido más básico de cualquier derecho (el que exista un sujeto que lo reclame), erigiéndose como condición necesaria para que emanen los restantes derechos. Desde la perspectiva de los “pueblos” indígenas como sujetos, la posibilidad de existir depende de la subsistencia de aquellas costumbres y prácticas que configuran su universo simbólico como etnia particular. En consecuencia, esta norma encontraría su contrapartida no en la “discriminación”, sino en el genocidio, pues la supresión de sus costumbres llevaría a una erosión cultural que terminaría disolviendo la sustancia habida en el concepto “pueblo”, convirtiéndolo en una mera figura retórica.

Este proceso de “asimilación simbólica”, llevado a cabo a través de la instauración de un paradigma liberal en materia jurídico-política, tenía en vista la consolidación de una —tan funcional como ficticia— identidad nacional, tanto para mejor operatividad del Estado, como para difuminar los lazos histórico-culturales con aymaras de otras regiones geopolíticamente delicadas. Sin embargo, independientemente de los fines que legitimó u ocultó, el oprobio causado al pueblo aymara respondió a elementos inherentes a la estructura teórico-conceptual de estas políticas igualitarias liberales. No son gratuitos los parangones que pudiesen hacerse con lo que los marxistas llamaron “violencia estructural”: una violencia que existe siempre, dado que las estructuras están siempre ahí, y que, por tanto, violenta sin actos de violencia e incluso sin violentadores; una violencia que se disimula a través de obviedades, pues está implícita en la vida económico-social, en el derecho establecido y en el orden político existente. La coherencia interna del régimen liberal se basa en una lógica que busca reducir la pluralidad y contingencia de los acontecimientos a una esencia, ley universal o principio único, a partir del cual construir sistemas totalizadores que permitan clasificar y organizar los distintos fenómenos, lo que implica la negación y exclusión de la diferencia.

Siguiendo a Iris Young, encontramos que los efectos de estas políticas tienen efectos opresores en tres sentidos. En primer lugar, el obviar la diferencia pone en desventaja a grupos cuya experiencia cultural y capacidades socializadas difieren de las que tiene los grupos privilegiados, ya que, al incorporarse los grupos minoritarios a esta forma de vida central y generalizada, actúan y son medidos de acuerdo a criterios implícitamente definidos por los grupos privilegiados. En otras palabras, la asimilación siempre implica incorporarse al juego cuando éste está ya empezado, después de que las reglas y criterios han sido ya establecidos, y debiendo ser examinados de acuerdo con esas reglas y criterios⁴⁰.

Al mismo tiempo, el ideal de humanidad universal sin diferencias de grupos sociales permite a los grupos privilegiados ignorar su propia especificidad de grupo, perpetuando el imperialismo cultural al permitir que las normas que expresan el punto de vista y la experiencia de éstos, aparezcan como neutrales y universales. Con ello, los grupos oprimidos son los que siempre terminan objetivados

³⁸ ALBÓ, Xavier. Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. EN: Castro, Milka (Editorial), *Actas del XII Congreso Internacional “Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio”*, p. 979.

³⁹ BALLÓN AGUIRRE, Francisco. “Introducción al derecho de los pueblos indígenas”, en *Allpanchis*, Instituto de Pastoral andina, Cusco, N° 59/60, 2004, p. 12.

⁴⁰ YOUNG, Iris. *La justicia y la política de la diferencia*. Valencia, España, Cátedra, 1997, p. 277.

como “los otros”, marcados con la particularidad⁴¹, la cual, en el caso de América Latina, estaba fuertemente teñida de aquel pánico ilustrado de regresión sobre niveles de la humanidad supuestamente superados, donde predominaba el comportamiento mimético, mítico y metafísico. El estado de los indígenas se presentaba como evolutivamente inferior, estructurado en los márgenes de la razón, viviendo en una etapa de barbarie que debía ser dejada atrás. Como Adorno y Horkheimer pusieron de manifiesto: “El espíritu iluminado ha sustituido el fuego y la tortura por la marca impresa a toda irracionalidad debido a que conduce a la ruina”⁴².

Por último, el desprecio por los grupos que se desvían de este criterio supuestamente imparcial, a menudo produce una desvaloración internalizada por parte de los miembros de los mismos grupos:

“El anhelo de asimilación ayuda a que se produzca la autoaversión y la doble conciencia características de la opresión. El propósito de la asimilación enfrenta a las personas con la demanda de “adecuarse”, de ser como la mayoría en su conducta, valores y propósitos. Al mismo tiempo, en la medida en que existen diferencias de grupo, los miembros de un grupo serán señalados como diferentes (...) y de este modo como simplemente incapacitados para adecuarse”⁴³

Ya Franz Fanon había notado que con esta negación sistemática del “otro”, que implica una decisión furiosa de privarlo de todo atributo de humanidad, el colonialismo —neocolonialismo republicano en nuestro caso— empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: “¿Quién soy en realidad?”⁴⁴ El arma principal de los colonizadores —afirmaba Fanon—, es la imposición de su imagen de los colonizados a los mismos pueblos subyugados⁴⁵. En este sentido, dada la violencia simbólica que dimanó del Estado chileno, no es extraño que los aymaras del norte se alienaran de su propia identidad:

“La identidad nacional y, en concordancia con la anterior, la identidad política de la ciudadanía, es el tipo de identificación a la que las poblaciones indígenas regionales, ahora aymaras y atacameños, por largo tiempo han optado volcarse, buscando trascender la condición infamante de indio”⁴⁶

Los intensos procesos de aculturación impulsados desde el aparato estatal, integrados en un discurso de progreso y civilización, hizo que gran parte de los aymaras llevara sus rasgos culturales como estigmas, renegando de sus identidades pasadas, pero sin poder insertarse cabalmente en el paradigma moderno. La negación exhaustiva de su distintividad étnica no fue en vano. Ya Charles Taylor enfatizó el cómo nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia, y, con frecuencia, por el mal reconocimiento (*misrecognition*) por parte de otros, de tal forma que una persona o grupo de personas podrían sufrir un real menoscabo si la gente o la sociedad que los rodea les devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos⁴⁷. De aquí nace el imperativo por el reconocimiento. Pero, como se hace evidente en el contexto de este trabajo, no se

⁴¹ *Ibid.*, p. 278.

⁴² ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M. *Dialéctica del iluminismo*. <En Línea>. Escuela de Filosofía Universidad Arcis, p. 29 [Citado 17 de mayo 2006]. Disponible en World Wide Web: <<http://www.philosophia.cl>>

⁴³ YOUNG, Iris, *Op. Cit.*, p. 278.

⁴⁴ FANON, Franz. *Los condenados de la tierra*. 2da edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 228.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 30-99.

⁴⁶ GUNDERMANN, Hans. Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía. En: GUNDERMANN, Hans, FOERSTER, Rolf y VERGARA, Jorge. *Mapuches y Aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. 1era edición, Santiago, Chile, Universidad de Chile-Eds. RIL, 2003, p. 52.

⁴⁷ TAYLOR, Charles. La política del reconocimiento. En su: *Argumentos filosóficos*. 1era edición, Barcelona, España, Paidós, 1997, p. 293.

trata sólo de reconocer a los miembros de grupos excluidos en tanto individuos particulares, sino de reconocer y respetar las formas de vida al interior de las cuales esos individuos han forjado una perspectiva moral y un sentido de sí mismos. Cada cultura actúa como un universo simbólico, dotado de una multiplicidad de significados ordenadores y legitimadores del mundo natural y humano, que no sólo suministra a sus integrantes pautas de conducta, sino que se constituye también en un ámbito *a priori* que condiciona y posibilita gran parte de los conocimientos aprehendidos por el sujeto⁴⁸.

Desde aquí, desde la insuficiencia del catálogo de derechos individuales y políticos para la afirmación sustantiva —no meramente retórica— de la diversidad, es que se hace plausible la necesidad de un reconocimiento diferenciado para los pueblos indígenas, de manera que les sea posible el preservar su cultura.

IV. Unidad en la diversidad: la aporía latinoamericana.

“Pero no narro mi historia —decía Leopoldo María Panero—: es un vicio muy triste y muy español el de creer universal la propia anécdota”⁴⁹. La reflexión del poeta español nos abre a la posibilidad de ruptura de aquella relación monológica y eurocéntrica que ha hegemonizado el contexto socio-simbólico del Estado-nación. Una ruptura que ponga de manifiesto las distintas narrativas periféricas que fueron injustamente ignoradas en función de la construcción de un gran relato universal y objetivo, amparado por los ideales de libertad e igualdad modernos, y que permita la emergencia de actores anteriormente excluidos, como los pueblos indígenas.

En este orden de cosas, si bien la exclusión y asimilación forzosa de los indígenas fue inherente a la totalidad de las repúblicas latinoamericanas, los procesos de aculturación fueron más intensos allí donde había pueblos escindidos por fronteras internacionales, por cuanto los lazos culturales entre ellos hacían temer posibles deslealtades para con el Estado-nación al que habían sido formalmente incorporados. Así, para el pueblo aymara, la negación intra-estatal de su identidad —que es la que hemos revisado a lo largo de este trabajo— excluía también su auto-comprensión existencial como nación aymara transfronteriza. Vale preguntarse entonces por la actualidad de un discurso reivindicacionista de una identidad aymara pan-andina, que remita al Qullasuyo como centro mítico de una comunidad perdida. En otras palabras ¿Hasta que grado podemos hablar de la existencia de una nación aymara supraestatal o interestatal?

Según Xavier Albó, existirían elementos que nos permitirían hablar de una nación aymara *en sí*, como rasgos comunes objetivos —a saber, una cosmovisión andina compartida, una lengua aymara viva y sin problemas dialectales insalvables para la mutua comprensión, y un territorio común dotado de un trasfondo histórico significativo—, pero en el conjunto de los tres países —Bolivia, Chile y Perú— no podemos afirmar todavía que exista una nación aymara *para sí*, en el sentido de que si bien hay una conciencia de compartir una misma identidad social y cultural básica, “no hay todavía una

⁴⁸ RÁBADE, Sergio. *Teoría del Conocimiento*. 2da edición, Madrid, España, Akal, 1998, p. 97 y ss. Desde esta perspectiva que considera la importancia de la cultura para cada uno de sus miembros, es que no parece correcta la idea de Taylor de afirmar que la necesidad de reparar la falta de reconocimiento, se daría en virtud del posible aporte que las culturas pudiesen hacer al resto de la humanidad. Como explica Susan wolf: “The need to correct those harms, therefore, does not depend on the presumption or the confirmation of the presumption that a particular culture is distinctively valuable to people outside the culture (...) It rest on the claim that African and Asian and Native American cultures are part of our culture, or rather, of the culture of some of the groups that together constitutes our community”. WOLF, Susan. Comment. En: TAYLOR, Charles... [et. al.], *Op. Cit.*, p. 77 y 79. Por razones de extensión, no profundizaremos en la importancia de la cultura para cada individuo. Para una afirmación de esta tesis desde el punto de vista liberal, véase la ya clásica obra de Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. 1era edición, New York, EEUU, Oxford University Press, 1996.

⁴⁹ PANERO, Leopoldo María. *Agujero llamado Nevermore (selección poética, 1968-1992)*. 1era edición, Madrid, España, Cátedra, 1992, p. 48.

suficiente aspiración y voluntad colectiva y explícita para que esta identidad común sea públicamente reconocida por los demás, ni una organización adecuada para este fin⁵⁰. Como parece evidente, la toma de conciencia de una identidad aymara más allá de los lindes del Estado pasa, primero, por un reconocimiento como pueblo distinto dentro de la esfera pública de cada país. La insuficiencia del discurso liberal para ello, es lo que dirigió nuestras reflexiones en los párrafos precedentes.

Sin embargo, esta relación entre ambos tipos de reconocimiento —intra e inter—estatal— no es puramente unilateral, sino que se conjugan mutuamente. Recordemos que en Chile, la infravaloración por ser considerado aymara se constituía —y en muchos casos aún lo hace— tanto por la diferencia étnica que ello suponía, como por su percepción como extranjeros⁵¹; más específicamente, en su asociación con lo —cultural y físicamente— “boliviano”. El ánimo xenófobo y etnocéntrico comprendido en la estigmatización del aymara chileno, se entrelaza con la imagen despectiva de “indio” —y toda la carga peyorativa que se le pueda anexar— que se tiene respecto del boliviano, y que está arraigada en el imaginario nacional desde la Guerra del Pacífico. De hecho, el que Bolivia sea un país con mayoría indígena, y que en el registro cultural chileno la superioridad del mestizo europeizado aparezca como obvia, se ha traducido, históricamente, en el desprecio del país altiplánico como interlocutor válido. Así se explican declaraciones como las que hace algunos años profirió el Almirante (R) José Toribio Merino: “¡Los bolivianos son auquéridos metamorfoseados y seres que han aprendido a hablar pero no a pensar!”⁵². En el mismo sentido, hay un fragmento de Encina que sintetiza notablemente la condición subalterna que, desde la perspectiva chilena, tenía el boliviano en virtud de su herencia indígena:

“La insólita actitud de Bolivia arraiga en su mentalidad. En el imprevisible resultado de los cruzamientos entre razas separadas por etapas enteras de la evolución mental, prevaleció en el pueblo boliviano la aymará, para la cual no existen el derecho ni el respeto a los tratados y a la palabra empeñada”⁵³.

Se podría impugnar dichos juicios bajo el argumento de su anacronismo y poca representatividad de la clase dirigente y de la opinión pública actual, pero eso sería obviar, entre otras cosas, el alto nivel ideológico con que se continúa narrando la historia de la Guerra del Pacífico en las escuelas, las políticas que ha tenido el gobierno chileno en el trato con los pueblos indígenas, y el grado de desconfianza con que se miraba la asunción de Evo Morales Ayma como Presidente de la República de Bolivia y su proceso de creación de un Estado multicultural.

Por esto nos parece que un reconocimiento del pueblo aymara dentro de Chile trascendería los efectos de justicia etnocultural que lo impulsan, reconfigurando la comprensión del espacio americano que ha tenido Chile, en especial con Bolivia, de manera que ambos se re-conozcan partes de una misma matriz originaria: la cultura aymara pan-andina. No se trata de definir esencialmente la “identidad americana” ni la de cada país en una apelación al pasado indígena, ni de alentar la secesión de los pueblos originarios, sino simplemente de proponer una nueva lectura para la guía de las relaciones bilaterales entre Chile y Bolivia: el mirarse críticamente a sí-mismo afirmando la diferencia dentro de sí, y encontrando un sentido compartido —antes negado y excluido— en la diferencia de los demás.

Lo que pudiese devenir de este nuevo enfoque es variable: desde una reinterpretación a nivel cultural de las relaciones internacionales, hasta políticas concretas para mejorar la interacción entre los

⁵⁰ ALBÓ, Xavier, Op. Cit., p. 986.

⁵¹ GONZÁLEZ, Héctor. “Cultura e Identidad Étnica entre los Aymaras Chilenos”, en *Revista Chungará* N° 24/25, p. 150.

⁵² Citado en PINOCHET DE LA BARRA, Oscar. *Chile y Bolivia: ¡Hasta cuándo!* Santiago, Chile, LOM, 2004, p. 96.

⁵³ ENCINA, Francisco, Op. Cit., p. 5. Las cursivas son nuestras.

aymaras separados por fronteras internacionales⁵⁴. No esperamos que de aquí venga la solución definitiva para las inestables relaciones entre Chile y Bolivia, ni que sea piedra angular a partir de la cual se zanje el tema —que en realidad funciona como *leitmotiv* de sus roces— de la mediterraneidad boliviana. Sabemos que acá pesan argumentos jurídico-formales de orden internacional que amparan la posición chilena. Sin embargo, quizás el “des-cubrir” la existencia de un pueblo aymara diezmado e ignorado pueda contribuir al diálogo, al poner de manifiesto que, el tener la razón, a veces, no es lo más importante.⁵⁵

⁵⁴ Esto último se encuentra consagrado en el artículo 32 del Convenio 169 de la OIT —aún no ratificado por Chile—: “Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente”. La recientemente aprobada Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígena de la ONU, en su artículo 35, lo hace más explícito: “Los pueblos indígenas, en particular los que están divididos por fronteras internacionales tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con otros pueblos a través de las fronteras. Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar el ejercicio y la aplicación de este derecho”.

⁵⁵ “Nueva política de la paz donde ésta se convierte en una búsqueda de comunicación cultural y económica en relación. Consideración por las dificultades y los problemas, el hambre y la miseria del que está enfrente, altruismo que, superando la ética de lo individual, alentará las relaciones ente naciones. Altruismo y responsabilidad de un Estado hacia otro”. LEVINAS, Emmanuel. *La ética*. En: CASADO, Josefina y AGUDIEZ, Pinar (Comps.). *El sujeto europeo*. 1era edición, Madrid, España, Editorial Pablo Iglesias, 1990, p. 8.